

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

JUSTICE ET TEMPÉRANCE

« Tant s'en faut que la miséricorde autorise le relâchement que c'est au contraire la qualité qui le combat formellement. De sorte qu'au lieu de dire : s'il n'y avait point en Dieu de miséricorde il faudrait faire toutes sortes d'efforts pour la vertu, il faut dire au contraire, que c'est parce qu'il y a en Dieu de la miséricorde qu'il faut faire toutes sortes d'efforts. »

Pascal, *Pensées* (Éd. Lafuma, 774)

Communio Index des années 1986-1995

L'index des années 1986-1995 vient de paraître; il fait suite à l'index des années 1975-1985, publié en 1986.

Cet index comprend :

- La liste des **auteurs** ayant collaboré avec les titres de l'article et les numéros de parution.
- La liste des **thèmes** des articles avec le titre, le nom de l'auteur et le numéro de parution.
- L'**Index des citations bibliques** (utile nouveauté par rapport au précédent index).

Conçu par Michel Belly, animateur du groupe de lecteurs de Gironde, cet index est un numéro hors série, non adressé aux abonnés. Pour l'obtenir il faut le commander à Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris. Prix 80 F.

Ce doit être un outil de travail indispensable pour les chercheurs ou professeurs. Attention, le tirage est limité.

À titre de présentation quelques exemples :

AUTEURS

ADAO DA FONSECA Luis (Pr) : **BERNARDI** Jean (F) : - « Les deux - « Découvertes et voyages océaniques » symboles de la foi catholique » (**XX, 5** p. 35-45). (**XVII, 4** p. 85-100).

THÈMES

ABRAHAM. A. Numéros : - *B. Articles* : - J. Krasovec, « De la dispersion de Babel à l'élection d'Israël » (**XIX, 2** p. 48-54); *C. Passages* : - **XI, 2** p. 29; **XII, 5** p. 36-37; **XIII, 5** p. 19, 120; **XVI, 1** p. 19; **XVI, 5-6** p. 36; **XVIII, 4** p. 104-105.

VOCATION. A. Numéros : - *B. Articles* : - E. Aumonier, « Vocations sacerdotales et formation sacerdotale » (**XX, 6** p. 75-88).

INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

JOSUÉ : 1,1sq (**XVII, 4** p. 84); 2,1-3 (**VIII, 6** p. 89); 4,10 (**XIII, 5** p. 28 note 13); 5,12 (**VI, 3** p. 89; **XIX, 1** p. 14); 6-8 (**XIX, 4** p. 42); 6,11 (**XIX, 4** p. 40); 6,17-25 (**VIII, 6** p. 89); 7 (**XIX, 4** p. 42); 11,11 (**XVI, 1** p. 56 note 6); 24 (**X, 4** p. 9); 24,13 (**XII, 3** p. 9); 24,14 (**XIII, 5** p. 28).

BON DE COMMANDE

Je désire recevoir un exemplaire de l'index 1986-1995.

Nom Adresse

Ci-joint mon règlement immédiat 80 F Chèque bancaire
 CCP

Sommaire

ÉDITORIAL

Olivier BOULNOIS : **La fin des vertus**

5 Le christianisme a-t-il besoin de vertus ? – Certes, le Christ n'est pas venu pour les justes, mais pour les pécheurs. Mais la grâce n'abolit pas la morale. Il serait paradoxal que le christianisme oublie les vertus au moment où le monde contemporain en découvre le bien-fondé.

LA JUSTICE

Marc OUELLET : **La justice de l'Alliance**

11 Au-delà du modèle antique de la justice, une vertu qui maintient l'équilibre dans la cité en rendant à chacun ce qui lui est dû, comme dans l'âme en harmonie les passions sont soumises à la raison, la Justice de l'Alliance propose un nouvel équilibre entre justice et miséricorde : par là se révèle l'amour fidèle du Dieu sauveur qui donne au monde son Fils, le Juste exemplaire.

Bruno BÉTHOUART : **Justice pour les travailleurs**
Le syndicalisme chrétien en Europe

25 La vertu de justice a aussi une dimension sociale. Plusieurs encycliques l'ont rappelé depuis *Rerum novarum* (1891). L'histoire du syndicalisme en Europe depuis le XIX^e siècle le montre d'une manière diversifiée selon les pays et les situations économiques et sociales.

Jean DUCHESNE : **Bienheureux Jacques Fesch ?**
Une provocation bienvenue

39 Jacques Fesch, meurtrier, converti en prison, puis guillotiné, met en relief la contradiction entre plusieurs formes de la justice. S'il était déclaré bienheureux, son cas serait sans exemple. Mais peut-on passer ainsi de la condamnation humaine à la gratuité de la justification divine ?

LA TEMPÉRANCE

Hélène MACHEFERT : **La vertu du plaisir**

49 Notre monde schizophrène pratique l'hédonisme et admire l'ascétisme. Mais la tempérance n'est ni l'un ni l'autre : elle consiste à orienter le plaisir (bien subjectif) vers le bien objectif. Sa modération est sans tristesse, car précisément elle évite la souffrance et le manque que provoquent tous les excès. Elle constitue une manière d'assumer positivement nos limites.

SOMMAIRE

Les CLARISSSES d'Eindhoven : **Mourir à soi-même**

- 61** Contrairement au concept classique qui fait de la tempérance la recherche d'un ordre intérieur fondé sur la raison, la tempérance franciscaine est sans mesure : au-delà d'une sérénité que l'homme atteint par ses propres forces, elle attend de la contemplation le repos en Dieu, se révélant lui-même à qui se donne totalement à Lui, dans le silence de l'esprit.

DOSSIER : L'accord entre luthériens et catholiques

Karl LEHMANN : **Libres dans la foi**

- 71** Quelle est la portée de la Déclaration signée à Augsburg entre luthériens et catholiques ? C'est avec une sérénité clairvoyante que l'auteur pèse les acquis d'un « consensus différencié », sans minimiser les questions qu'il laisse ouvertes. Il en tire la signification œcuménique, en demandant aux deux Églises de proposer de manière renouvelée le message de la Justification aux hommes d'aujourd'hui.

SIGNETS

Henri CAZELLES : **Dieu sauveur et créateur de l'univers**

- 81** Le salut de l'univers dépend de l'action du Dieu sauveur dans l'histoire : C'est ce dont témoigne l'Écriture depuis la vie du peuple élu au milieu des nations jusqu'à la venue de Jésus ressuscité, fondateur de l'Église. A travers les étapes d'une histoire tourmentée, l'auteur évoque, des origines à nos jours, les relations toujours problématiques entre l'Église et le monde.

Maurice BORRMANS : **Les évaluations en conflit autour de *Nostra Aetate***

- 96** Il est indispensable d'étudier l'élaboration progressive du texte de *Nostra Aetate* pour en mesurer l'importance : La Déclaration votée le 15 octobre 1965 ouvre la mission de l'Église, sacrement universel du salut, au dialogue interreligieux, fondé sur une approche renouvelée mais exigeante de la théologie des religions.

Communio, n° XXV, 5 – septembre-octobre 2000

Olivier BOULNOIS

Éditorial

La fin des vertus

AVEC la vertu de justice et celle de tempérance, après la prudence et la force, la revue *Communio* achève l'étude des quatre vertus fondamentales. Est-ce la fin des vertus ? – C'est plutôt l'occasion de se demander (en un autre sens du mot fin), si ces vertus ont une finalité. Pourquoi une revue *catholique* s'est-elle lancée dans cette aventure ? Étions-nous mûs par une simple curiosité historique, pour des vertus qui ont marqué l'histoire de la chrétienté, mais qui sont maintenant hors d'usage ?

I. Le christianisme a-t-il besoin de vertus ?

D'un simple point de vue sociologique, nous assistons au grand retour des vertus. Celles-ci suscitent la curiosité, répondent à un besoin ou entraînent l'enthousiasme – le succès de plusieurs ouvrages récents, de style populaire (A. Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*) ou savant (A. MacIntyre, *After virtue*), en est le signe éclatant. Mais ce succès repose lui-même sur une ambiguïté : à des lecteurs en quête de sens, ces ouvrages ne proposent qu'une morale empirique, variant selon les cultures, et soumise au bon plaisir de celui qui la pratique. Il dissimule peut-être une contorsion pour éviter de parler de « morale », en remplaçant celle-ci par le narcissisme d'un moi qui se cultive lui-même avec une satisfaction bienpensante. La question posée est pourtant cruciale, et la traiter reste

ÉDITORIAL _____ **Olivier Boulois**

nécessaire. Son audience est le signe d'une crise de la morale de pure obligation. L'impératif kantien – « Tu dois, donc tu peux » – apparaît comme un sacrifice de soi-même où la récompense promise est inutile ou incertaine (« une hallucination d'arrière-monde », disait Nietzsche). Quant à la morale des valeurs, elle semble une mystification : se sacrifier pour des valeurs, c'est se sacrifier pour quelque chose de plus grand que soi ; – mais qui établit les valeurs sinon chacun de nous (individuellement ou collectivement) ? Ainsi, le moi se sacrifie pour une idole qu'il a lui-même forgée. La morale de l'obligation débouche sur deux extrêmes : l'arbitraire et l'aliénation.

Ainsi, après le règne des morales du devoir, l'aspiration au bonheur reste inassouvie. Elle se rappelle à nous aujourd'hui. Écartelé entre une règle théoriquement rigoureuse et une réalité hédoniste, notre monde recherche dans la vertu la synthèse entre la loi et le désir de bonheur. Mais il ne la trouvera pas comme une partie désintégrée, et séparée du tout (la morale). – Car la vertu « est une qualité bonne de l'esprit, qui nous fait vivre bien, et dont nul ne peut faire mauvais usage » (définition médiévale reprise par Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I-II, q.55, a.4). La vertu est d'abord une manière de bien vivre, c'est-à-dire à la fois d'être heureux et d'être juste. Car si l'homme vit bien, il agit bien : l'action bonne découle de lui naturellement. Alors, la bonne action et l'obéissance à la loi morale ne sont plus un sacrifice, mais l'expression de notre être hors de nous, par des actes. La vertu définit l'homme accompli : elle désigne une forme d'excellence (on retrouve cette étymologie dans le terme « virtuose »). C'est une disposition stable, qui permet d'agir selon un juste équilibre entre les désirs et les devoirs, entre des exigences passionnelles et rationnelles parfois en conflit. Ainsi, un acte est moralement bon lorsqu'il est vertueux, c'est-à-dire lorsqu'il parachève la nature de celui qui l'accomplit ; le vice, au contraire, va contre sa nature. Loin de se contrarier, l'accomplissement de soi et l'action bonne au service d'autrui vont de pair.

Mais ce besoin que notre temps éprouve, les chrétiens doivent-ils l'adopter ? Le christianisme a-t-il besoin de vertu ? – Pour le chrétien, toutes les vertus sont l'expression d'une seule qualité, la charité. La morale chrétienne suppose la Loi (les commandements), mais s'accomplit par la charité, qui nous donne de faire ce que Dieu ordonne (comme dit Augustin dans les *Confessions*). Or celle-ci est un don de Dieu. C'est pourquoi l'Église est sainte, mais faite de pécheurs. Nous savons que le Christ n'est pas venu pour les justes, mais pour les pécheurs : ce ne sont pas des modèles de vertu, mais

La fin des vertus

le bon larron et Marie-Madeleine qui nous précèdent dans le Royaume des Cieux. Nous sommes sauvés, non par nos mérites et nos vertus, mais par notre faiblesse et notre humilité, quand nous les offrons à la miséricorde divine. Les derniers auteurs païens (comme Celse) ne s'y sont pas trompés : ils ont reproché aux chrétiens leur manque de vertu, condamné le laxisme de cette Église qui admettait la conversion d'hommes sans élévation morale. – Et réciproquement : la vraie sainteté, héroïque et quotidienne, choque l'ordre « moral » établi, et apparaît comme une folie pour le monde. Si les vertus apparentes des chrétiens (et des non-chrétiens) sont utiles et louables pour la société, ce ne sont pas de vraies vertus tant qu'elles ne sont pas ordonnées par la grâce.

La morale chrétienne peut-elle s'inspirer de la morale naturelle des vertus ? On peut répondre à cette objection par un vieil adage : la grâce parachève la nature mais ne l'abolit pas. Et poser la question inverse : le croyant peut-il s'en tenir au pharisaïsme d'un amour parfait, mais qui refuse de s'engager dans l'histoire, dans les forces de la terre ? Peut-il rester pur, hors de l'action, sans se lancer dans le combat quotidien que constituent la justice, la force ou la tempérance ? – La charité est vide, si elle ne couronne pas les vertus humaines. Car la charité ne peut se développer sans s'appuyer sur les forces de la terre, pas plus que les vertus terrestres ne peuvent s'organiser de manière sensée hors de la charité.

Le christianisme n'est certes pas une morale. Mais il ne peut se désintéresser des vertus. L'éthique de la vertu permettra peut-être au christianisme de renouer avec les attentes de l'humanité, et de montrer que l'accomplissement de la morale, s'il ne conduit pas nécessairement à la vie heureuse (nous dépendons trop des aléas de l'existence), du moins la favorise et nous rend dignes d'être heureux (Augustin, *De l'ordre*, II, 18, 47). Les vertus sont essentielles au christianisme, parce que rien de ce qui est humain ne lui est étranger, et qu'elles sont essentielles à la vie éthique.

II. La justice

En présentant une analyse des quatre piliers de la morale, les quatre vertus « cardinales », *Communio* souhaite montrer qu'elles forment un tout, et dégager ainsi la cohérence de la morale en général. La prudence (n° XXII/6) rend l'homme capable de faire le bon choix ; la force (n° XXIII/5), de surmonter les obstacles et les difficultés ; la

ÉDITORIAL _____ **Olivier Boulois**

justice oriente la volonté vers le bien commun ; la tempérance modère notre désir pour qu'il se porte vers ce qui est vraiment bon.

La première analyse de la vertu de justice se trouve dans la *République* de Platon : elle consiste à rendre à chacun, non ce qu'on a reçu de lui, mais ce qui lui est dû (I, 335 e). Platon montre aussitôt que cette vertu n'est pas réalisable sans une organisation politique complète : la justice, dans la cité, consiste précisément à ce que chacun se consacre à la tâche qui lui est assignée, et reçoive ce qui lui convient (IV, 433 bc). Mais à cette justice publique correspond une vertu dans l'âme : la justice est la qualité de l'âme qui lui permet de soumettre les passions à la raison. Ainsi, l'homme juste est l'image de la cité parfaite : de même que la cité organise justement les rapports entre les magistrats, les guerriers et les mercenaires, l'homme juste harmonise les différentes parties de son âme, la raison, la colère et la convoitise ; il évite qu'elles n'empiètent l'une sur l'autre (IV, 443 d – 445 c). Ainsi apparaît le premier paradoxe de la justice : c'est un aspect total de l'homme. Elle ne porte pas sur une passion partielle de l'âme, mais sur l'équilibre entre les parties de l'âme. La justice ne concerne pas un type d'objet particulier, mais elle est l'harmonie de toutes nos actions, qui nous permet de faire coïncider notre bien avec le bien commun. Par la justice, chaque homme se rapporte à tous les autres avec justesse. La justice est à la fois individuelle (par son origine) et sociale (par sa destination).

Le second paradoxe se manifeste avec éclat dans le christianisme. Si la justice organise les rapports entre toutes nos tendances, elle est totale, au sens où elle concentre en elle toutes nos vertus. Mais elle peut aussi disparaître avec elles. C'est en ce sens que la Bible parle d'un homme « juste » : la justice, établie par la Loi divine, désigne l'ordre juste de la société, souvent bafoué dans les faits, mais qui oblige en droit : c'est elle qui porte à respecter le pauvre, la veuve, l'orphelin, l'étranger. Dans le Nouveau Testament, la justice divine permet de critiquer toutes les conceptions humaines de la justice. Paul oppose ainsi la justice divine, qui vient de Dieu, à l'injustice de l'homme, incapable d'atteindre la droiture par ses propres efforts, même par l'obéissance à la Loi (*Romains 2*). Ce que promet la justice humaine, la justice divine le donne : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés » (*Matthieu 5, 6*). Augustin remarque encore qu'aucune société humaine n'a encore atteint la véritable justice (*Cité de Dieu XIX, 21*). La gratuité de la justice divine ne se confond donc pas avec l'ordre de nos sociétés

La fin des vertus

(sans pour autant disqualifier ce dernier). On peut être juste, c'est-à-dire agir en toute justice, sans être un juste, c'est-à-dire justifié par la miséricorde divine. – Cette contradiction donne précisément à la justice une tâche infinie, elle l'empêche de se satisfaire de demi-mesures trop humaines.

Le troisième paradoxe de la justice est qu'elle travaille à se rendre elle-même superflue. Depuis le droit romain jusqu'à la naissance de l'État moderne, en passant par la création médiévale du droit civil et du droit canon, la justice tend à développer des institutions où elle cesse de dépendre de la vertu d'un seul, mais où elle est rendue en conformité à l'institution, selon une rationalité impersonnelle. Certes, la sagesse du juge consistera toujours à rapporter le cas particulier à la règle générale. Mais il n'est pas nécessaire d'être vertueux pour être un bon juge. Cette patiente édification affronte aujourd'hui l'exigence de créer, d'instituer une forme de justice dans les relations internationales. Mais comment fonder un système juridique qui ne repose pas sur la souveraineté des États nationaux ?

III. La tempérance

Lorsqu'elle recherche le souverain bien, la morale pose la question : « Quelle est la fin dernière de nos efforts ? ». Mais où trouver le sens de nos souhaits et de nos aspirations ? La redécouverte par Freud du « principe de plaisir » nous en donne un aperçu : au fond de tout vouloir humain se trouve la recherche du plaisir et la fuite de la douleur. Toute réalisation de nos buts s'accompagne d'un plaisir.

Faut-il en déduire que le but de toutes nos actions est le plaisir lui-même ? Telle est la réponse de l'hédonisme, souvent admise implicitement par nos contemporains. Mais précisément, si le plaisir est la manifestation du bien *pour nous*, cela ne signifie pas qu'il soit l'essence du bien en soi. Car si c'était le cas, notre vie n'atteindrait jamais sa fin et ne vaudrait pas la peine d'être vécue. D'une part, dans notre monde fini, le plaisir est uni aux souffrances, aux deuils et à l'insatisfaction. De l'autre, le plaisir ne peut être recherché à l'infini : l'excès de plaisir tue le plaisir, produit la douleur, la lassitude, le dégoût, voire la maladie et l'aliénation (alcool, drogue). Il faut donc comprendre la limitation du plaisir, non comme un échec de notre existence (selon le pessimisme freudien qui parle de « principe de

ÉDITORIAL _____ **Olivier Boulnois**

réalité »), mais comme une marque positive de nos limites. Qui voudrait d'une vie de béatitude fœtale, qui ne rencontre ni l'effort, ni la peine, ni la résistance du monde ? Le sens de notre vie n'est donc pas le seul plaisir, mais la joie profonde qui nous comble, précisément pour couronner nos efforts. Cela implique une certaine résistance du monde, et cela explique que nous ne puissions évacuer de notre vie la part de la peine et de la souffrance.

Or la vertu qui nous enseigne à modérer le plaisir a pris le nom de tempérance.

La tempérance est d'abord la vertu de l'être situé dans le temps. Elle suppose d'accueillir le temps avec patience, sans prétendre le maîtriser ni le subir, sans vouloir concentrer toute une vie dans un instant d'insoutenable plaisir. Par conséquent, elle ne réside pas seulement dans l'acte plaisant, mais doit être anticipée par la pensée et le jugement. Plus clairement encore que toutes les autres vertus, la modération doit s'apprendre : elle permet précisément à l'homme de construire sa personnalité dans la durée.

Vertu temporelle, la tempérance est aussi la vertu de l'être fini. Elle nous apprend à respecter les limites positives de notre existence et des multiples plaisirs qui en découlent. Dans une société qui professe hypocritement la recherche infinie du plaisir, pour mieux l'exploiter commercialement, et pour mieux nous dissimuler les contraintes qu'elle nous impose, un chrétien ne peut s'en désintéresser.

Olivier Boulnois, né en 1961, marié, quatre enfants, directeur d'études à l'École Pratique des Hautes études (sciences religieuses). Ses recherches portent sur l'histoire de la métaphysique et la philosophie médiévale. Dernière publication : *Être et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècle)*, Paris, PUF, 1999.

Communio, n° XXV, 5 – septembre-octobre 2000

Marc OUELLET

La justice de l'Alliance

*Amour et Vérité se rencontrent,
Justice et Paix s'embrassent*

(Psaume 85)

QUAND le juge rwandais de Kigali proclama l'innocence de Monseigneur Misago, le 15 juin 2000, au terme d'un long procès, un tonnerre d'applaudissements salua la bonne nouvelle de la justice encore possible en ce petit pays d'Afrique, victime du génocide de 1994. Par contre, à l'époque de ces faits tragiques, un autre verdict d'innocence, concluait dans une cour de Californie, le fameux procès criminel d'O. J. Simpson, révélant à la face du monde la fragilité de la justice humaine. « Rendre à chacun son dû » est un noble idéal, aussi ancien que l'humanité, mais qui devient plus utopique à mesure que les sociétés sécularisées perdent le fondement objectif et transcendant de cette règle de sagesse. Nous vivons aujourd'hui le paradoxe d'une « justice » légale dissociée du juste, sans vrai fondement anthropologique, qui livre les parlements à la merci des groupes de pression. Un tel paradoxe place le chrétien en situation de témoignage et de combat, surtout quand les droits fondamentaux de la personne sont bafoués. L'aube du troisième millénaire chrétien se lève donc sur l'exigence d'un combat renouvelé pour la justice, combat plus fondamental que social, face aux nouveaux défis des sociétés pluralistes. Les enjeux et les fondements de

LA JUSTICE _____ **Marc Ouellet**

ce combat sont esquissés dans les réflexions qui suivent sur la « justice de l'Alliance ».

I. Noblesse et insuffisance de la justice humaine

1. La plus parfaite des vertus ?

Dans son œuvre sans doute la plus longue et l'une des plus importantes, le dialogue *Sur la Justice*, dont il ne reste malheureusement que des fragments, Aristote tentait d'élaborer une vaste synthèse de ses vues sur l'homme. En établissant, comme Platon, un parallèle entre les relations des diverses parties ou groupements de l'État et les rapports mutuels des diverses parties de l'être humain, il traitait de la justice éthique et de la justice politique. La justice individuelle était conçue comme la vertu suprême sans laquelle aucune autre ne peut se développer. Cette justice se fondait sur l'existence, entre la raison et l'appétit, d'une communauté analogue à celle d'un royaume ou d'une famille ; normalement la raison commande à l'appétit, comme un bon père ou un monarque éclairé commande à ses enfants ou ses sujets ; l'appétit témoigne à la raison pour ses bienfaits reconnaissance et dévouement : de la soumission des désirs à la raison naît la justice, et de l'affection mutuelle des diverses parties de l'âme, l'amitié¹.

Dans l'ordre de l'éthique individuelle, le vertueux apparaît comme le modèle suprême de toute association fondée sur l'amitié. Notons que la vertu aristotélicienne, qui conduit au bonheur par la recherche du bien et du plaisir modéré, n'est ni une passion, ni une puissance : elle est essentiellement une habitude, c'est-à-dire une disposition stable de l'homme raisonnable qui gouverne son appétit ; mais pour être vraiment complète, la vertu doit être volontaire, et donc suivre le choix ou la préférence qui résultent de la délibération ; l'intention droite donne à l'acte sa valeur morale. C'est ainsi que le livre V de l'*Éthique de Nicomaque*, s'ouvre sur la définition suivante de la justice : « la disposition qui nous rend susceptibles d'accomplir des actes justes, nous les fait accomplir effectivement et désirer les accomplir »². Cette notion a conservé ses lettres de

1. Cf. Jean Aubonnet, *Introduction*, in Aristote, *Politique, Livre I et II*, Les Belles Lettres, Paris, 1991, XXV-XXVII.

2. Aristote, *Éthique de Nicomaque*, I,3, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1965.

La Justice de l'Alliance

noblesse au long des siècles et un nouveau courant de philosophie et de théologie morale s'efforce d'en retrouver l'inspiration et la sagesse.

S'inscrivant dans la continuité de cette tradition, saint Thomas d'Aquin définit la vertu de justice comme « une constante et perpétuelle volonté d'attribuer à chacun l'exercice de son droit »³. Cette définition souligne l'enracinement anthropologique de la justice humaine : la disposition stable de la volonté par rapport au droit, en tout ce qui fait l'objet d'échange entre les hommes. Cette disposition n'est pas une habileté à calculer ce qui peut satisfaire des parties en conflit ; car la vertu de justice n'est pas d'abord une vertu politique, bien qu'elle trouve au plan politique l'une de ses plus hautes expressions, la justice légale. Elle est avant tout une disposition humaine fondamentale, une orientation profonde de la volonté vers le droit perçu comme le bien. Saint Anselme parle de la justice comme d'une « rectitude » de la volonté observée et cultivée pour elle-même. Cette vertu subjective de l'homme, qui est inséparable du droit objectif exprimé dans les coutumes et les lois, est l'un des piliers de la correspondance essentielle entre l'état de droit d'une société et l'applicabilité des lois, car, selon l'expression de saint Augustin, « *lex esse non videtur quae iusta non fuerit* »⁴.

Ajoutons une dernière remarque sur la perfection spécifique de la vertu de justice et sur le sommet de son exercice qui se trouve, selon saint Thomas, dans la vertu de religion. Aristote avait déjà noté que l'excellence de la vertu de justice provient du fait que « celui qui la possède peut manifester sa vertu également à l'égard d'autrui et non seulement par rapport à lui-même »⁵ ; elle brille particulièrement chez le magistrat qui doit juger d'un bien qui ne lui est pas personnel mais qui intéresse les autres. Quant à la dimension religieuse de la justice, elle est ainsi justifiée par saint Thomas : « Comme le bien agir définit la vertu, l'aspect spécial du bien distingue les vertus entre elles. Le bien que regarde la religion, c'est de rendre à Dieu

3. Thomas d'Aquin, *La Somme théologique*, IIa-IIae, qu. 58, art 1.

4. Augustin, *De libero arbitrio*, I, 5,11 : « Une loi qui n'est pas juste n'est pas une loi », ce qui signifie, en d'autres termes, que moralement, il n'y a qu'une loi juste qui ait force de loi, même s'il existe concrètement des lois injustes qui sont en vigueur dans une société donnée.

5. Aristote, *op. cit.*, V, I, 15.

LA JUSTICE _____ **Marc Ouellet**

l'honneur qui lui est dû. Or on doit honneur à quelqu'un en raison de son excellence. Mais c'est une excellence unique que celle de Dieu, dont la transcendance infinie s'élève au-dessus de toutes choses, en quelque ordre que ce soit. Aussi lui doit-on un honneur spécial»⁶. Annexée à la justice en tant que partie de la vertu qui rend à autrui son dû, la religion a donc la prééminence parce qu'elle rend immédiatement honneur à l'Autre le plus digne et le plus excellent⁷. Cette prééminence ne change toutefois pas son statut de vertu morale ; la justice proprement religieuse n'atteint donc pas le niveau supérieur de la vertu théologale qui est fondée, non pas sur l'ordre naturel de la création, mais sur la grâce d'une communication personnelle de Dieu.

2. L'insuffisance de la justice humaine

La réalisation de la justice humaine idéale dépend de la correspondance entre le droit objectif et la vertu subjective. Cette correspondance dépend à son tour d'une multitude de facteurs dont l'éducation au sens du bien commun et à la liberté est certes l'un des plus importants. Cette éducation fait souvent défaut de nos jours à cause de la culture ambiante qui est dominée par le scepticisme philosophique et le relativisme moral ; dans ce contexte, le sens de la justice comme vertu, c'est-à-dire comme qualité spirituelle de l'être humain, se dégrade en calcul opportuniste au plan personnel et en calcul démagogique au plan social et politique. Le résultat est une baisse générale des conditions favorables à l'épanouissement des libertés personnelle et collective. Car l'application juste des lois ne peut s'exercer harmonieusement qu'à partir de valeurs objectives partagées par les membres d'une société. Là où ce consensus fait défaut, la manière de vivre selon la justice et l'administration de la justice légale deviennent des idéaux plus ou moins évanescents et le maintien de la paix sociale requiert un usage accru de la force policière.

Une autre limite de la justice humaine vient du soi-disant réalisme politique qui doit répondre aux exigences du pluralisme et de la tolérance. « De larges couches de l'opinion publique, écrit Jean-

6. Thomas d'Aquin, IIa-IIae, qu. 81, a.4.

7. *Ib.*, qu. 81, a. 6.

La Justice de l'Alliance

Paul II, justifient certains crimes contre la vie au nom des droits de la liberté individuelle, et, à partir de ce présupposé, elles prétendent avoir non seulement l'impunité, mais même l'autorisation de la part de l'État, afin de les pratiquer dans une liberté absolue et, plus encore, avec l'intervention gratuite des services de santé»⁸. Les pratiques généralisées de l'avortement et de l'euthanasie suscitent de graves préoccupations face à l'influence grandissante d'une « culture de mort » qui révèle un grave effondrement moral. Aux yeux de l'Église, le développement d'une justice légale sans autre fondement que le consensus toujours provisoire des groupes sociaux et politiques, risque de compromettre à long terme, non seulement la justice et la paix des sociétés et des nations, mais le sens de l'homme et de sa liberté.

Le divorce grandissant qui s'instaure entre la valeur morale des lois et leur valeur juridique universelle entraîne une confusion du sens moral, qui demeure lié quoiqu'on en dise, à l'influence pédagogique des lois sur la formation de la conscience civique et morale des citoyens. Il reste à ces derniers le recours à l'objection de conscience, mais l'existence même de la loi et ses conditions d'application rend ce recours difficile, onéreux et souvent lourd de conséquences. Le divorce de la justice éthique et de la justice légale favorise par conséquent le scepticisme quant au fondement du droit et la désobéissance civile face à l'immoralité des lois. Au bout du compte, ce sont les groupes de pression qui font la loi, en imposant aux parlements des nations l'intérêt particulier de leurs propres causes.

En ce contexte relativiste, l'administration de la justice, bien que fondée en principe sur la séparation des pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif, subit plus facilement la pression des puissances de ce monde, qui contrôlent de façon plus ou moins subtile et efficace la politique, l'économie et l'opinion publique. Le cinéma se fait parfois l'écho de ce problème de société, quand il n'est pas carrément utilisé au service de l'une ou l'autre idéologie. Dans le domaine judiciaire, les juges qui doivent rendre justice aux individus, se trouvent souvent confrontés à un système très complexe de procédures juridiques, qui peuvent empêcher en certains cas l'application juste

8. Jean-Paul II, *Évangile de la Vie. Lettre encyclique « Evangelium Vitae » sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine*, 4.

LA JUSTICE _____ **Marc Ouellet**

des lois. S'ils n'ont pas un sens profond de la rectitude morale et du bien commun, ils sont exposés à manquer à la justice, par le formalisme de la procédure. Cette situation paradoxale entre pour une bonne part dans la crise générale de crédibilité dont souffrent les institutions publiques en général et l'administration de la justice en particulier.

Au fond, l'injustice grandissante qu'on observe dans la manière de vivre des individus et des sociétés dépend d'une baisse de conviction fondamentale sur l'existence du bien commun et sur les moyens de l'atteindre; on dispose seulement d'un pluralisme de principe, apparemment démocratique, qui est incapable de fonder l'ordre juridique. Or l'homme, en mal de justice, n'a pas seulement besoin d'éducation à la liberté, de vertu éprouvée et de vérité, mais tout simplement de rédemption.

II. Justice et Rédemption dans l'Écriture

1. La notion biblique de justice

La tradition juive conserve dans les Écritures de l'Ancienne Alliance une notion particulière de la justice qui dépasse la conception rationnelle d'Aristote. La particularité de cette notion biblique tient au mystère de l'Alliance qui engage la justice de Dieu dans les rapports privilégiés qu'Il entretient avec son peuple. Cette notion diffère de toute autre sagesse humaine du fait qu'elle suppose un rapport d'élection unilatérale du peuple par Dieu, assorti d'obligations bilatérales entre Dieu et son peuple. La justice biblique est donc *un concept interpersonnel*⁹, qui établit un droit et une obéissance religieuse au cœur de la vie sociale et politique d'Israël. Le Dieu d'Israël juge son peuple et lui rend justice en réclamant de son partenaire une réponse conforme aux stipulations de l'Alliance. Sa justice signifie qu'il agit suivant les normes et les exigences définies par sa propre nature. Or, celle-ci ne doit pas être considérée d'une manière abstraite, mais d'une manière concrète

9. Cf. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I: *Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève, 1963, p. 320-331.

La Justice de l'Alliance

dans le cadre des relations très spéciales qu'Il a nouées avec son peuple élu. « Son œuvre est parfaite car toutes ses voies sont justice ; c'est un Dieu fidèle et sans iniquité, il est rectitude et justice » (*Deutéronome 32,4*).

La justice de Dieu désigne donc, dans le cadre de l'Ancienne Alliance, son agir qui châtie les ennemis ou les pécheurs du peuple élu, dans la mesure où ceux-ci entravent la réalisation de son dessein. À cet aspect pénal s'ajoute un aspect connexe mais plus important : Yahvé est le défenseur d'Israël, le défenseur du droit de son peuple et des opprimés. Il est juste parce qu'il assiste les indigents qui réclament leur droit (*Deutéronome 10,17*; *Psaumes 72,2*; *143,1*). La justice de Dieu s'élargit progressivement en ce sens, au point de devenir synonyme d'action rédemptrice de Dieu. Comme cette action salutaire de Dieu est la conséquence de sa fidélité à l'alliance, la notion de justice de Dieu acquiert finalement la nuance de la fidélité de Dieu (*Isaïe 42,21*; *Néhémie 9,7*), qui rend l'homme conforme à ses desseins

Du point de vue anthropologique, on comprend mieux la notion vétérotestamentaire de justice si on l'identifie avec notre idée de la sainteté et de la droiture. David est juste parce qu'il épargne Saül (*I Samuel 24,18*); opprimer le prochain, c'est fouler aux pieds la justice (*Amos 5,7*; *Isaïe 28,2*). L'Ancien Testament oppose la justice au péché, à l'injustice, à la méchanceté; est juste celui qui répond à la norme divine, par conséquent celui qui est droit et sans péché (*Genèse 18,23*; *I Rois 8,32*). Être juste c'est avant tout agir conformément à la volonté de Dieu (*Genèse 6,9*; *Ézéchiel 14,20*). Cette attitude fondamentale se traduit dans tous les aspects de la vie quotidienne des Israélites, par la justice au sens strict (*Deutéronome 24,13*), en particulier dans l'exercice de la fonction de juge (*Amos 6,12*). Après l'exil, l'observance de la loi de Moïse joue un rôle de plus en plus important dans la définition de la justice, à mesure que la Loi commence à dominer toute la vie religieuse du peuple. Mais alors que l'auteur du *Psaume 119* exprime une longue prière à Dieu pour demander les grâces de lumière et de force pour observer la loi, les rabbins s'appuient presque exclusivement sur leurs propres forces en ce domaine.

Dans le Nouveau Testament, la conception de la justice en l'homme prolonge celle de l'Ancien Testament : les patriarches, les hommes pieux, les prophètes sont appelés justes. Mais le Nouveau Testament parle aussi d'une justice nouvelle, plus haute

LA JUSTICE _____ **Marc Ouellet**

(*Ephésiens* 4,24 ; 6,14 ; *Philippiens* 1,11), qui doit dépasser la justice des pharisiens (*Matthieu* 5,6) ; elle consiste surtout en une attitude intérieure (*Matthieu* 6,1) de religion authentique, qui est un don de Dieu (*Matthieu* 5,6) et dont on ne peut se glorifier soi-même. En recevant le baptême de Jean-Baptiste, Jésus accomplit toute justice, en réalisant d'une manière transcendante (*Matthieu* 3,13-17) la justice de l'Ancienne Alliance. Pratiquer la justice à sa suite, dans l'économie chrétienne, est un fruit de la naissance d'en haut (*Jean* 3,5), c'est-à-dire de la grâce de Dieu ; c'est une attitude qui est étroitement liée à la pratique de la charité. En somme, dans la Nouvelle Alliance, ce qui commande tout, c'est la justice offerte gratuitement à tous les hommes, moyennant la foi au Christ Rédempteur ; c'est à cet aspect de la justification par la grâce que s'intéresse principalement saint Paul dans les *Épîtres aux Galates et aux Romains*. Quant à la justice de l'homme, elle est la réponse d'amour que les disciples de Jésus doivent donner à Celui qui les a aimés gratuitement. Et cette réponse ne saurait être codifiée, elle est à la mesure de Celui qui a aimé jusqu'à la mort et la mort de la Croix.

« Le message biblique sur la justice offre un double aspect. En raison du jugement divin qui s'exerce au cours de l'histoire, l'homme doit "faire la justice" ; ce devoir est saisi de façon toujours plus intérieure, aboutissant à une "adoration en esprit et en vérité". Dans la perspective du dessein de salut, l'homme comprend d'autre part qu'il ne peut conquérir cette justice par ses propres œuvres, mais qu'il la reçoit comme un don de la grâce. En définitive, la justice de Dieu ne peut se ramener à l'exercice d'un jugement, elle est avant tout miséricordieuse fidélité à une volonté de salut ; elle crée en l'homme la justice qu'elle exige de lui. ¹⁰ »

2. « *C'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice* » (*Matthieu* 3,15)

Ce passage de l'Évangile de saint Matthieu sert de charnière entre la promulgation du Royaume de Dieu (chapitre 3) et le sermon sur la montagne, nouvelle charte du Royaume (chapitre 5). En se soumettant au rite de purification du baptême, Jésus réalise symboli-

10. Albert Descamps, *Justice*, in *Vocabulaire de théologie biblique*, X. L. Dufour, Éd. du Cerf, Paris, 1962, p. 523-524.

La Justice de l'Alliance

quement ce qu'il propose à ses disciples comme une nouvelle justice qui dépasse celle des scribes et des pharisiens. La réponse mystérieuse qu'il donne à Jean-Baptiste concerne l'accomplissement de la justice de l'Ancienne Alliance, justice qui comporte de façon incompréhensible la solidarité du Messie avec le monde pécheur. « Ainsi donc, avant de demander aux hommes ses frères la justice nouvelle qui consistera dans le don filial et total de leur volonté à celle de Dieu, Jésus le premier se soumet héroïquement au vouloir du Père, un vouloir qui inclut les ignominies et les souffrances du Calvaire. ¹¹ »

Un tel accomplissement comporte la réalisation du dessein divin de l'Alliance à travers le destin du Serviteur souffrant, ce Juste qui « justifiera les multitudes en s'accablant lui-même de leurs fautes » (*Isaïe* 53, 11). Cette profonde solidarité du Messie avec les pécheurs trouve son écho dans la première théologie de la justice de la Nouvelle Alliance, dont témoignent les textes de saint Paul et de saint Jean. « Jésus-Christ, le Juste, est la victime d'expiation pour nos péchés et non seulement pour les nôtres mais pour ceux du monde entier » (*I Jean* 2,2); « Celui qui n'avait pas connu le péché, Il l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » (*2 Corinthiens* 5, 21); « Dieu a tant aimé le monde qu'il a livré son fils unique » (*Jean* 3, 16). L'interprétation de ces textes très forts du Nouveau Testament décide de la conception chrétienne de l'Alliance et du salut. On ne peut opter pour un salut par la pure miséricorde au détriment de la justice, car l'enjeu de ce rapport est l'unité des deux Testaments et la réalité profonde de l'Alliance, qui implique une réponse de l'homme à l'acte de salut divin.

Le texte de la seconde *Épître aux Corinthiens* cité plus haut affirme que le Christ a été fait péché pour nous, afin d'opérer par sa passion et sa mort la justification des multitudes. Si cette souffrance rédemptrice du Christ est interprétée comme la révélation unilatérale de l'amour infini de Dieu pour l'humanité pécheresse, en rejetant toute notion d'expiation pour l'injustice du péché, cet amour miséricordieux apparaît alors sans exigence de contrepartie, ce qui vide l'Alliance de sa dimension nuptiale, fortement soulignée dans l'un et l'autre Testaments. La passion rédemptrice du Christ est un

11. A. Feuillet, « *Le Sermon sur la Montagne. Les deux aspects de la justice* », *Communio*, n° III, 2, mars 1978, 10.

LA JUSTICE _____ **Marc Ouellet**

mystère d'amour sans aucun doute, mais un mystère d'Alliance, dans lequel le Christ assume et expie l'offense faite à Dieu par l'injustice humaine. La glorification du Christ signifie que sa mort expiatrice a satisfait aux exigences de la juste réconciliation et du pardon miséricordieux. En effet, le mystère de la Résurrection confirme et certifie que la réponse d'amour rédempteur qui monte du Fils crucifié, *pro nobis*, a accompli toute justice en consommant la fidélité de Dieu et de l'Homme à l'Alliance. À partir de cet événement eschatologique, la prière du *Psaume* 84 est vraiment exaucée : « Amour et Vérité se rencontrent, Justice et Paix s'embrassent. »

La raison profonde de cette intime connexion est la prise au sérieux, par le Dieu de l'Alliance, du partenaire humain, avec sa liberté irréductible et le poids tragique de son péché. Toute relativisation de la justice dans l'événement de la rédemption réduit la dramatique des libertés entre Dieu et sa créature et menace par conséquent la vérité de l'Alliance. C'est ce que n'ignorait pas saint Anselme, dont on a souvent mal compris la dialectique de la justice et de la miséricorde qui traverse le *Cur Deus Homo*. Pour maintenir cette vérité, point n'est besoin de tomber dans l'excès luthérien de la justice divine qui condamne le Christ à l'enfer comme le damné à la place des pécheurs. Le Christ est tout le contraire d'un damné, même et surtout quand il éprouve la dérélition de la Croix et de l'Enfer. Il est alors au plus haut point le Fils obéissant qui porte le destin de tous et qui répond pour tous depuis les profondeurs de l'abîme, à l'Amour juste et miséricordieux du Père. Le message central de la théologie d'Urs von Balthasar est précisément de montrer que la justice de l'Alliance, toute pétrie de miséricorde, opère une reprise et une rédemption de l'injustice du péché par l'intérieur (*Unterfassung*) ; car la vérité du rapport d'amour avec Dieu est fondée sur la vérité de l'injustice intégralement prise au sérieux, assumée, expiée et transfigurée par la puissance de l'amour trinitaire ¹².

12. Cf. Hans Urs von Balthasar, *La Dramatique divine. III. L'Action*, Culture et Vérité, Namur, 1990, p. 293-393. L'objection selon laquelle le point de vue de la justice donne une idée monstrueuse du Père est réfutée par la mise en lumière de la décision « trinitaire » de sauver le monde par la Croix. Ce n'est pas le Père qui impose au Fils le poids d'une expiation infinie de l'offense, c'est le Dieu trinitaire qui, dans l'unité de ses relations d'amour, prend charge de l'injustice du péché à l'intérieur d'une véritable Alliance d'Amour et de Miséricorde.

La Justice de l'Alliance

Qui refuse ou édulcore cette vérité sape à la base l'engagement chrétien pour la justice car il en fait un pur moralisme sans dimension théologique. Qui se laisse instruire par la théologie des saints, rencontre partout l'équilibre délicat de la justice divine et de sa miséricorde à l'égard des pécheurs, dont le poète Charles Péguy a donné une version inoubliable dans sa merveilleuse rapsodie du Notre Père du *Mystère des saints Innocents*.

III. La Justice de l'Alliance et la mission chrétienne

1. Justice et charité

Quelles conséquences doit en tirer le chrétien qui s'engage pour la justice de la Nouvelle Alliance ? L'action de Jésus et surtout sa passion ont transformé la justice humaine en justice d'amour et de fidélité fondée sur la grâce de Dieu. La nouvelle justice qu'il commande à ses disciples récuse l'observance purement extérieure de rites religieux et exige une conversion du cœur, qui épouse l'esprit et l'éthique des béatitudes. La justice – fidélité des disciples de Jésus est donc fondamentalement filiale et fraternelle, à la manière du Maître qui fait participer les siens à son propre don. En lui, justice et charité sont unies indissolublement : « Ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens c'est à moi que vous l'avez fait. » Une telle consigne reflète parfaitement l'identification opérée par le mystère de la Croix et célébrée dans l'Eucharistie : l'humanité réelle est le Corps du Christ, constitué par son acte rédempteur. En conséquence, les actes de charité, de justice ou d'injustice de ses membres, le touchent personnellement. Ils n'ont pas seulement une portée morale donnant droit à une juste réprobation ou récompense ; ces actes ont une dimension théologique quant à leur objet, le Corps du Christ, et quant à leur sujet, un fils de Dieu qui, par la puissance de l'Esprit Saint, participe de l'existence personnelle du Fils unique.

« Si quelqu'un est dans le Christ, affirme saint Paul, c'est une création nouvelle : l'être ancien a disparu, un être nouveau est là » (2 *Corinthiens* 5,17). La conséquence de l'adhésion à la personne de Jésus, est la participation au mystère de l'Église, une communauté d'être, d'agir et de pâtir avec lui qui inaugure en ce monde l'avènement du Royaume. D'où la qualité particulière de l'activité humaine des disciples et de leurs engagements pour la justice car, par

LA JUSTICE _____ **Marc Ouellet**

l'Amour du Christ qui s'exprime en son corps, ils sont transformés de l'intérieur et deviennent ses collaborateurs. Ils deviennent non seulement des imitateurs de la vertu du Christ, mais des partenaires de l'Alliance inclus dans son action ; ils sont de véritables acteurs dans le théodrame de l'histoire. Il s'ensuit aussi que la justice pratiquée par les disciples change de statut, car le sujet qui la pratique est transformé par le Christ, sanctifié par l'Esprit Saint et mû par la charité. Cela se révèle à la manière d'agir et de pâtir du citoyen chrétien qui, par l'éthique des béatitudes, révèle la dignité christique de tout homme et de toute femme. Sa manière de traiter chaque personne laisse en effet transparaître le Christ, présent dans son Corps et venant à la rencontre de tout homme. Le chrétien devient ainsi, au plan personnel, social ou politique, une médiation privilégiée de l'annonce de l'Évangile.

Le chrétien qui vit « dans le Christ » ne peut donc pas se laver les mains de l'injustice du monde et se réfugier dans le domaine du pur religieux. S'il est vrai qu'à une époque encore récente, certains chrétiens étaient tentés d'entrer en politique comme on entre en religion, la tentation qui guette les nouvelles générations est de séparer l'Espérance du Royaume, du combat concret pour la justice dans le monde. Or, s'il faut maintenir la distinction des ordres de justice, il est interdit au chrétien de désert son poste de témoin de la vérité du Christ dans le monde. « Simplement mais rigoureusement, écrit Claude Bruaire, le caractère épiphanique de la venue de Dieu, de sa Parole faite chair dans l'histoire, interdit de tenir la vérité captive. Celle-ci doit s'éprouver par les questions communes, s'éprouver à la raison commune.¹³ » La parole même de Jésus demandant de « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », indique que son message de foi concerne aussi les engagements sociaux et les décisions politiques de ses disciples.

2. Le combat pour la dignité de la personne

La problématique de la justice que nous avons analysée plus haut et la « justice de l'Alliance » dont nous venons de parler convergent vers deux conséquences pour la mission chrétienne à l'aube du troisième millénaire. D'une part, face à la perte du sens de Dieu et de

13. C. Bruaire, « *La justice et le droit* », *Communio*, n° III, 2 mars 1978, 3.

La Justice de l'Alliance

l'homme, qui sous-tend le divorce du droit et de la justice, les disciples du Christ sont appelés à rendre témoignage de la dignité inviolable de chaque personne humaine, quelle que soit par ailleurs l'importance de son rôle dans la société. Le message de l'Église à ce sujet s'affirme prophétiquement contre les tentatives de contrôle abusif des individus et des peuples par les organisations internationales et les États les plus puissants de la terre.

D'autre part, face à la dictature du marché et du consumérisme, le témoignage chrétien relativise l'importance des biens matériels au profit des biens spirituels qui garantissent l'épanouissement de la vocation humaine à la liberté. Cette primauté du spirituel inspire le choix des priorités et la manière de proposer une culture de la justice. À ce chapitre, Jean-Paul II enseigne aussi avec force que la liberté religieuse est la pierre angulaire d'une doctrine cohérente des droits de l'homme. Car la liberté religieuse touche à la fibre la plus intime du sens humain de la justice ; elle exprime le devoir de la créature de rendre justice à Dieu, de le reconnaître publiquement comme le Créateur et le Maître de l'univers. Une telle liberté ne peut pas être socialement ou politiquement confinée à la sphère du privé. Ce serait violer l'un des droits les plus fondamentaux et mutiler l'homme en ce qu'il a de plus profond et de plus ouvert à l'enrichissement mutuel des personnes. C'est pourquoi les chrétiens de ce temps ne peuvent pas cacher leur identité sur la scène publique au nom d'un pluralisme de principe qui nivelle toutes les différences religieuses ou confessionnelles. Ils ont le droit et le devoir de s'exprimer par des institutions et des œuvres culturelles qui témoignent de leur foi à l'engagement de Dieu dans l'histoire.

Par ailleurs, la relativisation des biens matériels va de pair avec l'affirmation de la destination universelle des biens de la planète ; ce qui comporte l'exigence de compenser la juste inégalité des talents et des mérites, et l'injuste exploitation de l'homme par l'homme, par une distribution plus équitable des biens à ceux qui en sont plus naturellement dépourvus. Le combat pour la justice sociale au sens de justice distributive conserve donc toute son importance, mais en étant fondé christologiquement, et non pas sur une fausse anthropologie plus ou moins collectiviste. De plus, ce combat est confirmé par la priorité encore plus urgente, parce que plus fondamentale et malheureusement moins consciente, du combat pour le respect de la dignité de la personne en son droit inviolable à la vie. Le message de l'encyclique *Evangelium Vitae* est de proposer une « culture de

LA JUSTICE _____ **Marc Ouellet**

la vie » en réponse à la « culture de mort » qui répand impunément l'injustice de l'homme à la face de Dieu, seul Maître de la vie.

Bref, avec la justice de l'Alliance, on propose une vertu qui va au delà du modèle antique de la vertu qui rend à chacun son dû selon la norme du Bien commun ; on indique davantage que l'idéal moral d'être juste dans l'agir selon une mesure rationnelle du bien voulu pour lui-même ; on inclut certes l'équilibre des mérites et des peines à la lumière du concept biblique de la justice salvifique dans le cadre de l'Alliance. La justice de la Nouvelle Alliance propose un équilibre de vérité et d'amour, de miséricorde et de justice, qui fonde une authentique participation au témoignage du Juste par excellence. Ce témoignage respecte la distinction des ordres et les différentes sphères de compétences et d'activités, mais il mise avant tout sur l'unité d'amour que le Christ a établi entre tous les hommes par son mystère pascal. En somme, la justice de l'Alliance, c'est l'Espérance du Royaume, fondée sur ce mystère, qui oriente les gestes quotidiens et les responsabilités publiques des chrétiens et de tous les hommes vers la parousie définitive du Christ, dans la Gloire du Père, Dieu tout en tous (I *Corinthiens* 15,28).

Marc Ouellet est prêtre du diocèse d'Amos, Québec, Canada. Il est titulaire de la chaire de théologie dogmatique à l'Institut Jean-Paul II pour les études sur le mariage et la famille, Université du Latran, Rome. Il est membre du comité de rédaction de *Communio* Amérique du Nord.

Communio, n° XXV, 5 – septembre-octobre 2000

Bruno BÉTHOUART

Justice pour les travailleurs Le syndicalisme chrétien en Europe

« **T**U n'exploiteras pas le salarié humble et pauvre, qu'il soit d'entre tes frères, ou étranger en résidence chez toi. Chaque jour tu lui donneras son salaire, sans laisser le soleil se coucher sur cette dette, car il est pauvre et il attend impatiemment ce salaire. Ainsi n'en appellera-t-il pas à Yahvé contre toi. Autrement tu serais en faute. » Cet extrait du *Deutéronome* (24, 14) précède et annonce la parole du Christ sur le bonheur de ceux qui « ont faim et soif de justice ». Le combat d'une suite ininterrompue de disciples de Jésus de Nazareth au nom de leur foi est ainsi justifié à l'avance. Des premiers diacres aux prêtres ouvriers, des membres des confréries aux sociétaires de la conférence Saint-Vincent-de-Paul, de certains compagnons aux adhérents des associations professionnelles d'inspiration chrétienne ou non, une longue suite d'expérimentations a ponctué le parcours des croyants en vue d'une plus grande justice sociale. Les syndicalistes chrétiens se sont installés d'une manière originale au sein des évolutions socio-économiques et religieuses de l'Europe occidentale depuis un siècle. La convergence et surtout l'homogénéisation des structures économiques ont facilité leur rapprochement à partir de 1945 sans pour autant faire disparaître la spécificité de chaque combat pour la justice au nom de la doctrine sociale de l'Église. Après s'être interrogé sur l'actualité des principes sociaux chrétiens au regard de la justice dans le monde du travail, le rappel des enjeux de la question sociale et des solutions préconisées par des chrétiens d'Occident depuis le coup de

LA JUSTICE _____ **Bruno Béthouart**

tonnerre de *Rerum novarum* conforté par la parution de *Quadragesimo anno* ne peut faire oublier les spécificités de chaque famille syndicale chrétienne dans son combat contre l'injustice vécue au sein de sa nation.

I. Des principes évangéliques pour une justice sociale contemporaine ?

Le grand débat qui porte sur la recherche d'une organisation et d'un fonctionnement performant des sociétés contemporaines a longtemps ignoré ou refusé de prendre en considération des éléments issus du message évangélique. Le discours marxiste, un temps triomphant dans les milieux ouvriers et dans l'intelligentsia « de gauche » du continent, a séduit par son caractère tranchant et clairement orienté vers le combat anticapitaliste. La faillite récente des derniers grands systèmes collectivistes a remis en cause, à l'exception de quelques pays où le parti communiste reste un élément à prendre en compte, le bien-fondé de ses intuitions. Face au capitalisme triomphant, parfois « sauvage » ou ultra-libéral, un comportement particulier reste possible au nom d'une conception évangélique de l'homme et de sa relation avec l'environnement socio-économique.

Cette approche repose, pour les syndicalistes chrétiens, sur une conception de la personne humaine forte de ses droits inséparables de ses responsabilités¹. L'histoire des dernières années fait clairement apparaître que le seul changement de structure politique ou économique n'aboutit pas automatiquement au bonheur des individus qui composent cette société. De même que « la société de consommation ne rend pas l'homme heureux » selon la formule de Jean-Paul II, la société sans classe rêvée par les stratèges marxistes aboutit à l'échec économique mais surtout à la négation des droits individuels. De plus, le combat pour une véritable politique familiale s'impose aux yeux des centrales chrétiennes, dans une Europe qui ne parvient plus à maintenir son taux de renouvellement des

1. J. Bornard, « Richesse et actualité des principes sociaux chrétiens » *Association internationale pour l'enseignement social chrétien*, n° 5, Louvain-La-Neuve, décembre 1994.

Justice pour les travailleurs

générations. Les syndicalistes d'inspiration chrétienne insistent aussi sur la notion d'entreprise considérée comme une « société de personnes », une communauté, et non une organisation hiérarchique de production ou le théâtre d'une incessante et nécessaire « lutte des classes ». Cette attitude n'est pas justifiée par une conception « réactionnaire » de collaboration des classes, mais par la nécessité d'une telle pratique pour l'efficacité de l'entreprise, où le rendement se développe à mesure de l'implication des personnes dans la gestion et leur participation aux résultats.

Des notions traditionnellement promues par les courants chrétiens comme le principe des corps intermédiaires, celui de la subsidiarité, trouvent un tel écho chez les contemporains qu'ils semblent, notamment pour ce dernier, totalement intégrés dans les données régulatrices des sociétés européennes : « Ils permettent d'éviter aussi bien un centralisme étouffant qu'une déréglementation sauvage. Ils aident à équilibrer les programmes de planification, de décentralisation, de régionalisation et aussi, en matière sociale, la nécessaire politique contractuelle avec le maintien des normes réglementaires générales. ² » Face à l'étatisme systématique, au « trop plein d'État », mais aussi contre la déréglementation absolue au détriment des plus démunis, la priorité accordée à l'action contractuelle permet d'équilibrer les droits des individus, et de mener des négociations dans le cadre d'une réglementation collective. La confrontation entre les points de vue permet d'évaluer à sa juste place la part du social et de l'économique, celle des salaires et celle de l'investissement.

Cette contractualisation des relations sociales, ne se limite pas à renforcer la nécessité du syndicalisme et de la liberté syndicale, elle implique une certaine conception des relations interprofessionnelles. Fondamental pour la justice sociale au sein des entreprises, le droit de grève a été défendu en France dans les années 1947-1951 par des syndicalistes chrétiens au sein du MRP ³. Il permet une confrontation à un moment donné dans le but de débloquer une négociation dans l'impasse, et sa seule menace peut souvent faciliter l'engagement de négociations. Il n'est pas acceptable cependant, aux yeux des syndicalistes d'inspiration chrétienne, de

2. Jean Bornard, *idem*, p. 2.

3. Bruno Béthouart, *Des syndicalistes chrétiens en politique*, Lille, 1999, p. 100-114.

LA JUSTICE _____ **Bruno Béthouart**

tirer parti de ce droit dans des professions disposant de moyens de pression sur les usagers au détriment des plus faibles⁴. Considéré comme « l'ultime recours », le droit de grève, de même que la notion de guerre juste jadis, doit s'appuyer sur des conditions précises : l'utilisation préalable de toutes les possibilités de négociation, la délibération au sein de l'organisation, la mesure proportionnée de l'enjeu et des moyens utilisés, l'information préalable du public sur les motifs du conflit, la sauvegarde de l'outil de travail et des règles de sécurité, le respect de la liberté du travail et le rejet de toute violence. La grève n'est donc pas le seul moyen d'action pour tenter de contourner le refus d'engager une discussion. La médiation s'est développée dans les pays européens : elle peut correspondre à une nécessité pour des salariés dont la situation aléatoire ne permet pas d'envisager l'affrontement frontal tel qu'il se manifeste dans le cadre d'une grève.

Né dans un contexte d'affrontement avec le colosse socialiste en novembre 1980, le mouvement *Solidarnosc* de Lech Walesa a installé définitivement le mot dans le langage de la modernité sociale. Au-delà d'une compréhension saine de la situation des autres, la « solidarité » exige une conscience de l'interdépendance au sein d'un groupe et entre les groupes, elle promeut le partage des fruits de la production avec les plus démunis. La protection sociale, qui représente depuis la Libération en Occident la base du système de redistribution, s'appuie sur cette solidarité, et implique une vigilance pour tenter d'éviter les abus d'individus profitant de l'effort commun. Ce sens du bien de la collectivité doit s'appuyer, selon la doctrine sociale de l'Église, sur la conscience de l'égalité foncière entre les hommes et sur le souci d'éviter toute agressivité systématique pouvant bloquer le dialogue social au sein d'un groupe ou entre des individualités. L'association liberté – responsabilité – solidarité – fraternité est au cœur de la pratique actuelle des syndicalistes d'inspiration chrétienne et correspond à une profonde modernité des relations sociales dans un Occident certes sécularisé, mais de plus en plus attentif à la qualité relationnelle. Ces « valeurs », qui se déclinent aujourd'hui dans une approche empreinte de modernité, s'enra-

4. Jean Bornard, *idem*, p. 11-12. Il évoque la notion de « déontologie de la grève ».

Justice pour les travailleurs

cinent dans le terreau de la Révolution industrielle qui s'installe en Europe au cours du siècle précédent.

II. Les fondements de la justice sociale chez les syndicalistes chrétiens

Les chrétiens sociaux au XIX^e siècle doivent faire face à deux défis qui se dressent devant eux en Europe : l'objection démocratique et l'arrogance du libéralisme. Les grandes révolutions où se sont affirmées les aspirations modernes à la justice et à la liberté se sont déroulées en Occident, de 1789 à 1917. Elles s'inspirent en grande partie du message chrétien : « Il fallut attendre jusqu'au christianisme pour que l'idée de fraternité universelle, laquelle implique l'égalité des droits et l'inviolabilité de la personne, devînt agissante »⁵. Pourtant les idéologies révolutionnaires se sont retournées contre l'une de leurs sources principales, même si Jésus apparaît aux prêtres constitutionnels comme le premier démocrate. La justification définitive vient de Marc Sangnier qui, lors d'un congrès du Sillon en 1906, estime que « le catholicisme est la plus religieuse des religions, c'est-à-dire celle qui développe le mieux l'instinct de dévouement, de solidarité sociale, de responsabilité et de fraternité humaine ». Sa conviction démocratique n'est certes pas partagée par tous les responsables des « syndicats libres » en Europe, mais elle s'appuie sur une conviction qui trouve « dans l'amour du Christ, une force puissante pour réaliser la Démocratie ».

Même si la révolution technique depuis le XVI^e jusqu'au XIX^e siècle s'est développée dans le monde chrétien, le libéralisme qui est à l'origine des progrès plonge ses racines dans l'individualisme, dans l'autonomie de la personne et de ses initiatives. Ce système risque, par son rationalisme, de soumettre l'homme au déterminisme rigide des lois économiques ; surtout, il isole l'un de l'autre, et l'installe dans la misère. Conscient des maux du libéralisme sauvage, Lacordaire rappelle qu'« entre le fort et le faible, c'est la liberté qui opprime et c'est la loi qui affranchit ». Le père Ventura, théatin, ancien disciple de Lamennais, proche du pape Pie IX, espère que

5. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 76.

LA JUSTICE _____ **Bruno Béthouart**

l'Église va rencontrer la démocratie et Frédéric Ozanam, le 10 février 1848 dans *le Correspondant*, demande aux catholiques de se tourner « vers ce peuple qui ne nous connaît pas » en lançant son célèbre appel : « passons aux barbares et suivons Pie IX ». Surnommé « le pape des ouvriers », Léon XIII installe la question sociale au cœur de cette démarche avec l'encyclique *Rerum Novarum* parue en 1891. Utilisée comme référence, ce texte est soumis à différentes interprétations selon les choix personnels. Certains en font un argument pour la restauration intransigeante, d'autres un point de départ vers la démocratie. L'abbé Lemire estime que « en Angleterre, Mgr Manning arrêtant la grève [...], en Amérique, Mgr Gibbons gagnant la cause des Chevaliers du travail, en Allemagne, les prêtres armés avec le peuple contre l'usure juive, en France le curé de Fourmies se jetant entre les baïonnettes des soldats et les poitrines des ouvriers et, par dessus tout, le pape Léon XIII écrivant son immortelle encyclique *Rerum Novarum*, c'est partout l'Église donnant loyalement la main à la démocratie et scellant une alliance qui sera le salut de l'avenir »⁶.

Face à « cette « erreur fondamentale » que représente le libéralisme selon l'abbé Paul Six dans la revue *La démocratie chrétienne*, les catholiques ont développé un intransigeantisme reposant sur le refus de l'individualisme, de la sécularisation-laïcisation et appuyé sur la pensée contre-révolutionnaire, sur les condamnations proférées par Pie IX dans *le Syllabus* ; elle est l'une des deux sources de la démocratie chrétienne en Europe. Une autre veine chrétienne correspond au défi relevé par les catholiques libéraux qui, en Europe et notamment en Belgique, au nom des principes de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, veulent accepter le nouvel état de fait et offrir à l'Église l'assurance d'un respect de ses droits propres au nom de la liberté religieuse. La démocratie chrétienne va rassembler, à l'initiative des écrits pontificaux, notamment ceux de Léon XIII et d'une réflexion des laïcs comme Giuseppe Toniolo, des hommes issus de deux courants correspondant aux deux défis à relever : celui du libéralisme catholique qui insiste sur les libertés notamment religieuses, avec pour conséquence l'accep-

6. J.-M. Mayeur, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, A. Colin, 1980, p. 29. Voir aussi J.-M. Mayeur, *Un prêtre démocrate, l'abbé Lemire, 1853-1928*, Tournai, 1968.

Justice pour les travailleurs

tation du capitalisme libéral et un certain indifférentisme politique, celui du catholicisme intransigeant, qui s'attache à la priorité du souci social.

III. La pratique sociale de la justice chez les syndicalistes chrétiens

Confortés par le *Zentrum* (parti du Centre) qui apparaît en 1870, les ouvriers catholiques de Rhénanie et de Silésie sont encadrés par les syndicats chrétiens et le *Volksverein*. Le syndicaliste Adam Stegerwald, ministre du Travail, partisan d'une orientation modérée, se montre favorable à une ouverture interconfessionnelle qui n'aboutit pas. Malgré leur caractère minoritaire, quelques syndicats chrétiens du textile puis du bois, de la construction, du métal, du diamant, du cuir, se rencontrent au début du siècle : ces délégués viennent de la Belgique, des Pays-Bas, de la région rhénane, d'autres sont issus de l'Autriche, de la Suisse et de l'Italie. Ils cherchent à empêcher une concurrence déloyale entre travailleurs de pays voisins, et veulent éviter une dérégulation des marchés de travail régionaux. Cependant, malgré des déclarations d'intention, aucune action commune n'est alors entreprise à l'exception de la mise en place, annoncée dès août 1908 dans une conférence syndicale chrétienne tenue à Zurich, d'un secrétariat international des syndicats chrétiens. Essentiellement soutenu par la confédération syndicale chrétienne allemande, cet organisme, installé à Cologne, est dirigé par Adam Stegerwald. S'il vise à imposer un modèle d'organisation fédérale dans ses structures, il se refuse à prendre toute forme d'initiative. Il en est de même pour la Commission internationale animée par Johannes Giesberts qui ne parvient pas à impulser une action commune : les méfiances réciproques liées pour chaque nation aux conséquences de la guerre de 1870 interdisent aux syndicalistes tout rapprochement qui offrirait à leurs adversaires socialistes un argumentaire venant s'ajouter à l'accusation de cléricalisme⁷. Face au centralisme des états et des syndicats socialistes sous influence guesdiste ou lassalienne, une conviction commune

7. *Nord social*, n° 73, 9 mars 1924, archives CFTC Lens, conférence de Charlemagne Broutin sur « L'internationale syndicale chrétienne ».

LA JUSTICE _____ **Bruno Béthouart**

rassemble ces syndicats : la nécessité de respecter les cultures, les traditions de chaque nation au sein des États impériaux ou nationaux. La guerre agrandit le fossé entre les syndicalistes chrétiens qui prennent le parti de leur pays respectif : Jules Zirnheld en France et Henri Pauwels en Belgique sont prisonniers de guerre, Théo Braun et Adam Stegerwald, ministre du II^e Reich jusqu'en 1918, soutiennent l'effort militaire allemand.

Après le premier conflit mondial, des forces sociales nouvelles apparaissent : la CIL (Confédération italienne des travailleurs) fondée en septembre 1918 regroupe environ 600 000 adhérents. La CFTC qui apparaît en France en 1919, ne compte que 200 000 adhérents à la fin des années vingt alors que les syndicats libres allemands possèdent déjà 800 000 membres avant 1914. Ils offrent aux employés et aux ouvriers chrétiens un lieu de défense de leurs intérêts catégoriels mais aussi peuvent faciliter des engagements politiques dans une formation, partageant leur attachement aux encycliques pontificales. En 1920, à l'initiative des français J. Zirnbeld, G. Tessier, de l'allemand A. Stegerwald, des belges H. Pauwels et A. Cool, de l'italien A. Grandi et du néerlandais J. Serranens, est fondée la CISC (Confédération internationale des syndicats chrétiens)⁸. Elle compte plus de trois millions de syndiqués rassemblés dans des fédérations nationales. Le premier congrès se déroule en juin 1922 à Innsbruck et rassemble des délégués des fédérations nationales. Le caractère minoritaire de cette confédération d'inspiration chrétienne oblige ses membres à faire taire les tendances nationalistes pour forger une unité qui leur permette de se faire entendre dans la Ligue des Nations et l'OIT, où son influence morale dépasse de loin sa représentativité numérique⁹.

La lutte contre la politique des réparations, justifiée par la misère de la population allemande, mais aussi belge et française, amène les responsables syndicalistes chrétiens à en appeler à la reconstruction de l'Europe au nom de la dignité de l'homme et de la charité chrétienne. Le néerlandais Serranens et le belge Henri Pauwels, malgré l'opposition de Jules Zirnheld, sont autorisés à participer à une

8. R. Papini, *L'internationale démocrate-chrétienne 1925-1986*, Paris, 1988, p. 28.

9. P. Pasture, *Réalités et conceptions européennes dans le mouvement syndical chrétien pendant l'entre-deux-guerres*, Louvain, 1996.

Justice pour les travailleurs

conférence qui crée un comité spécial chargé d'étudier la question des réparations. La CISC se montre de plus en plus favorable à l'internationalisme « cette fleur éblouissante du christianisme », qui doit cependant respecter les spécificités nationales, à la différence de l'internationale socialiste. Les réunions internationales, selon Jules Zirnheld, sont les lieux où « le sens de la patrie s'affirme le mieux »¹⁰. L'émergence d'une idée européenne dans les milieux syndicaux chrétiens apparaît donc dans les années vingt. En 1928, à Munich, l'allemand Bernhard Otte succède au suisse Scherrer et devient le président d'une confédération nettement orientée vers un double désir de reconstruction européenne et de coopération internationale. Celle-ci demeure faible avec les pays de l'Europe de l'Est, à cause de la méfiance des syndicalistes de l'ouest devant la collusion entre les forces syndicales, notamment en Hongrie et Pologne, et le parti politique au pouvoir. La CISC réclame une association des ouvriers et employés à la réglementation des conditions de travail, sans pour autant remettre en cause la liberté du marché national et international... Elle dénonce les tentations cartellistes des grandes entreprises et souhaite par la voix de Serrarens, son secrétaire général en 1927, la coopération, qui « pourrait déjà faciliter le trafic international des voyageurs et frayer la voie à l'application du traitement égal des étrangers et des ressortissants de son propre pays ».

Un autre inspirateur du courant chrétien social de l'entre-deux-guerres est don Sturzo. Au nom de sa doctrine, le popularisme, il invite à passer d'un « État centralisateur tendant à limiter et à réglementer toutes forces organiques et toute activité civique et individuelle » à « un État vraiment populaire, qui reconnaisse les limites de son activité civique et respecte les cellules et les organismes naturels – la famille, la profession, la cité, qui s'incline devant les droits de la personne humaine »¹¹. Sur le plan social, don Sturzo insiste sur la nécessité de faire des réformes dans le domaine de l'assistance sociale, de la législation du travail, de la défense de la petite et moyenne propriété, avec un projet de colonisation des latifundia du sud. Il propose la création d'un sénat représentant les

10. J. Zirnheld, *Cinquante années de syndicalisme chrétien*, Spes, 1937, p. 128.

11. M. Vaussard, *Histoire de la démocratie chrétienne, France, Belgique, Italie*, Paris, 1956, p. 245.

LA JUSTICE _____ **Bruno Béthouart**

organismes nationaux, intellectuels, administratifs et syndicaux. La décentralisation lui paraît essentielle à la vie démocratique, avec la création de gouvernements régionaux et une autonomie municipale propre à favoriser l'initiative des citoyens. L'avènement du régime mussolinien et surtout les lois dites fascistissimes de 1926 suppriment la liberté syndicale en Italie. Don Sturzo doit quitter son pays et il mène alors le combat contre les totalitarismes dans le cadre du SIPDIC (Secrétariat international des partis démocratiques d'inspiration chrétienne) qui rassemble à Paris, à côté des démocrates populaires français, de Gaston Tessier de la CFTC, des délégués du Zentrum, de la Ligue des travailleurs chrétiens de Belgique, du parti démocrate chrétien polonais et entretient des rapports avec des forces catholiques sociales d'Autriche, Hollande, Espagne, Suisse, Tchécoslovaquie et Lituanie ¹².

La crise qui survient dans les années trente est, selon les syndicalistes chrétiens, d'ordre politique et moral. Elle provient aussi de l'impérialisme et d'un « nationalisme exagéré » selon Jules Zirnheld, qui, en janvier 1931, entend développer une solidarité européenne appuyée sur un axe franco-allemand. Au nom du pluralisme syndical, les responsables s'opposent à toute forme de fascisme, y compris d'inspiration catholique, comme le « cléricofascisme » autrichien. Une lutte acérée oppose, lors des conférences internationales du travail, les délégués sociaux-chrétiens aux ouvriers fascistes dans l'obtention des mandats. Sans être inféodés à l'Église catholique, au sein de laquelle des forces combattent le syndicalisme chrétien, et encore moins aux églises protestantes, qui n'ont jamais favorisé le syndicalisme confessionnel, les responsables de la CISC se situent, sans l'exprimer clairement, dans une tradition chrétienne où émergent les principes de subsidiarité et de fédéralisme.

Durant la Seconde Guerre mondiale, les forces syndicales chrétiennes s'engagent dans la résistance. Dans l'est de l'Allemagne, au sein d'un bloc antifasciste qui s'affiche à la Libération, émerge la personnalité du syndicaliste Jakob Kaiser qui souhaite l'avènement d'un « socialisme chrétien ». Ce projet rejoint les réflexions de Karl Arnold, ancien secrétaire des syndicats chrétiens, favorable à une sorte de travaillisme, véritable alternative à la menace communiste. En Bavière, Adam Stegerwald souhaite, en vain, comme dans les

12. R. Papini, *op. cit.*, p. 32-36.

Justice pour les travailleurs

autres régions, un regroupement politique à caractère interconfessionnel. Au Bénélux, le PSC (Parti social Chrétien) de Paul Van Zeeland réformiste modéré, et son programme de Noël en 1945, sont soutenus par les syndicats chrétiens, et le *Boerenbond*. En France, les syndicalistes chrétiens, autour de Gaston Tessier, s'opposent à la Charte du travail de Vichy, s'investissent dans des mouvements de résistance tels que Témoignage chrétien ou l'OCM, et sont présents à l'assemblée consultative d'Alger au titre de la CFTC en la personne de Jules Catoire, Marcel Poimboeuf, Maurice Guérin, André Paillieux.

Avec plus de 400 000 membres en 1945 et plus de 25 % des voix aux premières élections à la Sécurité sociale, la CFTC dispose d'un relais important au plan politique. Des députés républicains populaires venus des milieux syndicaux chrétiens représentent une quarantaine de députés sur 150 au sein du MRP (Mouvement républicain populaire) à la Libération. Ils participent à la mise en place d'organismes de protection sociale tels que la Sécurité sociale. Ils insistent sur la dimension familiale avec Robert Prigent devenu ministre de la Population et de la Santé publique dans le gouvernement du général de Gaulle, et détiennent un quasi-monopole au ministère du Travail et de la Sécurité sociale avec Paul Bacon, jociste et dirigeant de la CFTC en place durant neuf années de 1950 à 1962. Le combat pour la dignité des mineurs est soutenu avec vigueur en France par le dirigeant national de la CFTC, Joseph Sauty, qui ose affronter le général de Gaulle en 1963. À la suite de la création de la CFDT l'année suivante, des militants cédétistes tels que Jacques Delors participent au titre du PS au développement de la communauté européenne économique.

Le reste de l'Europe connaît des systèmes variés. Le syndicalisme chrétien est absent du Royaume Uni où le taux de syndicalisation est de 50 % en 1980 et où les Trade Unions sont liés organiquement au Labour Party. Le Bénélux fait preuve d'originalité avec le système de la pilatisation¹³, qui est adapté aux petits pays, avec une organisation ouvrière à caractère confessionnel, intégrant l'action politique, apostolique et syndicale. En Belgique, la société est institutionnellement

13. E. Lamberts, *Democracy in the European Union Christian (1945-1995)*, Louvain, 1997, p. 264-270, « Les sociétés pilarisées : l'exemple belge », dans G. Cholvy (éd.), *l'Europe, ses dimensions religieuses*, Montpellier, 1998, p. 221-237.

LA JUSTICE _____ **Bruno Béthouart**

fragmentée selon la conception philosophique ou religieuse. Il existe donc un « pilier », ou segment catholique, avec des organisations sur le plan syndical, religieux, scolaire, social, et politique. Dans les mouvements populaires chrétiens figurent les agriculteurs avec le *Boerenbond*, les artisans et les ouvriers rassemblés dans la Ligue démocratique belge avec une forte organisation en Flandre. Après 1945, le système des piliers est renforcé. La tendance à la dépilarisation se manifeste d'abord sur le plan politique. Des membres du mouvement ouvrier chrétien, de l'école catholique votent désormais pour un parti flamand. En Hollande, le pilier catholique est dominé par le clergé alors que les laïcs dominent en Belgique. Depuis les années soixante, une forte dépilarisation s'instaure en lien avec la chute du prestige du clergé hollandais. Une union syndicale catholique et socialiste s'est constituée dans un grand syndicat unitaire hollandais.

Dans les années qui suivent la Seconde Guerre mondiale l'AISC (Association internationale sociale chrétienne) puis la FIMOC (Fédération internationale des mouvements ouvriers chrétiens) incarnent cette volonté de former un mouvement catholique ouvrier international. En Allemagne, pays qui compte 41 % de salariés syndiqués, le syndicat le plus représentatif, le DGB (*Deutscher Gewerkschaftsbund*) proche du SPD regroupe plus de 80 % des effectifs et se refuse à entrer dans un modèle confessionnel. Cependant, le programme d'Ahlen de février 1947 qui structure idéologiquement la CDU est influencé par la *Soziale Marktwirtschaft* (*Économie sociale de marché*). Celle-ci insiste sur la nécessité de faire des réformes de structure sans oublier d'exiger que l'homme soit installé au cœur de tout système économique : « le point de départ de toute l'économie est la reconnaissance de la personnalité ». En Italie, les succès électoraux installant la DCI à 42,4 % en 1958, 38,7 % en 1976 et encore 34,3 % en 1987, sont dus à la mobilisation de l'ensemble des associations catholiques qui a permis de fournir un vivier de cadres issus de l'Action catholique, à la puissante confédération paysanne, *Colditerri*, et au syndicat CISL (*Confederazione Italiana Sindacati Lavoratori*). Guido Gonella, proche d'Alcide De Gasperi lors de la XXII^e Semaine sociale des catholiques italiens à Milan en 1948, justifie le rôle des chrétiens sociaux dans le combat européen par le fait que « le christianisme est le plus puissant ferment de la restauration de l'unité spirituelle de l'Europe : par son caractère universaliste inné, sa puissance de synthèse, par sa capacité à rassembler l'Orient et l'Occident, à résis-

Justice pour les travailleurs

ter aux forces de la division et à faire œuvre d'intégration, à instaurer un véritable esprit de solidarité entre les hommes et les peuples». Cependant, des ouvriers catholiques, dès le début du siècle et à plus forte raison depuis la montée en puissance de la sécularisation, se sont inscrits dans des organisations syndicales nationales attachées à la neutralité et qui se réfèrent à des organismes internationaux partageant ce point de vue. Ils tentent ainsi de mettre en pratique la célèbre distinction offerte par Jacques Maritain à ceux qui veulent agir « en chrétien » plutôt qu'« en tant que chrétien », sans pour autant remettre en cause la validité du combat pour la justice des syndicalistes inspirés par la doctrine sociale de l'Église.

Conclusion

Dès la fin du XIX^e siècle, où apparaissent en Allemagne, puis dans les autres pays d'Europe, des embryons de syndicats « libres », la démarche s'appuie sur deux convictions fortes : le désir de répondre à l'appel de la doctrine sociale chrétienne solennellement consacrée par l'encyclique *Rerum novarum* et la volonté de promouvoir le pluralisme syndical dans une société où le libéralisme peut maltraiter les plus démunis. Après le drame de la Grande Guerre où les choix nationalistes prédominent, les responsables syndicalistes chrétiens tentent de mettre en œuvre durant l'entre-deux-guerres, par le moyen de la CISC, un organisme de promotion de l'idée européenne et de coopération internationale. L'engagement nettement marqué de ces responsables contre les systèmes totalitaires de droite ou de gauche les amène à prendre part aux combats de la résistance et à devenir, au sein de partis démocrates chrétiens, des acteurs de la grande transformation socio-économique en Europe de l'ouest. Après la faillite des systèmes autoritaires – et notamment du régime communiste, dont la chute a été en grande partie provoquée par les syndicalistes chrétiens polonais –, et devant les imperfections du capitalisme libéral, les principes sociaux chrétiens peuvent toujours, à l'aube du troisième millénaire, contribuer à une « organisation politique et sociale qui tend à développer au maximum la conscience de la responsabilité de chacun », selon le vœu de Marc Sangnier.

Bruno Béthouart, né en 1948, marié, cinq enfants. Professeur d'histoire contemporaine à l'Université du Littoral Côte d'Opale. Dernière publication : « *Des syndicalistes chrétiens en politique (1944-1962) de la Libération aux débuts de la V^e République* », Presses universitaires du Septentrion, 1999.

C'est l'année jubilaire...

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

Communio, n° XXV, 5 – septembre-octobre 2000

Jean DUCHESNE

Bienheureux Jacques Fesch ? Une provocation bienvenue

La vie et la mort de Jacques Fesch sont pour la justice une provocation. Fesch est d'abord l'auteur d'un meurtre – crime radical contre la justice la plus élémentaire. Puis il est condamné à mort au terme d'un procès biaisé – donc à son tour victime de la justice des hommes. Enfin, converti en prison, laissant un bouleversant témoignage spirituel, il est actuellement l'objet d'une enquête en vue d'une béatification.

Son biographe, Jean Duchesne, s'interroge ici sur la signification de cette enquête : peut-on, sans contradiction, passer de l'exigence légitime de justice humaine à la gratuité de la justification divine ?

IL y a au moins trois « affaires Jacques Fesch ». D'abord celle du crime et de l'arrestation (fin février 1954), suivie du procès et de l'exécution (plus de trois ans après) de ce jeune « bourgeois » qui, pour se procurer de l'argent afin de partir à l'aventure sur un voilier, attaqua maladroitement un changeur d'or à Paris, tua un policier dans la panique de sa fuite et blessa grièvement un passant qui tentait de le maîtriser. C'était juste après que l'abbé Pierre eut conquis les cœurs en lançant à la radio son appel pour les sans-logis et peu avant l'échec de Dien-Bien-Phu. Mais le « fait divers » ne touche plus désormais que celui qui sait encore s'émouvoir devant une tragédie dont l'histoire comme l'actualité ne peuvent qu'ignorer les douloureux échos. Une coïncidence fournit un indice précoce d'une accumulation de détresses humaines : la guillotine fonctionna

LA JUSTICE _____ **Jean Duchesne**

dans une cour de la Santé le 1^{er} octobre 1957, jour en ce temps-là de la rentrée des classes pour deux petites orphelines pratiquement du même âge : la fille de l'homme dont la tête était tombée à l'aube et celle de sa victime ¹.

Le second émoi se prolongea un peu plus mais disparut (du moins en France) en 1981, avec l'abolition de la peine de mort. Sitôt après le verdict, la condamnation de Jacques Fesch était en effet apparue exorbitante, car la préméditation concernait le « braquage » et non l'assassinat du malheureux agent, abattu d'une seule balle en plein cœur, tirée à travers la poche de son gros manteau par un myope qui n'avait pas ses lunettes et s'était lui-même blessé à la main en frappant le changeur avec la crosse de son arme après avoir par mégarde fait sauter le cran d'arrêt.

Sans parler du scandale du premier magistrat de la Cour d'Assises se laissant offrir à dîner, la veille de la délibération du jury, par René Floriot, flamboyant avocat des parties civiles, le rejet du pourvoi en cassation laisse perplexe : pourquoi avait-on rayé sur le procès-verbal la mention de circonstances atténuantes, qui aurait évité le « châtiment suprême » ? Et le refus par un autre René (Coty) de la grâce présidentielle semble bien n'avoir été dicté que par la raison d'État, à un moment où la Guerre d'Algérie prenait une ampleur inquiétante et où il importait, apparemment « pour l'exemple », que nul ne puisse espérer payer de moins que sa vie le meurtrier d'un représentant de l'ordre.

La troisième commotion est plus récente, mais pourrait bien persister : c'est qu'une enquête ecclésiastique a été ouverte en vue de la béatification de Jacques Fesch. Alors que la procédure avait été lancée en septembre 1987, soit près de quarante ans après l'exécution, l'« affaire » n'a cependant éclaté qu'à la fin de 1993 ² lorsque, dans

1. Autres coïncidences, Jacques Fesch fut condamné le jour de son vingt-septième anniversaire (il était né le 6 avril 1930) et est mort le même jour (1^{er} octobre) que sainte Thérèse de Lisieux.

2. Une quatrième « affaire Fesch » en découla : celle d'un fils naturel, Gérard, fruit d'une liaison fugitive peu avant que tout bascule dans un cauchemar. Avant de mourir, Jacques s'inquiéta de lui et le recommanda aux siens. En 1994, le bruit causé par une éventuelle béatification amena un homme de quarante ans, autrefois abandonné par sa mère traumatisée et placé à l'Assistance publique, à découvrir celui qui est très vraisemblablement son père. Mais comment faire légitimer cette filiation ? Et quelles conséquences en tirer, quand la foi du père demeure étrangère au fils ? Est troublant, de même, le

Bienheureux Jacques Fesch ?

un entretien accordé au *Figaro* juste avant de partir célébrer Noël à Sarajevo, le cardinal Lustiger expliqua pourquoi il souhaitait que l'Église reconnaisse dans cette triste histoire un don de Dieu et une source d'espérance.

Il faut préciser qu'il ne s'agissait aucunement là d'une initiative arbitraire de l'archevêque de Paris. Mais, conformément aux dispositions accompagnant en 1984 la promulgation du nouveau *Code de Droit canonique*, on s'était adressé à lui, comme « ordinaire » du lieu où était mort Jacques Fesch. Le dossier était suffisamment solide pour qu'il soit donné suite à la demande et pour que le cardinal en parle d'abord aux détenus de la Santé dès novembre 1986, puis aux jeunes français venus à Denver pour les Journées mondiales de la Jeunesse en août 1993. C'est d'ailleurs sur cette étonnante référence que le journaliste du *Figaro* souhaitait des précisions.

Une radicalité éclairante

Dans sa prison, Jacques Fesch s'était en effet converti, lentement, douloureusement, par à-coups, avec des illuminations et des grâces, mais aussi des périodes de sécheresse et d'épreuves. Ces transformations intimes ne jouèrent aucun rôle et nul ne tenta d'en tirer argument dans le procès judiciaire ni dans le débat que celui-ci nourrit sur la peine capitale, à part de discrètes allusions au fait que celui qu'on exécutait n'était plus celui qui avait tué.

L'essentiel fut cependant révélé en 1972, avec la publication d'une partie de la correspondance du prisonnier. Elle était présentée par le père carme Augustin-Michel Lemonnier, grâce au travail de sœur Véronique, une religieuse « externe » du même ordre, qui avait rencontré et convaincu la famille. Ce fut *Lumière sur l'échafaud*

destin du moine qui joua un rôle décisif dans la sanctification de Jacques Fesch, auquel celui-ci écrivit les lettres rassemblées dans *Lumière sur l'échafaud* et qui n'a pu rester fidèle à ses vœux. Comment encore ne pas évoquer la séduisante mais étrange personnalité de l'avocat Paul Baudet, en mal de paternité, qui provoqua et accompagna la conversion de celui qu'il défendait ? Comment, surtout, ne pas redouter de réveiller tant de blessures chez les survivants du drame et jusque dans leur descendance ? Les défis semblent se multiplier à l'envi. Il n'est pas interdit d'estimer que les épreuves humaines sont à la mesure de l'enjeu spirituel qui les sous-tend en les exacerbant au lieu de les gommer.

LA JUSTICE _____ **Jean Duchesne**

(Éditions ouvrières). Un second ouvrage, *Cellule 18*, parut en 1980 dans les mêmes conditions chez le même éditeur, que l'audience à vrai dire inattendue trouvée par ces livres conduisit onze ans plus tard à les réunir en un seul volume. Entre-temps était sorti (chez Fayard-Le Sarment en 1989), sous le titre *Dans cinq heures je verrai Jésus*, le journal spirituel tenu par le condamné pendant les deux derniers mois de sa courte vie³.

Entre ce rayonnement posthume, irrécusable mais sans incidence médiatique, et la consécration publique que représente une possible béatification, la différence est énorme. Il n'y a guère de précédent d'un condamné de droit commun ensuite « porté sur les autels ». L'Église n'a jamais donné en modèle un criminel dont nul (et même pas lui-même) ne conteste la culpabilité et qu'il ne saurait donc être question de réhabiliter (même si la peine prononcée contre lui apparaîtrait excessive et liée au contexte de l'époque). Jacques Fesch n'est pas un martyr, puisque ce n'est pas « en haine de la foi » ni pour en avoir témoigné qu'il a été mis à mort⁴.

3. Outre *Lumière sur l'échafaud* (qui rassemble pour l'essentiel les réponses au P. Thomas, cf. note 2), *Cellule 18* (avec des lettres à Mme Polack, sa belle-mère) et *Dans cinq heures je verrai Jésus* (plusieurs fois réédité depuis 1989, de même qu'existent de nombreuses traductions de ces écrits publiés et des livres étrangers sur Jacques Fesch), il faut mentionner dans la bibliographie en français le développement donné par le P. André Manaranche, s.j. à son étude qui introduisait le *Journal spirituel* en un volume intitulé *Jacques Fesch : du non-sens à la tendresse* (Le Sarment-Fayard, 1995), *L'affaire Jacques Fesch de Jean Duchesne et Bernard Gouley* (Éditions de Fallois, 1994) et *Jacques Fesch, le guillotiné de Dieu* de Francisque Oeschger (Éditions du Rocher, 1994).

4. Sur la conscience qu'a Jacques Fesch d'être coupable et donc pas un martyr, voir par exemple *Lumière sur l'échafaud, op. cit.* (éd. 1991), p. 138. Il n'est ainsi pas dans le cas de Jeanne d'Arc, dont la condamnation a pu être cassée vingt-cinq ans après. De même, Jean Huss et Savonarole peuvent être réhabilités. Ils ne sont pas encore béatifiés ni (*a fortiori*) canonisés et Jeanne d'Arc elle-même ne l'a été qu'au début du xx^e siècle. Le seul exemple d'un meurtrier reconnu saint remonte à un passé « barbare » ; Sigismond, un des derniers rois burgondes, avait fait assassiner son propre fils, s'en repentit et se retira dans un couvent où les Francs vinrent l'éliminer. Les moines firent constater des miracles sur sa tombe et encouragèrent un culte. C'est une légende qu'utilise Pirandello dans *La volupté de l'honneur*, où un père « de complaisance » choisit ironiquement ce prénom pour le fils auquel il doit donner son nom contre un peu d'argent.

Bienheureux Jacques Fesch ?

Souhaiter sa béatification est-il alors une provocation ? Il faut sans hésiter répondre : oui, bien sûr. Mais pour aiguïser le regard et non pour le plaisir de piquer. Et ce n'est pas là plus un défi que la promesse de Jésus au « bon larron » crucifié à côté de lui : « Amen, je te le dis, aujourd'hui même tu seras avec moi au paradis » (*Luc 23, 43*).

Jacques Fesch est, à l'évidence, un cas extrême, où les grâces reçues ne débouchent sur l'accomplissement de son vivant d'aucune « bonne œuvre » qui pourrait en quelque sorte compenser, effacer ou faire pardonner les graves errements antérieurs à la conversion.

Quelle action aurait-il pu entreprendre depuis sa cellule de condamné à mort ? Il n'a pas voulu ni prévu l'impact de ses écrits. C'est pourtant là, précisément que son exemple est extraordinairement éclairant. Cette influence posthume rappelle en effet que, lorsque l'Église reconnaît « l'héroïcité des vertus » d'un saint, elle ne célèbre pas des mérites humainement personnels, mais bel et bien le fait que les dons de Dieu permettent à un individu d'agir plus et mieux qu'il n'en aurait été capable s'il était resté livré à lui-même, prisonnier de la pauvreté de ses moyens « naturels ». En l'occurrence, le rayonnement de Jacques Fesch à travers ses textes publiés manifeste on ne peut plus clairement que l'initiative de la sanctification n'appartient qu'à Dieu et que l'effort humain pour y répondre relève bien moins de l'acharnement inventif que d'une disponibilité qui n'a pourtant rien d'une passivité.

Ce que l'on peut nommer « justification » en langage théologique, c'est-à-dire que Jacques Fesch ait été rendu « juste » aux yeux de Dieu (ce qui ne l'innocente en aucune façon du mal qu'il a fait), ne suffirait sans doute pas à ce qu'il soit envisagé de le proclamer « bienheureux ». Sans doute beaucoup d'autres ont-ils connu *in extremis* une telle transformation, restée secrète ou indiscernable avant la fin des temps. Ce qui fonde la perspective d'une reconnaissance « officielle », ce sont plutôt les fruits spirituels qu'il a portés sans l'avoir cherché, en s'en remettant entièrement à Dieu, qui se sert donc de lui pour reconforter des prisonniers, des exclus, des « paumés » dans le monde entier. Cette « béatitude » peut prendre un caractère institutionnel et public parce qu'elle est littéralement contagieuse et participe à la mission d'évangélisation qui est celle de toute l'Église.

Il n'y a cependant pas que la diffusion du message. Car le contenu n'est pas moins décisif, et le destin de Jacques Fesch l'exprime dans toute sa radicalité : c'est que Dieu n'abandonne pas le pécheur, si bas qu'il soit humainement tombé. La peine de mort représente

LA JUSTICE _____ **Jean Duchesne**

l'exclusion maximale, le rejet le plus irréversible que peut infliger une société. La justice miséricordieuse de Dieu n'abolit pas celle des hommes ni la cruauté de ses déficiences ou de ses excès. Mais elle demeure le salut offert même quand il n'y a, selon toute apparence, rigoureusement plus rien à attendre ni parier. Il n'est pas nécessaire de se trouver dans la situation-limite du condamné à mort pour s'ouvrir et espérer, malgré l'adversité, ou si enfermé qu'on se trouve dans la grisaille du quotidien.

La grâce de Dieu vaut mieux que celle du Président

Reste à bien comprendre Jacques Fesch. Ce n'est pas si évident : comment peut-il être persuadé (ou se persuader) qu'il vaut mieux qu'il meure ? Comment peut-il savoir à l'avance que sa grâce sera refusée et en prendre son parti, quoi qu'il lui en coûte ?⁵ Il faut lire et relire ce qu'il écrit dans ses dernières semaines. De ces pages saisissantes, on peut extraire quelques lignes, où il considère son exécution non seulement comme inéluctable, mais encore comme une grâce de Dieu, infiniment préférable à celle du chef de l'État : « Cette injustice terrestre (car c'en est une !) a un prix précieux aux yeux du Seigneur et sera rédemptrice et génératrice de grâces en tant qu'elle sera acceptée volontairement et offerte en réparation. Il ne faut pas lutter contre ce qui a été décidé par Dieu. Les hommes ne sont que des instruments et, si cela paraît obscur pour ceux qui vivent dans le monde, cela ne l'est pas pour celui qui doit participer à cette œuvre de miséricorde. Certes, ce n'est pas drôle et il faut souffrir une épreuve bien pénible, mais avec l'épreuve viennent les grâces et alors la tristesse se change en joie. ⁶ »

5. À son avocat qui va voir le président Coty, Jacques Fesch écrit : « *Faites tout ce que vous avez à faire, parce que, sans cela, vous vous feriez des reproches. Mais, si ma grâce était acceptée, j'en serais profondément troublé, car, à deux reprises, Dieu m'a fait comprendre que je recevais les grâces de ma mort.* À l'assistante sociale, il déclare : « *Ne me parlez pas d'une grâce, parce que je suis maintenant prêt à mourir et je suis incapable de passer vingt ans dans une prison normale. Je me pourrais et je veux mourir maintenant.* » À sa belle-mère il avoue même : « *En cas de grâce, je serais tellement troublé que je risquerais de perdre la foi* » (in André Manaranche, *op. cit.*, p. 208-209).

6. Lettre à Mme Polack du 6 août 1957, *Lumière sur l'échafaud, suivi de Cellule 18, op. cit.*, p. 237.

Bienheureux Jacques Fesch ?

En un sens, tout le paradoxe est là. Bien qu'il se sache coupable, ne le nie pas et ait publiquement présenté, à l'issue de son procès, lorsqu'on lui rend la parole pour la dernière fois, des excuses et des regrets émus, dont rien ne permet de contester la sincérité, à la mère du policier qu'il a tué, Jacques Fesch a conscience que la peine qu'il va subir n'est pas proportionnée à son crime. Ce dérapage de la justice, pour des motifs étrangers à son cas (le contexte, la redoutable efficacité de M^e Floriot, etc.), est pour lui libératrice, et moins curieusement qu'il peut sembler de prime abord.

L'iniquité dont il est victime lui permet en effet de s'apercevoir qu'il peut être assimilé au Christ⁷ l'Innocent condamné, et que si Dieu « veut » qu'il meure, cette volonté est comparable à celle que Jésus accepte et fait sienne au Jardin des Oliviers en donnant sa vie avant même qu'on vienne la lui prendre.

Le condamné sait que le Père des cieux ne souhaite pas plus sa mort qu'il n'a pu désirer celle de son Fils, parce que Dieu voit et fait regarder plus loin. Il vainc et donne de vaincre la contagion du mal en le souffrant sans le transmettre. Le sacrifice consenti restaure la liberté là où elle paraît anéantie, et non seulement celle de la victime immolée, mais encore celle de quiconque s'ouvre assez pour en accueillir le don gratuit et miséricordieux.

L'attitude de Jacques Fesch dans ses ultimes moments est authentiquement « christique » : pas de résistance, pas de cris. Il ressemble à l'agneau d'*Isaïe* 53,7 : « transporté vers l'abattoir, il n'ouvre pas la bouche ». Son courage impressionne tous les témoins, malgré une angoisse qu'il ne cherche pas à dissimuler. Il refuse la cigarette et le verre de rhum, comme Jésus avait repoussé la boisson qu'on lui offrait pour l'étourdir (*Matthieu* 27, 34).

Il ne se prend cependant pas pour le Christ. Il sait qu'il reste faible et faillible. Il s'est efforcé de se préparer et s'est imposé l'ascèse, à première vue bien inutile dans son cas, de renoncer au

7. Dans la nuit précédant son exécution, Jacques Fesch écrit dans son journal (30 septembre 1957) : « Il m'est fait le grand honneur de pouvoir imiter Notre Seigneur Jésus-Christ. On ne me tue pas pour ce que j'ai fait, mais afin de servir d'exemple et par raison d'État ! Cela ressemble un peu à Caïphe proclamant : "Ne comprenez-vous pas qu'il est nécessaire qu'un seul homme meure pour sauver tous les autres ?" » (*Dans cinq heures je verrai Jésus*, op. cit., 4^e édition, 1991, p. 298).

LA JUSTICE _____ **Jean Duchesne**

tabac et au chocolat. Il a peur de craquer au dernier moment : « C'est abominable. J'ai le cœur qui saute dans la poitrine. [...] Sainte Vierge, ayez pitié de moi ! [...] Sainte Vierge à moi ! »⁸.

Pour que sa mort devienne « rédemptrice », il doit lui donner une dimension de « réparation ». Il pense ici au mal qu'il a commis, mais aussi aux fautes qui pèsent sur sa famille et dont son éducation a pâti. La découverte du péché ne l'isole pourtant pas dans une culpabilité sans issue. Non seulement il reçoit de Dieu la grâce de l'expiation, mais encore dans le même mouvement il s'ouvre aux autres dans une relation d'interdépendance qui commence avec son « prochain » et se développe à l'infini.

Il ne fuit donc pas ce monde, sans en rester prisonnier. Il tient ainsi à « régulariser » son mariage en épousant religieusement sa femme par procuration quelques heures avant de mourir, parce qu'il a pris conscience de le lui devoir et pour que leur fille soit son « enfant en Dieu ». Il prie pour la conversion de son père, se réjouit de retrouver « au ciel » sa mère déjà décédée. Il se soucie encore de ses voisins de cellule, avec lesquels il a pu correspondre un peu sans les voir⁹.

Mais il sait également que l'on prie pour lui et il invoque à son secours la cohorte des martyrs et des mystiques. Ce que la doctrine de l'Église appelle la communion des saints est ainsi mis en œuvre et constitue son horizon, à la fois immédiat et sans limite.

*

* *

Les derniers mots du journal sont : « Adieu à tous et que le Seigneur vous bénisse ¹⁰ » Sans doute en cette extrémité Jacques Fesch pensait-il d'abord et légitimement aux siens, à son avocat, à l'aumônier de la prison, à ceux qui l'avaient soutenu et secouru. La grâce qu'il recevait de donner sa vie a néanmoins été bien plus largement par-

8. *Dans cinq heures je verrai Jésus*, op. cit., p. 300.

9. Ce sont Robert (cf. *Lumière sur l'échafaud*, suivi de *Cellule 18*, p. 318) et André qui, durablement marqué par ce témoignage, se convertira (cf. André Manaranche, op. cit., p. 248-252).

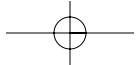
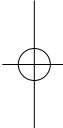
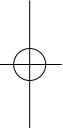
10. *Dans cinq heures je verrai Jésus*, loc. cit., note 8.

Bienheureux Jacques Fesch ?

tagée. La bénédiction qu'il a transmise a été entendue si loin que « tous » peuvent être invités à reconnaître en lui un « *instrument* » de Dieu, un pécheur dont la « *tristesse* » devenue « joie » montre la voie du Salut.

Ce qui devrait choquer n'est pas que son nom puisse à son tour être béni, mais que puisse être ignoré le bonheur qui est désormais sien.

Jean Duchesne, né en 1944. ENS de Saint-Cloud, agrégation d'anglais. Professeur de chaire supérieure. Marié, cinq enfants. Cofondateur de l'édition francophone de *Communio*. Dernière publication : *Vingt siècles. Et après ?* coll. « Communio », PUF, Paris, 2000.



Communio, n° XXV, 5 – septembre-octobre 2000

Hélène MACHEFERT

La vertu du plaisir

DANS l’imaginaire contemporain, est vertueuse la personne qui parvient à dominer ses penchants, à contenir ses passions. Plus cette maîtrise de soi est héroïque, plus grand est le mérite, et plus admirable la vertu. Un homme généreux par nature semble moins vertueux qu’une personne ayant durement travaillé sur elle-même pour parvenir à cette fin. Mais n’est-ce pas un faux semblant ?

Une étrange schizophrénie

L’ascèse bouddhiste fascine nos sociétés parce qu’elle présente cet idéal d’une sérénité héroïque. Les moines bouddhistes échappent à la souffrance parce qu’ils se sont détachés des plaisirs : la souffrance accompagne toujours le plaisir, soit parce que nous le désirons, soit parce qu’il nous attache au désir. Être uni à ce que l’on n’aime pas est souffrance, tout comme être séparé de ce que l’on aime, ou ne pas avoir ce que l’on désire – en un mot, les « attachements » sont les sources de la souffrance. Pour sortir du cycle infernal du plaisir et de la souffrance, les moines bouddhistes, par le pouvoir qu’ils acquièrent sur leur corps et leurs désirs, libèrent leur esprit et s’ouvrent ainsi la voie de la sagesse. C’est dans cette force cachée que l’homme révèle sa sublime dignité. – Mais il se pourrait que cette image soit plutôt un rêve du monde occidental que le cœur

LA TEMPÉRANCE _____ **Hélène Machefert**

du bouddhisme véritable. Car il s'agit finalement pour nous du dernier avatar de la morale kantienne : selon Kant, la loi morale exige que nous nous arrachions à nos passions et à nos intérêts sensibles, pour ne suivre que le devoir dicté par la raison¹. La recherche du plaisir n'est qu'une manifestation pathologique qui affecte la saine moralité comme une maladie, car il faut rechercher, non le bonheur, mais la droiture morale, qui nous rend seulement dignes d'être heureux. Ainsi, la domination de notre nature corporelle, de ses élans impétueux, peut être comprise comme une impassibilité. Sous cette forme extrême, la maîtrise de soi n'en apparaît que plus morale.

Mais en même temps, par une étrange schizophrénie, notre société dénigre cette insensibilité et cette continence, au nom d'un culte du plaisir procuré par le bien-être du corps. Elle refuse toute limite imposée au plaisir et la rejette comme la morale d'un autre temps. « Suivons notre nature, écoutons nos penchants ! » L'individu s'est désormais libéré des chaînes d'une morale culpabilisante. Notre société de consommation renforce cette tendance, en lui présentant sans cesse de nouveaux objets de désir et de plaisir – car créer des besoins est la fonction même du marketing et de la publicité. Ainsi, après avoir inventé l'apéritif pour ouvrir l'appétit à ceux qui n'ont pas faim, nous avons inventé les biscuits salés, pour augmenter l'envie de boire de ceux qui n'ont pas soif. Comme le montrent ces exemples, nous ne cessons d'amplifier nos besoins naturels de façon artificielle, la satisfaction des désirs provoquant une jouissance d'autant plus intense que le désir a été plus grand. Et l'on ne cesse d'analyser les facteurs physiques, chimiques, sociologiques, qui entraînent la multiplication des dépendances (en anglais *addictions*) : au tabac, à l'alcool, à la drogue, à la pornographie, aux anti-dépresseurs ou même au chocolat...

On peut objecter au contraire qu'il y a là des tendances naturelles, et que notre société y résiste, épisodiquement par des campagnes de prévention (contre le tabac, l'alcool, la drogue), mais surtout par

1. « Devoir ! (...) Quelle origine est digne de toi (...) ? Ce ne peut être rien de moins que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même (comme partie du monde sensible), ce qui le lie à un ordre de choses que l'entendement seul peut concevoir et qui en même temps commande à tout le monde sensible. » Kant, *Critique de la raison pratique*, 1^{re} partie, livre I, chap. 3, PUF, 1966.

La vertu du plaisir

une culture de la santé et de l'hygiène (le jogging, l'aérobic, etc.). – Certes, la société exige de nous, plus que jamais, des efforts. Mais ceux-ci n'ont de sens que dans la mesure où ils permettent un épanouissement complet de nos tendances. En effet, sans un équilibre hygiénique du corps, tout plaisir serait impossible. Ne nous méprenons donc pas, la lutte acharnée contre le tabac ou contre la prise de poids, est une forme contemporaine d'ascèse, mais qui ne dit pas son nom, et qui dissimule sa propre nature : elle entend non pas donner une signification morale à notre vie, mais être une simple exigence sanitaire. Elle est la condition d'une jouissance corporelle plus intense, car la maladie rend le plaisir impossible. C'est par peur de la maladie, de la souffrance et de la mort, que nos contemporains s'échinent sur des machines à ramer ou des bicyclettes d'appartement. L'objectif est purement physiologique, il s'agit d'éviter la douleur, de pouvoir toujours éprouver du plaisir. Nous retrouvons là une forme de morale épicurienne : il n'y a pas de plaisir sans une certaine ascèse. Mais cette morale hygiéniste est une mystification, car elle est inconsciente d'elle-même, et prétend ne pas être une morale, tout en nous promettant toujours plus de plaisir.

Ainsi, les deux tendances contraires se développent en même temps : – d'une part, le respect pour la domination ascétique de soi-même, – d'autre part la libération recherchée dans les plaisirs, souvent réduits aux plaisirs de la chair. On va même jusqu'à suspecter d'hypocrisie celui qui contient ses désirs, tant il semble impossible à l'homme de se détourner de tant de plaisirs délectables. On reconnaît le cliché médiatique du catholique qui respecte servilement la morale poussiéreuse établie par l'Église, mais qui ne peut que « craquer » à un moment ou à un autre, et qui court se décharger de cette culpabilité dans un confessionnal ! Ce n'est donc pas l'effort de maîtrise de soi que l'on dévalorise, mais la volonté de lui donner un sens éthique. Il semble évident que le bien de l'homme se trouve dans le bien-être, qui nécessite le plaisir du corps. La continence va contre la vie, elle l'étouffe, la réprime, et enlève toute saveur à l'existence.

Or cette contradiction et cette confusion proviennent de l'ignorance du sens véritable de la vertu de tempérance. Entre l'effort athlétique et la recherche frénétique du plaisir, la notion de vertu se perd, elle qu'Aristote appelait « une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en un juste milieu relatif à nous, lequel est rationnellement déterminé » (*Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1107a).

LA TEMPÉRANCE Hélène Machefert

Le vide laissé par une morale du pur devoir aboutit à la contradiction du rapport entre continence et hédonisme, c'est-à-dire à l'impossibilité de penser la vertu de tempérance.

Remarquons tout de suite qu'une partie de la difficulté repose sur un malentendu à propos du terme de « continence ». Nos contemporains entendent le plus souvent par continence l'état de celui qui s'abstient de tout plaisir sexuel. Le terme désigne parfois, par extension, l'abstention de tout plaisir sensible en général. Ainsi, dans leur esprit, il a le même objet que ce que la philosophie morale appelle « tempérance ». Mais en réalité, leur continence est exactement le contraire de la vertu de tempérance. En effet, au sens premier, la continence (*enkrateia*) est précisément le contraire de la vertu. Pour Aristote, le vertueux est un virtuose de l'action bonne. La vertu consiste à faire le bien facilement, et donc à y trouver du plaisir. Le plaisir est essentiel au bonheur, et la vertu n'est pas un sacrifice moral. En revanche, le continent est celui qui réussit à faire les actions bonnes, mais qui se force et qui en souffre. La continence consiste à bien agir extérieurement, tout en ressentant des passions contraires : même si elle conduit aux mêmes actes, ce n'est donc pas une vertu, mais une disposition semblable à la vertu (*Éthique à Nicomaque* VII, 11, 1151 b 34 – 52 a 3). La continence est donc une caricature de vertu, mais ce n'est pas la vertu. – En confondant la vertu de tempérance avec la continence, l'usage contemporain trahit en fait un préjugé : il oublie l'essentiel, à savoir que le vertueux prend du plaisir à la vertu. Le refoulement du plaisir est du côté de l'usage moderne, et non de la vertu.

Le toucher, plaisir fondamental

Pouvons-nous retrouver le plaisir perdu, et redonner un sens à l'ancienne doctrine des vertus ? – Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas définit la vertu comme un *habitus* bon, c'est-à-dire une disposition acquise par la répétition des actes, et qui nous pousse à faire le bien. Elle n'est pas l'acte en lui-même, mais sa source en nous, ce qui nous dispose à agir, et à faire ce qui est au maximum de notre puissance (*Somme de théologie*, I-II, q. 55, a. 3-4). Les différentes vertus, puisqu'elles sont tendues vers une action, se distinguent selon les principes de l'action humaine qu'elles portent à leur perfection. Or l'homme agit au nom du désir ou au nom de la raison.

La vertu du plaisir

Thomas appellera donc vertus intellectuelles celles qui disposent la raison à bien penser, et vertus morales, celles qui disposent les passions à bien désirer et la volonté à bien choisir – ce qui revient à choisir le bien. Mais comment bien diriger les passions ? En les réorientant suivant la mesure donnée par la raison.

Avant même de voir en quoi consistent exactement la tempérance et la continence, nous remarquons d'ores et déjà que la vertu n'implique dans sa définition aucune notion de souffrance. Il est certes difficile d'être vertueux (de bien penser, de bien désirer, de bien choisir), mais cette difficulté et l'effort qu'elle peut demander n'est pas la *raison d'être* de la vertu². « C'est dans le domaine des plaisirs et des peines que réside la vertu morale. En effet, c'est le plaisir qui nous fait accomplir les actions mauvaises, et c'est la peine qui nous fait abstenir des belles actions. Aussi faut-il dès l'enfance avoir été amené, comme dit Platon, à trouver la joie et la peine là où il convient : c'est cela, la véritable éducation » (*Éthique à Nicomaque*, II, 3, 1105 a 9-12.). La vertu est un bon usage *des plaisirs* et des peines, c'est l'art de les faire coïncider respectivement avec ce qui est juste et ce qui est injuste.

Les vertus morales, dont la tempérance est une espèce, concernent le désir. Elles le soumettent à la raison selon une norme, et orientent chaque passion vers un juste milieu – donnant à notre penchant vital une forme juste. Elles sont ainsi les causes de l'action bonne. Or les principales manières de redresser notre appétit en vue de la bonne action, sont appelées vertus principales ou cardinales. Elles exigent en effet une plus grande perfection ; ce sont donc des vertus « dans la parfaite acception du terme »³. Les quatre vertus cardinales se distinguent par leur objet. La première des vertus appartient aux vertus intellectuelles, il s'agit de la prudence, qui oriente notre délibération vers le bon choix. Du côté de l'appétit sensible, la vertu porte sur deux sortes de passions, selon qu'elles sont attirées par le bien et le mal sensible pris absolument (la convoitise) ou « en tant

2. « La vertu (...) a toujours pour objet ce qui est plus difficile », *Éthique à Nicomaque*, II, 3, 1105 a 9, repris par Thomas, *Somme de théologie*, I-II, q. 60, a. 5. La difficulté n'est ni ignorée, ni sous-estimée, mais elle n'est pas ce qui fait le bien.

3. *Somme de théologie*, I-II, q.56, a. 1.

LA TEMPÉRANCE _____ **Hélène Machefert**

qu'il présente un caractère ardu et difficile»⁴ (l'irascible, l'élan qui nous pousse à surmonter l'obstacle). Ainsi, les quatre vertus cardinales forment un tout cohérent : la prudence donne la droite règle, la justice conforme la volonté à cette règle (appétit intellectuel), la force les passions de l'irascible, et la tempérance les passions de la convoitise.

Ainsi, la tempérance est plus qu'une simple modération, ou qu'un tempérament équilibré. Elle porte sur la recherche des biens sensibles et corporels. En eux-mêmes, les plaisirs sensibles ne sont pas opposés à la raison ; au contraire, ils la servent, car c'est en recherchant leur agrément que l'on recherche (sans en avoir toujours conscience) la vraie fin de notre nature. Les plaisirs sont une présentation, un phénomène du bien. Ils accompagnent toujours les actes naturels, car nous éprouvons toujours un plaisir lorsque s'accomplissent les tendances de notre nature. Mais ils peuvent faire obstacle à notre recherche du bien, quand nous nous arrêtons à leur apparence, et quand nous les poursuivons indéfiniment pour eux-mêmes, dans une quête éperdue et vaine, au lieu d'aller jusqu'au bien qu'ils nous présentent. En donnant sens à notre plaisir corporel, la tempérance nous protège donc de la souffrance que suscite l'absence du plaisir quand nous le recherchons pour lui-même (II-II, q. 141, a. 3). En effet, le juste milieu dans le plaisir n'est pas le contraire du plaisir, mais la mesure du plaisir lui-même : l'excès de plaisir se change en douleur (en raison de l'incapacité de notre organisme à le recevoir), et en dessous d'un certain seuil, le plaisir n'est pas perçu. Aristote ajoute que la tempérance a pour objet les plaisirs du toucher et du goût (qui est d'ailleurs une espèce particulière de toucher), car ce sont les plus intenses et ceux qui requièrent donc plus que tout autre une modération. Au contraire, le plaisir de voir et le plaisir d'entendre, qui se déroulent à distance, sans consommation, constituent une joie plus qu'un plaisir.

4. *Somme de théologie*, I-II, q. 23, a. 1. L'âme est mue par deux inclinations : « l'une, par laquelle l'âme est directement inclinée à rechercher ce qui lui convient dans l'ordre sensible, et à fuir ce qui peut lui nuire, et le concupiscible. L'autre, par laquelle l'animal résiste aux attaques des choses qui l'empêchent d'atteindre ce qui convient et lui causent du dommage, est l'irascible », *Somme de théologie*, I, q. 81, a. 2.

La vertu du plaisir

Le plaisir de toucher le monde, et en même temps d'être touché par lui, constitue la trame de toute notre expérience sensible. Ce que la psychanalyse décrit comme une régression infantile est peut-être d'abord une structure fondamentale de l'existence humaine. C'est en cela que notre corps n'est pas un simple outil, mais bien une chair sentante et vivante. Et c'est à ce plaisir qu'il faut donner une forme mesurée, si l'on veut tout simplement le percevoir avec acuité. Si la tempérance a pour objet le plaisir, et si celui-ci se ramène finalement au contact, cette vertu concerne notre existence dans le monde sous une forme fondamentale.

Plus un acte s'avère nécessaire à l'individu, plus le plaisir qui en découle est grand. Par conséquent l'alimentation et la sexualité, qui assurent la conservation de l'individu et celle de l'espèce, sont, parmi les plaisirs du toucher, la source des plus grandes délectations. Mais ce sont les plus difficiles à réfréner, car ils ont une violence proportionnée à la nécessité de leurs actes. Ils tendent à dépasser l'équilibre naturel car ils exigent la possession totale de l'objet délectable : ils sont la jouissance d'un bien présent. Or l'acte de toucher se déroule dans le temps. Le plaisir de manger par exemple n'est éprouvé pleinement que lorsque s'achève la dégustation de l'ensemble du plat. L'appétit est du coup toujours tendu vers ce qui suit, empêchant alors le repos de l'âme et le plaisir parfait. L'appétit convoite des plaisirs toujours plus grands et plus durables. S'ensuit inévitablement une insatisfaction qui nous pousse à reproduire l'acte de jouissance, à la recherche d'une satiété en réalité impossible.

Ni passion de jouir, ni insensibilité

La tempérance concerne les actes les plus naturels et les plus nécessaires. C'est pourquoi cette vertu morale qui, « contre l'assaut [de l'appétit sensible], a pour rôle de défendre le bien de la raison » (q. 141, a. 4, sol. 4) « est particulièrement digne d'éloge » (a. 7). Sa matière est si sauvagement naturelle que la modération ne doit en être que plus pénétrante. En outre, le mouvement de cette quête éperdue se renverse en son contraire ! « En effet, les plaisirs du corps, par leur accroissement ou leur seule prolongation, passent la limite de l'équilibre naturel et deviennent objet de dégoût » (I-II, q. 33, a. 2.). Le désir pleinement satisfait peut entraîner le dégoût et

LA TEMPÉRANCE _____ **Hélène Machefert**

la douleur, comme on le constate pour l'alimentation ou la boisson. Plus nous poursuivons le plaisir et moins nous l'atteignons. Puisque le plaisir ne contrarie pas l'acte naturel mais l'accompagne, cette convoitise excessive dénature le plaisir au lieu de l'amplifier. Il vaut donc mieux modérer ces élans impétueux, si l'on veut garantir l'existence même du plaisir.

S'il faut une limite au plaisir, c'est tout simplement parce que notre être est limité. En raison de notre finitude, pour que nous puissions percevoir le plaisir, et n'être pas détruits par lui (dans notre santé, voire dans notre vie), il faut qu'il soit fini. Des films comme *La Grande Bouffe* ou *L'Empire des sens* montrent précisément comment la recherche d'un plaisir sans limite s'enracine dans le refus de nos limites, dans le désir de la dépasser, et débouche finalement sur la mort. Notre époque résume cette idée en une formule incroyablement juste, dont elle ne semble pas voir la signification tragique : on « s'éclate ». Car sans limites, c'est la vie elle-même qui éclate.

La perception du plaisir ne peut s'effectuer sans une mesure, donnée par les nécessités de la vie. En d'autres termes, rappelle Thomas, les choses délectables doivent être proportionnelles à leur nécessité pour cette vie. Il est donc sain de prendre plaisir à manger et boire, car ces actes assurent notre conservation. Le juste milieu qu'instaure la tempérance ne doit donc pas s'entendre comme un juste milieu quantitatif : il ne s'agit pas de mesurer le volume total de ce que nous pouvons boire, et de s'en tenir à la moitié. Ce juste milieu est d'ordre qualitatif, guidé par la convenance : ce qui est convenable, dans telle situation, pour telle personne, c'est de boire telle quantité de vin. Par conséquent, il n'y a pas de règle générale, la règle n'est fixée que relativement à chaque individu. L'abstinence par exemple ne convient pas à tous et peut être un vice pour certaines personnes en nuisant à leur santé. C'est pourquoi saint Thomas précise que ce juste milieu est un rapport et non une chose réelle, car il ne se tire pas d'une réalité extérieure et objective⁵. Ce milieu peut même aller au-delà du besoin vital : pour tout ce qui implique une

5. *Somme de théologie*, I-II, q. 64, a. 2. C'est pourquoi aucun précepte « général et positif » de la tempérance ne peut être donné dans la loi divine puisque l'application de cette vertu « varie selon les époques (...) et selon la diversité des lois et coutumes », II-II, q. 170, a. 1, sol. 3.

La vertu du plaisir

participation à la société – « richesses, [fonctions sociales] et davantage encore ce qui convient à l'honorabilité » (II-II, q. 141, a. 6, sol. 3), si cela n'entrave ni le bon exercice de la raison, ni la santé. Mais le tempérant « en use avec mesure, suivant le lieu et le temps et suivant ce qui convient à son milieu » (sol. 2).

L'intempérant est donc celui qui ne met aucun ordre dans ses passions et laisse libre cours à tous ses penchants. Il pèche d'ailleurs plus souvent en excitant sa convoitise par la perspective de jouissances non nécessaires que par excès en matière de convoitises naturelles. Il est moins fréquent de multiplier (par excès quantitatif) les rapports sexuels que de se laisser exciter érotiquement par « l'ingéniosité (...) des parures féminines » (q. 142, a. 2, sol. 2)!

Ainsi, la tempérance, bien loin de nous rendre insensibles, s'avère indispensable pour mettre en ordre les penchants qui sinon se détruiraient eux-mêmes (le plaisir désordonné entraînant douleur et tristesse). L'homme tempérant ne supprime pas les plaisirs mais recherche ceux qui sont convenables. Le vice opposé est précisément l'insensibilité puisqu'elle va contre nature en rejetant le plaisir comme mauvais en lui-même, en refusant tous les plaisirs alors qu'ils accompagnent des actes nécessaires. L'insensible pèche donc par défaut. Saint Thomas prend ici à juste titre le contre-pied de la morale stoïcienne, qui fait de cette insensibilité son principe. « Et comment, se demande Cicéron, faire l'éloge de la tempérance, quand on place le bien dans le plaisir ? Car la tempérance est l'ennemi des désirs, mais les désirs recherchent le plaisir » (*Traité des devoirs*, III, 33, 117). Le stoïcisme (rejet radical du plaisir) est aussi éloigné que l'épicurisme (pour qui le plaisir est le bien véritable) de la vraie tempérance selon Thomas. Jamais l'Aquinate ne pourrait écrire que « c'est le désir en lui-même qu'il faut supprimer » (*Tusculanes*, IV, 29, 62) ou qu'« il convient d'éprouver de la joie mais non du plaisir » (III, 21, 65)!

La tempérance ne vise donc ni l'insensibilité par la suppression de tout plaisir⁶, ni le plaisir en soi, mais le bien dans l'action. Or pour bien agir, il faut être bien disposé. Et si toutes les tendances qui

6. « Celui qui s'abstient de tout plaisir sans égard pour la droite raison, comme si le plaisir lui-même lui faisait horreur, est un insensible et un rustre », *ibid.*, q. 152, a. 2, sol. 2.

LA TEMPÉRANCE _____ **Hélène Machefert**

nous animent sont laissées à elles-mêmes dans un désordre destructeur, l'homme voit sa raison étouffée et incapable de le guider vers le bien. Le bien de l'homme ne se réduit pas au bien-être, mais c'est un être dans le bien. Cela implique souvent un effort, mais celui-ci n'est pas essentiel à la tempérance. Celui qui est tempérant naturellement n'est pas moins vertueux que celui qui doit lutter pour y parvenir. Car il ne s'agit pas de réprimer ses penchants, mais de les ordonner. Dans cette optique « nouvelle », la tempérance ne peut plus se confondre avec la continence pour laquelle les notions de combat et de sacrifice de soi sont essentielles.

Contenance et tempérance

Cette analyse repose sur un principe simple, mais oublié : il peut y avoir une éducation du désir. Ce principe est salutaire, dans une société où l'on se dit prédéterminé (par les gènes, l'inconscient ou l'éducation parentale) à ses penchants (pour l'homosexualité, l'alcool ou la drogue, par exemple), et donc non-responsable. En affirmant le contraire, Thomas nous rappelle que l'éthique est une lente formation de soi-même, et que l'éducation n'est pas simplement intellectuelle, mais aussi humaine : avec les mêmes penchants naturels, il est possible de progresser sur la voie d'une meilleure harmonie.

La vraie tempérance se moque donc de la continence, car elle est une vertu⁷. « La continence est néanmoins (...) une perfection de la partie raisonnable de l'homme, laquelle résiste aux passions pour ne pas être entraînée. Il lui manque cependant quelque chose pour être vraiment une vertu. C'est que la vertu intellectuelle qui donne à la raison de bien se comporter moralement [la prudence], présuppose un appétit bien réglé » (I-II, q. 58, a. 3, sol. 2) par les vertus cardinales. La tempérance est donc bien meilleure que la continence puisqu'elle consiste dans la justesse du désir lui-même. Le continent en reste au tumulte des convoitises, auquel il résiste par un prodige de volonté. Mais il ne modère pas son désir charnel lui-même, et il

7. « Si l'on doit se contenir (...), c'est qu'on a encore en soi surabondance de passions dérégées », *Somme de théologie*, I-II, q. 58, a. 3, sol. 2.

La vertu du plaisir

souffre de cette contradiction interne. Au contraire, le tempérant a modéré son désir, et lorsqu'il jouit d'un objet mesuré, il ne souffre pas de ne pas jouir plus.

La continence n'apporte aucune solution durable au désordre des passions, tout au plus limite-t-elle les dégâts dans l'action. Elle peut cependant aider, tant que la vertu de tempérance n'est pas acquise, en affermissant la volonté dans la droite raison, mais elle ne remplace pas les actes qui mènent, eux, directement à la tempérance. Celle-ci s'obtient dans le temps (si elle n'est pas un don), par la répétition d'actes modérés, qui peuvent concerner tout d'abord des petites choses en ne présentant aucune difficulté particulière, pour ensuite étendre cette habitude raisonnée (et non mécanique) à tout ce qui touche le plaisir du sens du toucher. Thomas donne l'exemple du moine qui doit s'habituer peu à peu au jeûne, en réduisant progressivement ses portions de viande. Une fois cette habitude prise, il ne convoitera même plus la viande, son désir étant réglé en lui-même. Il faut prendre un bon pli en soumettant toujours mieux les convoitises à la raison. L'on atteindra donc la tempérance lorsqu'on prendra plaisir à ressentir un plaisir mesuré et qu'on ne souffrira plus de ses limites.

Si cette pensée de la vertu dissipe la confusion actuelle, c'est parce qu'elle montre la fin de l'action humaine. Se maîtriser, dominer ses passions, n'est pas une fin en soi et ne s'identifie pas à la vertu ni au bonheur. À supposer qu'il soit possible d'éliminer toute passion, ce n'est pas le but de l'éthique. L'éthique respecte le corps, la nature, en s'efforçant de faire ce qui est bon pour lui, ce qui le réalise pleinement et non ce qui le dénature. Le plaisir qui parachève ses actes naturels fait donc partie de cette harmonie [naturelle]. Il couronne cet épanouissement de la personne recherché frénétiquement aujourd'hui, faute d'une véritable pensée éthique.

Le désir infini

L'on peut encore objecter que tout en reconnaissant l'importance du plaisir pour la perfection de la vie humaine, la tempérance interdit à l'homme d'aller jusqu'au bout de sa nature, et le contient dans des limites « petites-bourgeoises », en limitant son désir.

La pensée de Thomas nous montre qu'il n'en est rien. Il y a en l'homme plusieurs manières de désirer qui ouvrent les unes aux

LA TEMPÉRANCE _____ **Hélène Machefert**

autres. C'est précisément pourquoi rechercher à l'infini la satisfaction dans les plaisirs sensibles ne peut déboucher que sur une insatisfaction et sur un échec. Les biens finis ne peuvent nous donner qu'un plaisir fini – ils doivent donc être désirés d'une manière finie. En revanche, le désir de connaître est infini, et rien de fini ne peut l'apaiser. Il ne peut être comblé que par un objet infini – Dieu. Mais là encore, l'approche de Dieu met-elle fin au désir? – Nullement. « Plus une chose est près de sa fin, plus elle tend vers la fin d'un grand désir [...] Or les intellects des [bienheureux] sont plus près de la connaissance divine que notre intellect. Ils désirent donc plus intensément que nous la connaissance de Dieu » (*Somme contre les Gentils*, III, 50, 8). Tous nos désirs de plaisir peuvent s'apaiser dans d'autres choses, mais ce désir-là, paradoxalement, ne s'apaise qu'en s'approchant de Dieu, au moment où précisément il devient le plus grand. Plus on connaît l'objet infini du désir, plus on le désire infiniment, et plus le désir est en lui-même une joie.

Le retour à l'éthique des vertus nous permet de sortir des contradictions contemporaines. Le paradoxe dont souffre aujourd'hui la continence (louable par ses efforts et la maîtrise de soi qu'elle manifeste, ridicule par son ambition à refuser les plaisirs du corps) ne peut être levé qu'à la condition de penser une véritable finalité, le Bien, et une disposition réelle à ce Bien, la vertu. Or la tempérance ne doit en aucun cas être confondue avec une simple continence : si parfois une lutte est nécessaire pour parvenir à notre vraie fin, l'effort n'est pas essentiel mais extérieur à la vertu. La tempérance est à la fois la vertu du plaisir et le plaisir de la vertu. Être tempérant, c'est trouver sa joie en satisfaisant ses penchants selon l'ordre naturel du corps, c'est vivre selon la vérité et non pas dans la souffrance de la continence. L'éthique ne consiste pas à refouler nos désirs profonds, mais à les accomplir dans une unité harmonieuse. On ne trouve le bonheur qu'en jouissant de façon limitée des plaisirs finis, et en ouvrant notre désir infini vers l'infiniment désirable – Dieu. L'éthique ne fait donc pas désirer moins, mais plus, car elle ouvre notre désir vers Celui qui ne le déçoit pas.

Hélène Machefert, mariée, deux enfants. Professeur de philosophie au lycée de Saint-Lô.

Communio, n° XXV, 5 – septembre-octobre 2000

Les CLARISSES d'Eindhoven

Mourir à soi-même

S I l'on rapproche le concept classique de tempérance de la prière et la vie des premiers franciscains, et plus précisément de celles de François et de Claire, on est frappé par une certaine contradiction. Dans la tradition franciscaine, la tempérance devient une démesure, loin d'être, selon le sens ordinaire, une modération, ou une régularité de la conduite. « Tempérance » connote retenue, réflexion, prudence, vertus ou attitudes dont François semble aussi loin que possible. Ses réactions sont tellement excessives qu'on peut même, à première vue, en être choqué ; on se demande parfois s'il fallait aller jusqu'à ces extrémités quand une conduite plus modérée aurait bien suffi. Mais le vocabulaire de François et de Claire est un vocabulaire de la totalité : tout, tout de suite, absolument, inconditionnellement, et pour toujours. Le jeune homme qui jeta à tous vents ses pièces d'or sur la grand-place d'Assise nous a laissé cette maxime : « ne garde rien pour toi, de manière à ce que Celui qui se donne totalement à toi puisse te recevoir totalement. » La formule « maîtrise toi » laisse place à l'invitation « donne toi entièrement. » Il était normal que Claire et François relèvent le défi de la tempérance de la même manière que tous les autres, en donnant tout.

*

* *

LA TEMPÉRANCE ————— *Les Clarisses d'Eindhoven*

Pour saisir le dynamisme interne de leur pratique en ce domaine, il faut distinguer la nature de la tempérance et son champ d'application¹. C'est la première qui nous intéresse, plutôt que les différentes passions qu'elle doit réguler. Ces dernières sont notre lot commun, mais le bonheur dépend de la manière dont nous les vivons.

Qu'est-ce que la tempérance ? Pour les stoïciens, c'était le moyen de se libérer des passions et des désirs qui causent le trouble de l'âme. L'homme, expression de la raison divine, doit vivre selon la raison. Comme les stoïciens, Thomas affirme le rôle capital de la raison pour atteindre le bonheur. « Le bien de l'homme est de vivre selon la raison.² » On ne peut lire ces pages de la Somme sans être frappé par l'intensité du dialogue intérieur entre l'individu et la raison humaine. J. Pieper a repris ce thème aujourd'hui : « la tempérance est la réalisation de l'ordre intérieur, qui est son but et sa raison d'être... Cela suppose que l'homme se regarde et se concentre sur lui-même »³. L'examen de conscience est essentiel dans cette conception, puisqu'il faut se tourner vers soi-même pour instaurer cet ordre intérieur. En ce sens, l'homme est ici seul à agir.

Fort bien. Mais en se concentrant ainsi sur soi, que peut bien voir une créature aussi profondément blessée par le péché originel ? Que l'on pense aux analyses contemporaines du courant de conscience ou au cri d'angoisse de Paul, « je ne fais pas le bien que je veux », il est clair que l'effort de l'homme pour se concentrer sur lui-même ne peut mener qu'au désespoir. L'examen perpétuel du flux intérieur pour y instaurer l'ordre qui est le but de la tempérance ne peut déboucher que sur le désarroi. L'expérience existentielle du moi est celle d'une contingence terrifiante, d'une configuration capricieuse de passions, de souvenirs, de fantasmes. Elle vous oblige à reconnaître que l'homme ne peut pas se sauver lui-même. Et la psychologie moderne n'est pas faite pour rassurer, quand elle montre que l'idéal du moi est loin de mériter ce titre. La raison

1. Selon saint Thomas, il faut considérer les oppositions suivantes : abstinence/gloutonnerie, sobriété/ivrognerie, chasteté/luxure, douceur/colère, humilité/orgueil, goût de l'étude/curiosité. Cf. *Ia-IIae*, p. 141-170. Voir aussi les passages concernant les passions elles-mêmes, *Ia-IIae*, 22-48, et le traité des habitus, *ibidem*, p. 49-55.

2. *Ia-IIae* 141, 1.

3. Joseph Pieper, *Les quatre vertus cardinales*.

Mourir à soi-même

humaine doit constamment lutter pour arriver à une vision objective de la vie et d'elle-même : nous ne voyons les choses qu'à travers les lunettes de notre héritage génétique et de notre histoire personnelle, et l'insécurité et l'orgueil nous fabriquent un surmoi tyrannique. La raison n'a ainsi que la vision réduite que lui a laissée le péché d'Adam.

*

* *

C'est ici que François et Claire interviennent pour transformer la vertu naturelle de tempérance en la plongeant dans les eaux radieuses de l'Évangile. Pour eux, se tourner vers l'intérieur ne nous enferme pas dans le désordre du moi, mais nous fait rencontrer une autre Personne. En se cachant dans une caverne pour échapper à la colère de son père, François se trouva bien face à face avec lui-même, mais aussi avec le Christ. Son œil intérieur perçut certes la fragilité et la dépendance de son moi, mais aussi une autre présence, et il comprit que c'était d'elle précisément qu'il dépendait. Au dedans de lui demeurait Celui dont Paul écrivait « qu'en lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes ». François apprit ainsi à faire de chaque acte de tempérance un moment de rencontre avec le Christ et non avec lui-même. Il ne regardait pas la mer tumultueuse des passions, mais le Christ, qui commande aux eaux irritées.

Il y a donc une opposition radicale entre la conception philosophique de la tempérance (qu'elle soit païenne ou chrétienne) et la conception franciscaine. En un certain sens, on peut dire que dans les deux cas il n'y a pas de tempérance sans relation ou sans dialogue. Pour la philosophie thomiste ou stoïcienne, c'est une relation avec soi-même, un dialogue intérieur avec la raison. Pour François et Claire, c'est une relation avec le Christ. Le philosophe voit dans la tempérance « une préservation de soi non égoïste »⁴. Pour Claire et François, c'est un effort pour rester en présence de Dieu, pour

4. « Dans la vraie préservation de soi, l'homme se tourne vers lui-même, mais il faut absolument que dans ce mouvement il ne se fixe pas sur lui-même... La tempérance est une préservation de soi non égoïste. » Pieper, *op. cit.*

LA TEMPÉRANCE ————— Les Clarisses d'Eindhoven

vivre toujours devant sa face. Conserver la divine présence au fond de soi-même est la raison d'être de la tempérance franciscaine. C'est la transposition ou le baptême de cette vertu dans un cadre évangélique. La tempérance philosophique – maîtrise de soi pour le salut du soi – devient une quête de cette pureté du cœur qui seule peut voir Dieu. Cette relation avec Dieu est en effet nourrie par une continuelle purification du cœur. « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. » Mais nul homme ne peut voir Dieu et vivre⁵ : cette « vision » de Dieu à l'intérieur de soi n'est possible que grâce à une constante mort à soi. Voilà donc la voie de la tempérance franciscaine : « qui perdra sa vie pour moi la trouvera ». Elle relève plus de la théologie mystique que de la théologie morale.

*

* *

Le premier *réquisit* de la tempérance, le sol fertile où elle peut s'enraciner et s'épanouir, est le silence. François l'appelait le « silence évangélique », et Bonaventure, avec la précision du philosophe, le « silence de l'esprit », *mentis silentium*. Il n'y a pas trop de deux termes pour exprimer la portée de la tempérance, dans chacun de ses actes et dans l'attitude de fond qu'elle exige. Il y faut un certain degré de silence extérieur, quand ce ne serait que la retenue dans la parole, et une bonne dose de silence intérieur. Comment entendre autrement le jugement rendu par la raison, ou mieux encore, par le Verbe qui éclaire, corrige et soutient ?

Les conséquences en sont importantes pour ce qui est de la perfection de la tempérance. Le silence évangélique était pour François la porte par où il rentrait en lui-même, et le silence de l'esprit une disposition essentielle pour contempler le crucifié. Le but poursuivi se désigne d'un autre terme, *quies*. Ce n'est pas la *tranquillitas animi*, la sérénité, qui entre dans la définition de la tempérance selon

5. « Que ta voix témoigne au profond de mon âme et de mon esprit, ébranlant tout mon être comme un ouragan, tandis que mes yeux intérieurs sont éblouis par l'éclat de ta vérité, qui ne cesse de me dire "nul homme ne peut te voir et vivre." » Guillaume de Saint-Thierry, *Traité de la contemplation de Dieu* (SC 61).

Mourir à soi-même

Thomas⁶. Pour le grand mouvement contemplatif qui va du XI^e au XIII^e siècle, pour les cisterciens, les camaldules, les chartreux et les clarisses, la *quies animi* est le sommet de l'union de l'âme à Dieu. « La sérénité, sceau et fruit de l'ordre, qui va jusqu'au fond de l'âme »⁷ est certes une valeur authentique, mais elle n'est qu'un pâle reflet de l'expérience contemplative de ceux qui voient dans la *quies* la quintessence et le fruit de l'union mystique.

Quies, pour le contemplatif médiéval, n'est rien de moins que la jouissance de la présence du Bien-Aimé. La paix est présence, présence de Dieu. Bonaventure met cela en évidence dans l'*Itinerarium*, en plaçant la paix au terme des six étapes du chemin qui mène à l'union⁸. Si donc la paix consiste à demeurer en présence de Celui qui est en nous, on ne peut se tromper sur l'identité du véritable acteur sur la scène de la tempérance. Chez Thomas et les stoïciens, c'est l'homme seul qui agit. Dans l'expérience franciscaine, c'est Dieu seul. Car la pureté du cœur ne résulte pas d'une multiplicité d'actes humains de tempérance, mais elle est le reflet de la beauté de son visage. « Voir ta bonté est ma purification.⁹ »

La contemplation du visage du Dieu incarné est donc la source de la tempérance franciscaine. C'est elle qui purifie les passions et donne aux sens spirituels de l'homme leur réel objet. C'est là un concept essentiel de la théologie de Bonaventure. « Le séraphin crucifié n'est pas seulement l'objet d'une contemplation amoureuse ; il est actif aussi et s'exprime en s'imprimant, par ses blessures, en François.¹⁰ » Puisque l'itinéraire intérieur franciscain a pour fin la contemplation de ce visage, quoi qu'il en coûte, la tempérance consiste alors à s'identifier au Crucifié. Identification ou transformation qui est toujours « l'œuvre du Dieu crucifié dont l'amour cherche à s'exprimer »¹¹.

6. Pieper, *op. cit.* « selon Thomas, le second sens de « tempérance » est « sérénité ». Cf. IIa-IIae 141, 2, ad 2.

7. Pieper, *ibid.*

8. Balthasar, *La gloire et la croix*, II.

9. Guillaume de Saint-Thierry, *op. cit.*, Guillaume est cité ici à cause de l'influence bien connue que ses écrits ont eue sur les premiers franciscains.

10. Balthasar, *op. cit.*

11. *Ibidem.*

LA TEMPÉRANCE ————— **Les Clarisses d'Eindhoven**

Ici, l'acte de tempérance n'est pas dû à une décision de se soumettre à la raison et de restreindre ses appétits et ses passions parce qu'agir autrement serait destructeur. Il s'agit au contraire de tourner son regard vers le Crucifié, de contempler cette image de l'amour débordant de Dieu, et de laisser inspirer ses actes par la grâce. Et le désir que Dieu a de se révéler lui-même favorisera souvent des conduites qui confondent la raison ¹².

*

* *

Dans la famille franciscaine, Claire est le précurseur féminin de la vision de Bonaventure ¹³. Avec une concision typique, elle exprime l'essence de la tempérance mystique : la purification par le regard continu sur celui dont le regard purifie. « Très noble reine, regarde Le, considère Le, contemple Le, puisque tu désires L'imiter... » ¹⁴ « Place ton esprit devant le miroir de l'éternité. Place ton âme dans l'éclat de la gloire. Place ton cœur dans la figure de la substance divine. Et transforme ton être entier à l'image de la divinité elle-même par la contemplation. ¹⁵ » Il ne s'agit pas là d'une particularité de la piété féminine au Moyen Âge. Selon Balthasar, on est là au cœur de la doctrine de Bonaventure. « Seul l'homme qui est initié au mystère nuptial de la Sagesse sait ce que c'est que la vertu ; même les vertus cardinales viennent d'une conduite qui imite la divinité ; il n'y a pas d'éthique philosophique qui en soit capable. ¹⁶ »

C'est donc en entrant dans ce « mystère nuptial » que François et Claire résolvent la question de la tempérance. *Crucifié, pauvreté,*

12. Cf. Ia-IIae 63, 4, sur la différence entre la tempérance acquise, « raisonnable », et la tempérance infuse, qui l'est moins.

13. À l'époque où Claire exprime une doctrine pleinement développée dans ses lettres, Bonaventure a environ seize ans.

14. Seconde lettre à Agnès de Prague.

15. Troisième lettre à Agnès de Prague.

16. Balthasar, *op. cit.*, Bonaventure va encore plus loin : « c'est seulement quand l'enseignement d'Aristote sur la vertu est transposé dans un registre chrétien qu'il trouve sa vraie forme ».

Mourir à soi-même

êtreinte, voilà leurs mots-clés. La vraie icône de François est celle d'un amant passionné qui s'attache à la croix pour êtreindre le Crucifié. Le cœur de Claire est tout entier dans son cri : « embrasser le Christ pauvre ». Seule l'irrésistible beauté de l'amour du Christ peut expliquer la prodigalité de leur don, qui excède toute raison. Une beauté qui ravit le cœur barre tous les autres chemins. Claire « n'a pas renoncé pour l'amour du renoncement, mais pour que l'amour absolu puisse se glorifier en elle »¹⁷. Une tempérance sans mesure, c'est bien la tempérance franciscaine. On n'y obéit pas à la raison cherchant à établir un ordre défini et compréhensible, mais à Celui qui cherche des hommes en qui Il puisse exprimer ce qui fait l'ordre et la beauté de son être : le don total de soi dans l'amour.

Traduction de l'anglais par Irène Fernandez

Les Clarisses, arrivées à Eindhoven il y a dix ans, forment une petite communauté de sept sœurs – cinq américaines, une belge, une allemande – quelque peu isolée dans une région où l'Église est toujours troublée par la division.

17. Balthasar, *op. cit.*

C'est l'année jubilaire...

Souscrivez un abonnement de parrainage au profit
d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé.
Voir page 127

DOSSIER

L'accord entre luthériens et catholiques

MONSEIGNEUR Lehmann présente ici la déclaration commune des luthériens et des catholiques sur la justification. Son analyse revêt une double importance. – Théologien lui-même, Mgr Lehmann a suivi pendant des années les travaux savants des experts issus des deux confessions. Il a présidé leur publication et connaît bien les difficultés qu'il a fallu surmonter. – Pasteur, il a présenté l'accord à la conférence épiscopale allemande, et ainsi à tous les catholiques de ce pays. Il nous montre le sens d'un des plus grands gestes de réconciliation pour le jubilé de l'an 2000. Il mesure aussi lucidement les limites de l'accord, et esquisse le chemin qui reste à parcourir.

Quand Luther résumait son parcours spirituel, il mettait lui-même au centre la question du salut par la grâce. Au début, dit-il, « je me sentais pécheur devant Dieu avec la conscience la plus inquiète et ne pouvais trouver l'apaisement par ma satisfaction, je n'aimais pas et même je haïssais ce Dieu juste qui punissait les pécheurs ». Puis, ayant su interpréter le texte de Paul : « le juste vit de la foi » (Romains 1, 17), « je commençai alors à comprendre que la justice de Dieu est celle par laquelle le juste vit du don de Dieu, à savoir de la foi [...]. Ce passage de Paul fut vraiment pour moi la porte du Paradis » (Préface au premier volume de l'édition complète des œuvres latines, Kritische Gesamtausgabe, t. 54, p.185-186). Le rejet des œuvres méritoires, le recours à la seule Écriture, la critique de l'Église romaine, découlent dans son esprit de cette thèse centrale.

Les tentatives pour surmonter les malentendus et le poids d'une histoire parfois sanglante sont nombreuses, aussi anciennes que la

DOSSIER *Karl Lehmann*

rupture. Mais les progrès récents de la théologie et le souci du dialogue œcuménique ont finalement abouti à cette importante déclaration, dont l'essentiel tient en trois points :

1. Luthériens et catholiques partagent une même conviction : la vie nouvelle que nous ouvre le baptême vient de l'amour de Dieu, et non du mérite de l'homme.

2. Les luthériens acceptent de dire, comme les catholiques, que l'homme peut refuser la grâce.

3. Les malentendus viennent de ce que les deux traditions veulent exprimer le même mystère, avec des vocabulaires et des concepts différents. Ainsi, les condamnations réciproques reposent sur un malentendu : si l'on parvient à réinterpréter les deux traditions dans leur ensemble et de l'intérieur – et sans affirmer qu'elles reviennent au même – on peut estimer qu'elles visent différemment une même vérité inaccessible.

Quelle est la difficulté d'un tel accord ? Selon Mgr Lehmann l'accord est « fondamental », mais non « total ». On est parvenu à un « consensus sur des vérités fondamentales de la doctrine de la justification », mais non sur la totalité de la théologie chrétienne. Il reste notamment le problème du sens et du nombre des sacrements et celui de l'interprétation de Romains 7, 20 : « c'est le péché qui habite en moi ». Pour Luther, cela signifie que l'homme est divisé, « à la fois juste et pécheur ». Pour le catholique, tout le péché est effacé par le baptême, l'homme entre transformé dans l'amour de Dieu, et ce texte signifie seulement la persistance de la concupiscence – conséquence du péché, mais non péché.

Cette difficulté de fond met en relief un problème herméneutique : aucune des deux Églises ne parvient à formuler d'une manière adéquate la vérité. Elle met aussi en relief un point d'ecclésiologie : l'unité n'est pas l'uniformité ; les deux confessions demeurent dans leur différence, mais leur unité « fondamentale » est réaffirmée avec éclat. La communion s'énonce, en ce cas, grâce à un consensus différencié.

La dernière difficulté reste celle de l'application pastorale de cet accord : la structure décentralisée de l'Église luthérienne permettra-t-elle à ce consensus de théologiens de pénétrer dans la vie et la pratique de chaque croyant de confession luthérienne ? Les catholiques ont-ils perçu entièrement son importance ? Les uns et les autres sauront-ils cesser de camper sur leurs positions ?

En tous cas, Mgr Lehmann les y invite.

Communio, n° XXV, 5 – septembre-octobre 2000

Mgr Karl LEHMANN

Libres dans la foi

**Notes sur la situation du dialogue œcuménique
entre luthériens et catholiques après la signature
de la « Déclaration commune sur la justification »**

LE 31 octobre 1999 a été signée à Augsburg, la ville de la « paix religieuse » de 1555, une Déclaration commune sur la justification entre la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique. Il peut être bon d'y revenir parce que cet accord nous place au seuil d'une ère nouvelle. Ce document officiel signifie qu'au terme d'une histoire de près de 470 ans de séparation, les deux confessions ont pu élaborer des énoncés communs sur une doctrine qui avait été le point de départ et, au fond, la cause de l'éclatement de l'Église en Occident. Avec la réception de cet accord, ce sont les condamnations doctrinales liées à la justification qui perdent leur caractère d'anathème, au moins pour nos contemporains. Même si l'on doit user parcimonieusement de termes comme celui « d'historique », il est impossible de ne pas voir en cet événement sans précédent une pierre miliare du dialogue œcuménique entre luthériens et catholiques.

I. La signature comme événement

Cela ne veut pas dire que l'acte de la signature constitue en soi la percée définitive en vue du retour à l'unité. Mais il ne faudrait pas non plus sous-estimer ce à quoi l'on est parvenu. En tout cas, nous devons tout faire dans nos communautés pour que ce qui a été heureusement célébré dans cette « ville de la paix » ne reste pas lettre

DOSSIER *Karl Lehmann*

morte. Un tel événement mérite en effet que l'on se réjouisse et que l'on rende grâce. Et on le fera d'autant plus volontiers que, si l'on jette un coup d'œil sur l'histoire, on ne peut que déplorer les conséquences de nos désaccords profonds, mais peut-être aussi, en contrepartie, on pourra apprécier tout ce qui a été accompli ces dernières décennies pour parvenir à l'union aujourd'hui réalisée sur les vérités fondamentales relatives à la doctrine de la justification. En effet, il a été particulièrement difficile, de parvenir à un accord, du fait que les oppositions doctrinales sur ce sujet sont très vite devenues emblématiques avec acrimonie et pour des siècles. Même si l'on comprend bien l'impatience des chrétiens de bonne volonté, il faut convenir qu'on ne peut balayer comme paille au vent de telles différences de fond. Elles touchent au cœur de notre foi : un consensus qui ne les affronterait pas ne ferait que reposer sur du sable. C'est ce qui explique le caractère passionné des discussions actuelles.

Il serait dommage de vouloir aller trop vite et d'isoler la *Déclaration commune* des textes qui l'accompagnent. Elle n'a pu être si concise et si dense que parce qu'elle a été précédée pendant des décennies de travaux volumineux et minutieux qui aujourd'hui en étayaient les affirmations. Je n'ai pas l'impression que l'on ait suffisamment perçu, jusqu'ici, en quoi ces documents ont été décisifs pour parvenir à un accord sur la voie de l'unité.

II. La signature comme encouragement

La signature constitue pour les théologiens un grand encouragement à poursuivre le travail œcuménique. Ils avaient eu parfois l'impression que leurs travaux n'étaient pas suffisamment pris en considération par leur hiérarchie respective. Ce n'est plus le cas avec cette déclaration. Cependant il ne faut pas surestimer le pouvoir de tels textes. Il faut du temps pour changer des habitudes de pensée et des types de comportement vieux de plusieurs siècles ainsi que pour créer un langage qui devienne commun. En outre, il faut que l'ensemble des théologiens, et pas seulement les spécialistes de l'œcuménisme, se sentent concernés par ce texte et ne le laissent pas tomber dans l'oubli comme cela a pu arriver dans le passé pour d'autres déclarations œcuméniques. En tout cas que soient ici

remerciés tous ceux qui ont travaillé fidèlement pour mener à bien, malgré les critiques, cette tâche au service des Églises

III. Un « consensus différencié »

À ceux qui se sentiraient déçus, qui trouveraient que le texte de la déclaration est encore lourd de questions non résolues, je dirais qu'un tel sentiment participe d'une vision idyllique de ce que l'on peut obtenir par un accord. La théologie classique, dans l'une comme dans l'autre de nos confessions, a toujours distingué entre ce que le consensus requiert et ce qu'il ne requiert pas. Il y a d'un côté la doctrine et de l'autre les rites, les usages, la discipline au sens large. Et même dans la doctrine, il y a place pour « une hiérarchie des vérités » (*Unitatis Redintegratio*, 11). Malgré leurs divisions, les Églises chrétiennes savent qu'elles sont unies sur l'essentiel. Jean-Paul II a d'ailleurs déclaré en 1980 que « d'importantes piles du pont avaient survécu à la tempête » et le cardinal Willebrands a ajouté « que la division n'est pas allée jusqu'à la racine et que ce qui est commun l'emporte à présent sur ce qui divise ».

Plutôt que de parler « d'article fondamental » ou d'appliquer l'idée de « hiérarchie des vérités », les théologiens ont préféré introduire le concept de « consensus différencié ». De toute façon, le terme consensus a toujours été utilisé dans le dialogue œcuménique avec un certain nombre de qualificatifs. On veut dire alors que l'accord souhaité par les parties sur la question débattue a été atteint mais qu'il peut encore faire l'objet d'ajustements plus précis. Le stade de l'accord ne signifie pas encore l'unité. Il constitue une étape dans le processus d'unification qui doit aboutir à une pleine et visible communion.

C'est ainsi que l'on a cherché à obtenir par la *Déclaration commune* un « consensus sur des vérités fondamentales relatives à la doctrine de la justification » (voir n° 5, n° 13, n° 40). Deux points sont à souligner. D'une part, il s'agit de « vérités fondamentales » : une conciliation à leur sujet n'est pas encore un plein consensus. L'accord ne porte pas sur une expression organique commune de la doctrine de la justification, mais sur les fondements de celle-ci et sur les certitudes qui l'étaient. Cela signifie toutefois que les différences qui subsistent ne suffisent pas à annuler cette communauté de vues. Remarquons, d'autre part, que l'on n'a pas employé l'article

DOSSIER **Karl Lehmann**

défini mais l'article indéfini : « consensus sur *des* vérités fondamentales ». Il peut donc y avoir des vérités fondamentales qui ne sont pas (ou pas encore) concernées par cet accord. C'est ce que veulent dire des expressions comme « un haut degré d'orientation et d'opinion communes » ou « une compréhension commune de notre justification ».

Cela conduit à des constatations libératrices. La *Déclaration commune* « ne contient pas tout ce qui est enseigné dans chacune des Églises sur la justification » (n° 5) ; elle indique cependant que « les développements qui continuent de demeurer différents ne sont plus susceptibles de provoquer des condamnations doctrinales » (n° 5). « Les divers éclaircissements concernant des arguments particuliers sont compatibles avec ce consensus » (n° 14). S'il y a encore des questions « d'importance diverse qui exigent d'être ultérieurement clarifiées », prévaut surtout la certitude, plus importante, que « la compréhension commune à laquelle nous sommes parvenus constitue un fondement solide qui permettra cette clarification ultérieure » (n° 43). Les questions qui demeurent ouvertes sur la justification, mais même si elles sont importantes, ne remettent pas en cause l'unité des Églises. Il peut subsister de légitimes différences à l'intérieur d'une communion. Elles ne sont pas nécessairement le signe d'un manque : elles témoignent bien plutôt de la diversité qui caractérise l'unité de l'Église et qui est en un sens « plénitude ». Il faut maintenant mesurer la diversité qui peut caractériser un tel « consensus différencié ».

IV. La signification œcuménique

On pourrait avoir l'impression que de tels accords relèvent de la manipulation et trahissent la foi de laquelle tant d'hommes ont vécu et pour laquelle tant ont combattu et souffert. Toutefois l'étude des textes du passé montre que le contexte polémique dans lequel ils ont été forgés n'a pas été pour rien dans la fixation ultérieure des divergences. On a eu tendance à camper sur ses positions, à monter en épingle les différences, à se polariser sur des acceptions différentes du vocabulaire – que l'on pense par exemple à des termes comme péché, concupiscence, certitude du salut, mérite, œuvres – et on a fini par ne plus se comprendre, par ne plus parler la même langue. L'objectif de la *Déclaration commune*, quant à lui, est plutôt

Libres dans la foi

modeste. Elle ne prétend pas juger de la vérité objective des énoncés du passé mais simplement dire que les partenaires actuels du dialogue ne sont plus visés par les condamnations d'alors. Il faut donc se garder de tout optimisme exagéré comme de tout pessimisme chagrin mais simplement lire cet événement sur un fond de cinq siècles de division, et cela n'est pas rien.

Il y a deux choses à bien voir. La première, c'est qu'il y a des différences de fond et que tout ne se réduit quand même pas à de simples problèmes de langage. Certains ne voudraient voir dans les définitions confessionnelles du XVI^e siècle qu'un fatras conceptuel dépassé. Il n'en est pas ainsi. Ces textes font encore aujourd'hui autorité dans les Églises. Il n'est pas question d'en donner une vision si lénifiante que celle-ci revienne purement et simplement à les écarter. Il est bien plus honnête intellectuellement de les affronter pour voir s'il est possible au moins d'en arrondir les angles et de faciliter ainsi un rapprochement ultérieur.

La seconde, c'est que la *Déclaration commune* est avant tout faite de papier. Il ne faudrait pas qu'elle prenne le chemin d'autres accords de ce genre qui sont restés sans effet. Il faut lui donner vie en la faisant connaître et en l'étudiant. Les Églises ont toujours intérêt à revenir sur les thèmes centraux de la foi tant dans la prédication que dans les instances de formation. On ne peut plus désormais enseigner la justification et l'anthropologie théologique en faisant abstraction de ce texte-clé. Pour les catholiques, ce texte a comme la valeur d'une « interprétation authentique » du décret du concile de Trente sur la justification. Bien sûr, la recherche doit continuer, notamment sur des points encore controversés comme le « *simul iustus et peccator* », la certitude du salut ou la compréhension des œuvres et des mérites. Il devrait pourtant être possible d'acquiescer à un tel document malgré toutes ses imperfections et ses limites, même s'il faut continuer d'y travailler avec esprit critique. À ce propos, il me semble que la sérénité nécessaire fait encore largement défaut.

Peut-être faudrait-il distinguer entre effets immédiats, attentes à moyen terme et processus de rapprochement à long terme. Ce qui est visé à terme n'est rien d'autre qu'une invitation mutuelle à l'eucharistie et une célébration commune du Repas du Seigneur. Si nous prenons au sérieux la *Déclaration commune* et que nous essayons d'en vivre, alors nous ferons un pas dans cette direction. Je perçois bien les impatiences et même les incompréhensions de

DOSSIER **Karl Lehmann**

tant de chrétiens qui, sans faute de leur part, subissent le poids de la division jusque dans le cercle intime de leur famille. Mais la gravité des questions encore ouvertes ne permet pas d'agir avec précipitation.

V. Les réinterprétations nécessaires

Dans toutes les phases de préparation de la *Déclaration commune* il a été rappelé que la grande tâche qui attend maintenant les deux Églises est de proposer de manière renouvelée le message de la justification aux hommes en recherche d'aujourd'hui. Cette nécessité est depuis longtemps douloureusement ressentie. La 4^e assemblée plénière de la Fédération mondiale luthérienne en 1963 à Helsinki s'était efforcée de donner une interprétation actualisée de la version réformée de la justification. Comme toujours lorsqu'on porte un jugement rétrospectif sur de tels documents, on est quelque peu déçu. La *Déclaration officielle commune* finit par cette recommandation : « Les luthériens et les catholiques poursuivront leurs efforts de témoignage commun dans un esprit œcuménique afin d'interpréter le message de la justification dans une langue accessible aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui, et en référence aux préoccupations tant individuelles que sociales de notre temps » (n° 3).

Plusieurs voies s'ouvrent désormais. Je voudrais tout d'abord distinguer entre l'Évangile de la justification, c'est-à-dire la justification en tant que message, et la doctrine de la justification qui a été mise en forme principalement au XVI^e siècle. Il est clair que la doctrine cherche à coller au message tout en l'exprimant de manière conceptuelle. Il me semble que cela demeure toujours difficile. Ou bien en effet on s'en tient trop simplement à une répétition ou à une paraphrase de l'Écriture sainte, ou bien on se lance dans des théories qui de leur côté risquent de se figer en thèses dogmatiques, réservées aux seuls spécialistes. Je dois avouer qu'à mes yeux le recours à ce type de langage a quelque chose de pathétique. Ce n'est pas à grand renfort de traités confessionnels et de définitions dogmatiques que l'on parvient à rendre aisément intelligible l'Évangile de la justification à notre monde moderne. Si bien qu'on a l'impression que la piété du chrétien moyen reste singulièrement peu touchée par ce même message.

Libres dans la foi

Je ne dis pas cela par attitude délibérément critique. Car jusqu'à présent nous avons toujours eu les uns et les autres la même tâche et nous devons à l'avenir nous efforcer de trouver ensemble une solution. On peut prendre ici exemple sur Luther qui malgré sa prédilection pour la terminologie théologique de la justification sut y renoncer dans une grande mesure dans ses catéchismes pour lui substituer celle de la « sanctification ». Il me semble important de mentionner que le message biblique du salut s'étend sur un large registre et fait appel à d'autres expressions fondamentales comme « libération en vue de la liberté », « réconciliation », « paix avec Dieu », « nouvelle création », « sanctification dans le Christ Jésus » (voir *Déclaration commune* n^{os} 9-11). Enfin, en conclusion, « parmi ces descriptions, une place importante revient à celle de la "justification du pécheur par la grâce de Dieu par le moyen de la foi" (*Romains* 3,23-25) qui a été plus particulièrement mise en avant à l'époque de la Réforme » (n^o 9). Cela correspond aussi à de nombreuses recherches bibliques.

Tout ceci ne suffit pourtant pas. Commençons peut-être pour nous aider par une simple transcription du message de la justification. Le dogme de la justification renvoie à l'Évangile, comme parole et comme acte de l'Amour divin. Dieu fait sienne en Jésus-Christ notre existence déchue et nous offre en retour sa vie et sa justice à lui. Nous lui appartenons dans notre vie et dans notre mort. L'affaire de notre salut ou de notre perdition est décidée sur la croix. C'est ainsi que Dieu se donne à nous. Dieu aime de manière inconditionnelle. Jésus est proche de celui qui expérimente sa perdition dans le péché et simultanément sa dépendance à l'égard de la miséricorde de Dieu.

L'homme s'est toujours heurté à cette vérité. Nous avons du mal à accepter la simplicité du message de la justification. Mais il y a plus : nous succombons à la tentation continuelle de croire que la réussite de notre vie nous incombe entièrement. Nous avons du mal à accepter d'être au plus profond de nous-mêmes des êtres faits pour recevoir. Nous ne cessons de nous fermer et nous croyons que nous devons et que nous pouvons nous justifier par nous-mêmes. L'Évangile nous dit pourtant que c'est une illusion, car Dieu seul peut finalement nous sauver en nous pardonnant et nous réconciliant avec lui. La théologie réformée met cela en valeur par ses trois « seuls » : *sola gratia, sola fide, sola scriptura*.

DOSSIER *Karl Lehmann*

Si nous voulons rendre cela accessible à l'homme d'aujourd'hui, nous ne devons certainement pas nous demander avec Luther : « Comment puis-je recevoir un Dieu de grâce ? » Nous devons penser la justification d'une manière radicalement nouvelle, à partir de l'expérience de notre vide, de notre injustice, de notre absurdité (de notre « péché ») et de ce que Dieu signifie dans la vie des hommes. En ce sens, une interprétation renouvelée de l'événement de la justification ne peut partir que d'une réflexion radicale sur la foi en Dieu et sur la perte de l'homme dans le péché. Et justement, nous connaissons ici de sérieux manques.

L'adoption de la *Déclaration commune* fait pour les Églises un devoir sacré de chercher dans cette direction une nouvelle compréhension de la justification. Mais cela ne peut pas réussir si, par fidélité trop étroite à la Bible, nous nous contentons de répéter les mots de l'Écriture ou de nous servir sans interprétation aucune des concepts traditionnels. Nous devons confronter de manière urgente le message de la justification aux conditions de la vie contemporaine, tant en ce qui concerne l'individu que la communauté humaine. Le message de la justification est en ce sens le dogme crucial de l'Église. Il y a en effet aujourd'hui de nombreux secteurs sensibles en lesquels l'importance de la justification peut s'avérer pour nous convaincante. Pour faire bref, je retiens cinq thèmes pour illustrer ce que je viens de dire :

- La question du sens de la vie revient sans cesse : l'homme ne peut de lui-même ni la produire ni s'en assurer la possession. Aucune tentative d'autoréalisation de la part de l'homme ne peut aboutir à une totale autonomie. Pour reprendre l'expression de Martin Luther, nous sommes toujours à la fois des mendiants et des donataires. Mais cela ne signifie pas une grâce à bon marché. Si la liberté nous est rendue, c'est aussi pour que nous changions de vie.

- Partout nous butons sur la question de la culpabilité. L'Évangile attend de nous que nous cherchions les voies de la réconciliation tant sur le plan individuel que collectif. Mais de nous-mêmes, quand bien même nous nous en faisons forts, nous ne pouvons pas refaire le passé. Nous ne pouvons nous laisser réconcilier que par l'initiative réconciliatrice de Dieu. Nous restons volontiers rancuniers, irréconciliables et sans cesse nous nous justifions avec subtilité nous-mêmes. Le véritable pardon vient de Dieu, de même que le miracle de la création et de la résurrection.

Libres dans la foi

• Parce que notre activité s'exerce toujours davantage dans le domaine de la technique, nous finissons par juger les autres domaines de l'existence en termes de « faire ». Nous sommes bel et bien possédés, malgré un certain nombre de désillusions, par l'idéologie du « faire » et nous nous heurtons pourtant toujours à la question de la souffrance et de l'échec. Ce qui fait problème n'est pas l'aptitude de l'homme à créer de manière responsable mais son illusion de tout vouloir faire mieux et par lui-même.

• Nous aspirons à la justice. Celle-ci ne peut advenir le plus souvent, d'après nos représentations, que des structures de la vie sociale qui doivent être justes. Lorsque nous regardons l'Évangile, la justice de Dieu apparaît indissolublement liée à l'engagement de Dieu pour ceux qui sont faibles et perdus. Il serait fatal d'opposer « l'action » de la justification par l'homme à l'aspect « par la grâce seule ». Le déni de l'action chez les uns et sa surestimation par les autres a abouti ici à des absurdités. Celui qui a la capacité de faire quelque chose pour la collectivité et pour le bien des hommes est aussi en ce sens requis de le faire. Mais la vie de celui qui, pour des raisons indépendantes de sa volonté, ne peut satisfaire aux exigences de l'action, a aussi sa dignité. Le message de la justification peut nous enseigner à tous quelque chose de nouveau.

• La liberté est un bien inestimable, auquel tous aspirent. Les occidentaux, tout au moins, sont parvenus à inscrire les libertés publiques dans leur droit. On ne peut que s'en réjouir. Mais en même temps, on s'aperçoit pourtant que les hommes ne grandissent pas vraiment en liberté, qu'ils ont le sentiment de ne pas être vraiment libres. Il faut visiblement une libération en vue de la liberté dans le Christ (voir *Galates 5,1* et *Romains 7*) pour que nous en fassions un juste usage. La signification de la relation profonde qui existe entre liberté et foi n'a pas encore été pleinement reconnue alors qu'elle touche de près le problème moderne de la liberté.

Tout ceci n'est qu'une ébauche qui cherche intentionnellement à relier la dimension individuelle et existentielle au contexte sociostructurel. C'est une tâche à laquelle nous nous sommes volontiers mis avec facilité dans les dernières décennies en proclamant fortement le thème de la justification aux autres et en particulier aux acteurs du monde social, mais nous nous sommes abstenus de nous l'appliquer à nous-mêmes. Or il n'y a pas de christianisme sans conversion personnelle : tel est le message du Christ et des prophètes.

DOSSIER *Karl Lehmann*

Nous sommes donc très énergiquement interpellés comme chrétiens à une écoute renouvelée du message de la justification.

Dans ce contexte, et comme nous l'avons déjà dit, la *Déclaration commune* ne doit pas rester un chèque sans provision. Après « Augsburg 1999 » rien ne peut plus continuer comme auparavant. Un œcuménisme qui ne nous rapprocherait pas en commun de Dieu, de Jésus-Christ et par là aussi des hommes ne mériterait pas ce nom. L'événement d'Augsbourg constitue une station intermédiaire et une étape importante qui peut nous conférer un nouvel entrain et des forces renouvelées. Au seuil d'un nouveau millénaire, cela me paraît être une aide irremplaçable et un don inappréciable.

L'événement de 1999 nous rappelle celui de 1530 lorsque les tenants de la *Confession d'Augsbourg* se trouvaient confrontés à la décision ultime, à savoir si l'unité de l'Église pouvait encore ou non être sauvée. Beaucoup de choses ne tenaient qu'à un fil. Il faut bien reconnaître l'importance des facteurs profanes qui ont pesé sur cette situation. Quoi qu'il en soit, nous profitons encore une fois d'une occasion sans pareille pour essayer à nouveau de nous rapprocher. Le millésime 1999 d'Augsbourg ne doit donc pas aboutir à un échec. Aujourd'hui, l'issue dépend moins de l'attitude des princes et des puissants que de la nôtre propre. Les 95 thèses que, selon la tradition, Martin Luther a affichées la veille de la Toussaint 1517 à la porte de l'église du château de Wittenberg nous interpellent tous. À leur début nous trouvons ceci : « En disant : "faites pénitence" (*Matthieu* 4,17), notre Maître et Seigneur Jésus-Christ a voulu que la vie entière des croyants soit pénitence. » Au milieu, nous trouvons dans la thèse 62 cette profonde réflexion, liée à la question des indulgences : « Le véritable trésor de l'Église est le très saint Évangile de la seigneurie et de la grâce de Dieu. »

Traduit de l'allemand par Eric Iborra.

Karl Lehmann, né à Sigmaringen en 1936. Professeur de dogmatique et de théologie œcuménique à Mayence et à Fribourg, jusqu'à ce qu'il devienne évêque de Mayence en 1983 ; Président de la Conférence épiscopale allemande depuis 1987. Membre de l'édition allemande de *Communio*.

Communio, n° XXV, 5 – septembre-octobre 2000

Henri CAZELLES

Dieu sauveur et créateur de l'univers

LE Nouveau Testament est surtout préoccupé du salut personnel de l'homme et de la femme, et cela en vue du jugement (*Matthieu 25*) et de la résurrection (*1 Corinthiens 15,1-31*). Il était bien dans la ligne du Judaïsme postexilique. C'est ainsi que dans la littérature deutéronomique (*Deutéronome 24,16*) et dans *Ézéchiel*, la rétribution collective du Décalogue (*Exode 20,5*), où les enfants paient pour les pères, fait place à la rétribution personnelle :

« Celui qui pêche, c'est lui qui mourra. Le fils ne portera pas la faute du père, ni le père la faute du fils : la justice du juste sera sur lui et la méchanceté du méchant sera sur lui » (*Ézéchiel 18, 20*).

La résurrection est affirmée ici, en même temps qu'est promis un sort différent aux justes et aux pervers (*Daniel 12,2*). Préoccupée de l'immortalité de l'âme, la Sagesse dite de Salomon décrit également le jugement qui récompense les justes et punit les autres.

Mais cette révélation se greffe sur d'autres données qu'elle ne renie pas, car la Bible n'est pas un recueil de morale ou de dogmes, même si elle les exprime. Elle est le témoignage d'une action du Dieu d'Abraham et d'Israël au milieu des peuples de l'univers, où il fait naître une communauté dont il est le Seigneur. Aussi convient-il de regarder de près le vocabulaire biblique concernant le « salut » et « l'univers » dans le contexte de l'histoire d'Israël au milieu des nations.

Le terme « sauver » se dit en hébreu *yasha'*, racine rare et discutée en sémitique. C'est l'acte d'un fort qui vient au secours d'un faible.

SIGNETS **Henri Cazelles**

Ainsi Moïse vient au secours des filles de Jéthro que des bergers veulent empêcher d'accéder au puits (*Exode* 2,17). C'est l'appel au secours d'une fiancée menacée dans son honneur en pleine campagne (*Deutéronome* 22,27) ou d'une mère affamée lors du siège de Samarie (*2 Rois* 6,27). Dieu sauve celui qui fait appel à lui (*Jérémie* 2,27), et tout spécialement David (*2 Samuel* 8,6.14) et le roi son « oint », Messie¹ (*Psaumes* 20,6s).

Plus encore que des individus, Dieu sauve son peuple (*Deutéronome* 20,4) dont il opère le salut par des médiateurs qu'il choisit. Cette fonction salvatrice est exercée à l'origine par le roi, ainsi Saül (*1 Samuel* 9,16), son fils Jonathan, David (*2 Samuel* 8.14), Jéroboam II et même un roi étranger, Cyrus, qualifié de « Messie » (*Isaïe* 45,1). Après les échecs de la monarchie (schisme de Jéroboam, défaites devant les Araméens), un auteur fait une première synthèse des actions salvatrices de Dieu par des Juges d'Israël (*Juges* 2,16) : il y eut un juge par tribu ; Gédéon y est considéré plutôt comme un juge que comme un roi (*Juges* 8,23). Un héros équivoque comme Samson représente la tribu de Dan.

Le problème central dans la composition de la Bible est l'identité du peuple que Dieu « se forme » (*Isaïe* 43,1.21) – le même terme que pour Adam « modelé » avec la glaise du sol). Dès la dispersion de l'humanité sur la terre, la Bible prend soin, au chapitre 10 de la *Genèse*, de situer Abraham et ses descendants au milieu des nations issues de Noé et de ses fils. Ces nations s'avèrent plus nombreuses et plus puissantes qu'Israël, qui finira par être asservi à Assur, puis à Babylone. Mais au temps de l'exil, le Deutéro-Isaïe proclamera à nouveau que son Dieu le sauvera (*Isaïe* 43,12) ; ce terme est maintenant associé au « rachat », à la rédemption (49,26). Comme un parent rachète un autre parent tombé en servitude, Yaweh rachètera à Babylone et aux autres nations son peuple pécheur (48,17s) ; mais ce sera un rachat gratis :

1. Messie, en hébreu *Meshi'a*, se rattache à la racine *Yasha'*, sauver. Dans l'Ancien Testament, le terme faisait appel à une onction et signifiait que le roi oint recevait l'esprit de Dieu pour sauver son peuple. À la chute de la monarchie, le terme désigne le futur descendant de David qui délivrerait Israël. À l'époque du Christ, le judaïsme attendait une délivrance politique et miraculeuse. Dans l'Évangile, le messie est Jésus de Nazareth qui a l'Esprit et le donne à l'Église.

Dieu sauveur et créateur de l'univers

« C'est gratuitement que vous avez été vendus
C'est sans argent que vous serez rachetés » (*Isaïe 52,3ss*).

En chantant les Psaumes au Temple de Jérusalem, les Israélites rappellent ce salut du peuple (*Psaumes 28,98*). Ils expriment l'espérance juive au temps de Jésus. Anne, prophétisant à propos de l'enfant Jésus, s'adresse à ceux qui attendent la Rédemption d'Israël ou de Jérusalem (*Luc 2,38*). Le Magnificat ne dit pas un mot de Jésus, mais célèbre les merveilles de Dieu « qui a repris aux puissants Israël son serviteur » (*Luc 1,52*). À l'Ascension encore, les disciples attendent la restauration du royaume d'Israël (*Actes 1,6*).

Salut d'Israël et salut du monde

Dépourvu depuis l'exil d'un pouvoir politique propre (sauf l'intermède asmonéen critiqué par les Pharisiens), Israël ne pouvait défendre son identité que par sa fidélité à la Loi révélée, la Tôrah. Ce n'était pas une hostilité systématique à l'étranger qui pouvait bénéficier de l'élection d'Israël par Dieu, ainsi Naaman le Syrien, la veuve de Sarepta, et même des nations dans les deuxième et troisième parties du livre d'Isaïe : elles peuvent se bénir dans la bénédiction d'Abraham (*Genèse 12,3*) :

« Il m'a dit : « C'est trop peu que tu sois pour moi un serviteur en relevant les tribus de Jacob, et en ramenant les préservés d'Israël.

Je t'ai destiné à être la lumière des nations afin que mon salut soit présent jusqu'aux extrémités de la terre » (*Isaïe 49,6*).

Mais, selon la Tôrah, Israël doit garder son identité par des lois de pureté internes et externes qui le protègent contre l'impureté des gens du pays (*Esdras 6,21*) et d'une Babylone souillée par ses idoles (*Isaïe 52, 11*). Ces lois de pureté ne sont pas les mêmes suivant les codes et les époques (comparer *Deutéronome 14* et *Lévitique 11*). Jésus en aura une autre interprétation que les Pharisiens. Mais il y aura des problèmes de cohabitation entre Juifs et païens convertis, surtout dans les repas communs (*Galates 2,12*). Le salut de Dieu est offert à toutes les nations de l'univers si on a personnellement la foi en Jésus Messie qui donne d'agir en juste.

L'univers, c'est l'ensemble visible ciel-terre, créé par Dieu et où l'homme prend place. L'hébreu n'a pas de terme pour « l'univers » ; *tévéél*, c'est la terre comme lieu de production (*tbl cf. Proverbes 8,31*).

SIGNETS **Henri Cazelles**

L'hébreu n'adoptera que tardivement le terme 'ôlam², qui rendra le concept grec de *cosmos*. À l'origine le terme signifie la durée qui dépasse l'horizon présent, avant ou après, voire la perpétuité. Aussi on oppose le monde présent et le monde qui vient. Dans cette visée de « durée », le Nouveau Testament ne parle pas de « fin du monde », mais de fin (*telos*, *1 Corinthiens* 10,11) ou « achèvement » (*sunteleia*, *Matthieu* 28,20) du ou des siècles. *Cosmos*, en grec, suggère un univers beau et harmonieux, et ce terme est employé pour rendre huit vocables hébreux, généralement ce qui est beau, rarement l'univers, ainsi « l'armée des cieus » (les étoiles, *Deutéronome* 4,19).

Dans les Synoptiques, *cosmos* est généralement pris dans un sens neutre. C'est l'univers où l'on se déplace depuis la création (*Marc* 14,9), sans distinguer l'univers inanimé et les sociétés humaines. Dans les Synoptiques les chrétiens ne sont pas encore exclus des synagogues, même s'ils y sont châtiés (*Marc* 13,9). Mais la situation va changer au temps de la persécution de Néron (64). Ils sont exclus à la fois de la Synagogue et de l'empire romain. Ils sont haïs du *cosmos* comme le Christ (*Jean* 7,7). Déjà, vers 56, dans la *1^{re} Épître aux Corinthiens*, Paul avait opposé la sagesse du monde à la sagesse de Dieu. C'est dans la littérature johannique à la fin du 1^{er} siècle que *cosmos* gardera ce sens péjoratif.

Il s'agit des sociétés humaines, un monde que Dieu aime et qu'il veut arracher au péché (*Jean* 1,29). En envoyant son Fils dans le monde, il veut le « sauver » et non le condamner (3,17) en lui donnant vie. Mais ce monde est déjà condamné (16,8), car il n'a pas reçu le Fils et son message comme les disciples l'ont fait (1,10s); et « le prince de ce monde » est vaincu (16,28).

Avec « le monde » c'est toujours la vie humaine dans les sociétés qui est visée, et non l'univers inanimé. Sévère pour le « monde » tout en l'appelant *cosmos*, l'Évangéliste n'entend pas contester *Genèse* 1, texte selon lequel Dieu a créé des êtres bons, voire très bons (1,31) parmi lesquels homme et femme doivent vivre et qu'ils doivent dominer. Après l'épreuve du Déluge, Dieu a conclu une alliance éternelle avec les hommes et tous les êtres animés. En utilisant un vocabulaire qui n'est pas biblique, mais que paraît exiger la théolo-

2. Ce terme hébreu désignait le monde présent ou le monde qui vient. Il ne correspondait qu'imparfaitement au terme grec *cosmos* qui, lui-même, désigne soit l'univers, soit les sociétés humaines.

Dieu sauveur et créateur de l'univers

gie biblique, il convient de distinguer l'*univers* qui n'a pas à être sauvé et le *monde* que le Créateur veut sauver. Il le fait par une autre alliance éternelle, celle d'Abraham (*Genèse* 17), qui s'est « réjoui de son jour » (celui du Christ, selon *Jean* 8,57) lors de la naissance d'Isaac (*Genèse* 17,18), à l'origine d'un peuple élu au milieu des nations.

Dieu d'Abraham et Dieu de l'univers

Que Dieu ait formé son peuple au milieu des nations et qu'il y exerce son action de salut était un point acquis au temps de Jésus et des apôtres. Dans le peuple soumis à la Tôrah, c'est le problème personnel des justes et de leur justification qui était discuté (*Luc* 18,14). Il n'en sera plus de même quand le salut sera proposé aux nations par la prédication de Paul, amorcée par certains gestes du Christ (la guérison de Sarepta, la royauté éternelle et universelle du Fils de l'homme invoquée par le signe de Daniel). Le salut est proposé à d'autres nations de l'univers, des nations qui avaient leurs propres réflexions sur l'univers et Dieu. Déjà le Livre alexandrin dit Sagesse de Salomon, très platonisant, avait attribué à une *sophia* divine la connaissance de la structure du *cosmos* (7,15-21), aux créatures « salutaires » (1,14) ; il l'opposait à la culture de mort des impies. Nous avons vu Paul opposant sagesse du monde et Sagesse de Dieu, le Christ étant sagesse et puissance de Dieu (*1 Corinthiens* 1,24). Dans un langage philonien, Jean voit dans le Verbe de Dieu la lumière véritable qui était dans le *cosmos* (1,9), mais qui n'y a pas été reçue.

Par une analyse juridique de la Tôrah en 613 articles sur le modèle du Droit romain, l'école pharisienne de Hillel avait trouvé un accord entre l'éthique du peuple juif et l'éthique de l'État romain. Au temps de la révolte de Bar Koziba (vers 130), Tryphon, à la fois juif et philosophe, s'en accommode à l'étonnement de Justin, païen de Naplouse converti au christianisme. Selon son récit, après avoir éprouvé les différentes philosophies grecques, il a découvert le Christ, *sophia* de Dieu, et fondé à Rome une école de philosophie. Mais, depuis la persécution de Néron, la communauté chrétienne et sa *sophia* n'est plus reconnue comme un groupe juif couvert par la législation de César et d'Auguste. Justin est exécuté en 155. Pour le chrétien, le salut reste l'espérance individuelle de la résurrection

SIGNETS **Henri Cazelles**

avec le Christ : la persécution atteint son paroxysme avec l'édit d'extermination de Dioclétien, une *shoah* chrétienne.

Elle est suivie par l'édit de Milan. Constantin se convertit. Il ne sera baptisé que sur son lit de mort par un évêque arien. En effet le salut reste personnel et l'Empire reste gouverné par la *sophia* gréco-romaine, une éthique politique qui mène à ne reconnaître dans le Christ qu'une sorte de philosophe « semblable à Dieu (homéisme) », mais non le Fils de Dieu qui règne en assujettissant Principautés, Dominations et Puissances (*1 Corinthiens 15,24-25*). La cour de Byzance, imprégnée de philosophie grecque, pouvait sans difficulté reconnaître un Dieu de l'univers comme fondement du Droit à appliquer à l'*Oikoumenè* : depuis les Hammurabi, Amenemhet et David, ce Droit d'État avait pour fondement la justice et l'équité. Elle admettait maintenant que le souverain ait une foi personnelle dans le Dieu d'Abraham. Il lui était beaucoup plus difficile d'admettre que le règne de Dieu s'exerce par un Messie ressuscité, héritier de promesses divines faites au roi israélite David par la foi d'Abraham, selon une Bible dont l'interprétation chrétienne était contestée par les Juifs eux-mêmes. La philosophie politique admettait à Byzance comme ailleurs la dimension religieuse de la vie sociale. Mais celle-ci était régie par le *Basileus*. Sa foi dans le Dieu d'Abraham et en l'Écriture ne le rendra que plus sourcilieux dans sa fonction religieuse. Avec l'appui de ses théologiens, il interprétera l'Écriture, convoquera les Conciles, déposera évêques et Papes.

Cette position ne changera pas, même quand sera reconnue la divinité du Christ. Les querelles dogmatiques qui suivront prennent une importance considérable car il s'agit de la paix sociale dans l'Empire. Elles se répercutent dans les nouvelles royautes d'occident qui se disent chrétiennes. Beaucoup sont ariennes, comme en orient certaines sont nestoriennes et d'autres monophysites. Cette philosophie politique lie le salut de la nation à la théologie officielle de la cour. Ainsi s'affirment les nationalismes religieux chrétiens.

L'Islam et ses foudroyants succès au VII^e siècle allaient rappeler que le salut des peuples dépendait du Dieu d'Abraham et non des théologies qui en explicitent la foi, si justes qu'elles puissent être. Mahomet a sa mystique propre qui l'éloigne des dieux païens de La Mecque. Ses contacts avec Juifs et Chrétiens lui ont fait connaître le Livre, le *Kîtab*, qui contient la Tôrah, les Prophètes, les Psaumes,

Dieu sauveur et créateur de l'univers

la Sagesse et l'Évangile. Le Coran en est le produit liturgique, lu et mémorisé. Pour le Coran, Dieu n'est pas une idée mais le Dieu de l'univers, unique, créateur, qui fait jaillir les sources et donne vie aux plantes, animaux et hommes. Dans cette vue universaliste le prophète ira jusqu'à dire aux croyants (dont Zacharie, Jean, la Vierge) : « Cette communauté-ci, qui est la vôtre, est une communauté unique (*Sourate 21,92*) ». C'est le peuple des croyants, malheureusement divisé ; ils croient en un Dieu miséricordieux qui jugera après la résurrection. La Révélation s'arrête là. Le Dieu d'Abraham ne gouverne pas son peuple par une Loi adaptée aux circonstances, ni par un Messie vivant. La loi coranique est une série de décrets dictés une fois pour toutes au Prophète et fixés dans le Coran. Il incombera aux juristes de les interpréter, et à un Sultan de les appliquer au sein d'organisations politiques.

En fait, le mouvement islamique débouche sur un nouveau nationalisme religieux, analogue à celui de Byzance et des autres royautes chrétiennes. Celles-ci allaient trouver un correctif dans la révélation biblique de l'Esprit Saint, mais non sans douleurs et à longue échéance. L'Esprit Saint, profondément étudié par les Pères de l'Église (Basile), n'est pas ignoré du Coran. Mais il n'anime pas la communauté comme, selon Paul, il anime la communauté chrétienne, l'Église (*1 Corinthiens, 12*). Le Coran paraît ne retenir de la révélation du Dieu créateur dans la Bible que la communauté dans la foi personnelle au Dieu d'Abraham, à son prophète et au don d'un Livre qui, sous la forme du Coran, est une Loi analogue à la Tôrah juive tout en étant différente. Or le Dieu créateur paraît avoir donné plus à sa création. Il convient alors de regarder de près les textes bibliques sur le don de l'Esprit par Dieu à sa créature.

Le Dieu créateur et l'Esprit Saint

Paul distingue le *nous*, l'esprit humain intelligent, et le *pneuma*, l'Esprit, souffle de Dieu. Le *nous* est « un ensemble de pensées et d'affirmations qui peuvent former la conscience d'une personne » (Schlatter), « un faisceau de convictions qui permet un comportement concret » (Lémonon). Mais il arrive à Paul de parler du *pneuma* de l'homme (*1 Corinthiens 2,11...*), en parallèle avec le *nous* de l'homme (*1 Corinthiens 24,14s*). *L'Épître aux Ephésiens* (4,23) dit même « le *pneuma* de votre *nous* ». Dans l'hellénisme,

SIGNETS **Henri Cazelles**

pneuma relève plus du religieux et de l'inspiration. Pour Aristote, c'est un élément viril, personnel comme la *psyché* ; pour les stoïciens il y a un *pneuma* du monde, « force divine éparse dans la nature toute entière ». On comprend que les administrateurs de la cour de Byzance n'aient pas vu la spécificité de l'Esprit dans la Bible ; ils s'estimaient déjà très « spirituels » quand ils soumettaient le pouvoir du prince à une morale philosophique gréco-romaine, l'Église n'étant qu'un rouage de l'État religieux.

L'Occident chrétien allait se débattre pendant des siècles dans les rapports de l'Église et de l'État, du prince chrétien (à fonction religieuse), et du sacerdoce – successeur des Apôtres, témoins de la Résurrection. Empereurs et princes reconnaissent le Christ sauveur par l'entremise de la morale biblique et évangélique. Mais dans l'univers, c'était à eux d'organiser l'Église du Christ par leurs lois et par le choix des évêques. Les Papes, successeurs de Pierre, et certains évêques comme Ambroise de Milan, n'acceptaient pas cette suprématie. D'où les conflits entre le Sacerdoce et l'Empire au Moyen Âge et l'attitude de Napoléon vis-à-vis de Pie VII après le Concordat. La « symphonie » prônée entre pouvoir politique et pouvoir religieux dans l'Orient chrétien s'avérait difficile à réaliser pratiquement. Elle aboutissait à ce qu'on a appelé le « césaro-papisme », où le Tsar de Russie, le roi de Prusse ou le roi d'Angleterre sont chefs de l'Église. Mais la Curie romaine avait de la peine à trouver le langage juridique qui exprimerait l'autonomie de l'Église du Christ au milieu des nations, ses *regalia*. Elle s'affirmait comme un État face aux États ; d'où la fausse donation de Constantin, les « *dictatus Papae* » de Grégoire VII, les tensions entre Innocent IV et Saint Louis. De nouvelles études sur l'Église selon la Bible permettront de mieux exprimer la nature de l'Église du Christ au milieu des nations. Mais ce sera après l'humanisme d'un Érasme, la crise protestante, la naissance de l'exégèse historico-critique, et enfin les études ecclésiologiques d'un Lubac et d'un Congar. À la lumière de la Bible, l'Église du Christ apparaîtra comme mue par l'action de l'Esprit Saint, et les nations comme dirigées par un esprit humain, raisonnable ou idéologique.

Ce n'est pas avec la Pentecôte et le salut personnel du chrétien que commence une théologie biblique de l'Esprit Saint. Les perspectives bibliques sont beaucoup plus larges. Avant d'être « esprit » (*rwh*, généralement féminin), la racine sémitique qui va être utilisée métaphoriquement signifie un espace ; dans la Bible, ce sera un

Dieu sauveur et créateur de l'univers

espace où hommes et animaux peuvent vivre et respirer. Ce n'est pas une idée ni un concept de philosophie morale, mais un milieu vital dans l'univers, soit palpable et « vide », soit souffle léger, soit vent violent. Dieu donne à l'homme de chair sa « ruah » ; quand celui-ci meurt, il la lui retire (*Genèse* 6,3).

Le sens physique du terme est encore très marqué dans des textes comme *Nombres* 11,17 où Dieu prend de la *ruah* qui est sur la tête de Moïse pour en mettre sur les soixante-dix Anciens. Peu à peu, la traduction par « Esprit » va être plus adéquate, mais toujours en rapport avec une action du Créateur sur l'univers ; il en est ainsi pour l'onction royale de Saül. Choisi par Dieu pour sauver son peuple (*I Samuel* 9,16), il reçoit l'onction d'huile par Samuel, l'Esprit du Seigneur le saisit (10,6) et lui donne une force surnaturelle pour délivrer Yabesh de Galaad. Ce sera ensuite le cas de David (*I Samuel* 16,13) qui libère Israël du joug philistin.

La Bible ne reconnaît pas le don de l'Esprit aux successeurs de David, même s'ils reçoivent l'onction. En effet, ils ne sauveront pas le peuple de Dieu qui perdra son indépendance politique. Selon le livre des Juges, l'Esprit est donné à certains Juges qui sauvent le peuple (*Juges* 3,9-10). Samuel et Moïse sont alors présentés comme juges et prophètes qui sauvegardent l'identité d'Israël malgré ses fautes et les menaces étrangères : « C'est par un prophète que le Seigneur fit monter Israël d'Égypte, et par un prophète qu'il fut gardé » (*Osée* 12,24). Si le prophète est l'homme de la Parole, il y a de vrais et de faux prophète : il ne faut écouter qu'un prophète « comme Moïse » (*Deutéronome* 18,15) et Moïse a reçu l'Esprit du Seigneur. Il n'est pas seul, mais il n'a pas de successeur (*Nombres* 11,24-30).

Selon *Isaïe* (11,1-9), c'est dans la dynastie de David, en un rejeton (ou sceptre) de Jessé, que le peuple doit mettre son espérance. Le Seigneur fera reposer sur lui un Esprit de Sagesse, avec ses dons grâce auxquels le pays sera gouverné dans la paix, et la justice : « il sera rempli de la connaissance du Seigneur, comme les eaux recouvrent la mer » (v.9).

Avec le *Deutéronome*, le peuple se définit comme le *qâhal*, l'*ekklésia* qui se réunit à l'unique Temple du seul Dieu (*Deutéronome* 23,2ss). Il y écoute la Parole de Dieu qui gouverne son peuple par sa Tôrah confiée aux prêtres (31,l ss). Le salut est alors compris moins comme un salut politique, par les armes, que par la fidélité à la Tôrah. Mais il n'est pas question d'une action de l'Esprit du

SIGNETS **Henri Cazelles**

Seigneur sur les institutions : juges, rois, prêtres ou prophètes. La ruine du Temple et de la dynastie davidique allait ouvrir d'autres perspectives sur l'action salvatrice de Dieu, fidèle à son Alliance renouvelée.

Le prophète Ézéchiël n'est plus seulement l'homme de la Parole, mais l'homme de l'Esprit qui vient en lui (2,2) et l'enlève, pour le salut du peuple en exil :

« Alors l'esprit me souleva et j'entendis derrière moi le bruit d'une grande clameur. "Bénie soit en son lieu la Gloire du Seigneur" » (3,12).

L'Esprit n'en fait pas pour autant un sauveur du peuple. Ézéchiël est très dur pour la maison d'Israël et ses fautes. Après leur purification par l'eau, Dieu mettra dans le cœur des Israélites son Esprit (36,25-27) qui rendra vie au peuple sur sa terre (37,10 ss) avec David comme roi, un sanctuaire rebâti et un peuple sanctifié. Cet Esprit du Seigneur sera répandu sur toute la maison d'Israël (39,29), ce que reprendra le prophète Joël dans une vision apocalyptique du salut universel (3,1-5). Ce ne sera pas par la médiation d'un prophète, ni d'un prêtre. Le grand-prêtre, héritier à l'époque exilique du vêtement royal et de l'onction royale (*Lévitique* 21,10), est seulement au service du Sanctuaire où se réunit le peuple consacré (*Lévitique* 8,10), sur lequel repose la gloire de Dieu (*Exode* 40,30-38), Saint par sa justice, unique et créateur. Ce peuple est séparé des autres peuples par les lois de pureté (*Lévitique* 11-16). C'est aussi à l'époque exilique, alors que le Sanctuaire n'est pas encore rebâti (*Psaumes* 51,21), que l'Esprit est reconnu comme l'Esprit Saint (*Psaumes* 51,13), participant à la Sainteté divine. C'est Lui, l'ange messager qui guidait le peuple au désert (*Isaïe* 63,10s). C'est Lui, Esprit de Dieu, qui plane au-dessus des eaux primordiales avant la création (*Genèse* 1,2). Après avoir couvert le Sanctuaire, il couvrira Marie de son ombre pour que le Fils de Dieu devienne le Fils de l'homme, héritier des promesses faites à David (*Luc* 1,32).

Sagesse des nations et Christ sauveur

Au dire de Pharaon, Joseph, fils de Jacob, intelligent et sage, avait reçu de Dieu un « Esprit de Dieu » qui lui permit de garder en vie un peuple nombreux (*Genèse* 50,20). Ainsi les sages sont les

Dieu sauveur et créateur de l'univers

conseillers du roi et, selon *1 Rois* 5,10 la sagesse de Salomon fut supérieure à celle des fils de l'Orient et à celle de l'Égypte. C'est une sagesse de Dieu (*Elohim*) (*1 Rois* 3,28), du Dieu créateur de toutes les nations. Nous connaissons bien maintenant ces sagesse de gouvernement, enseignements et proverbes, antérieures à la Bible, et souvent d'une haute moralité. Israël a su en faire son profit.

Mais la sagesse humaine n'a pas sauvé les grandes civilisations, Égypte ou Mésopotamie, dont le petit Israël était culturellement tributaire. Il y a la sagesse des écrits, fruits de l'expérience dans la conduite des affaires humaines, et il y a les « sages » qui, à la cour du roi, doivent l'appliquer, mais sont soumis à d'autres influences. Déjà, des deux sages conseillers de David, Ahitopel et Hushaï, l'un est un traître et l'autre un habile menteur (*2 Samuel* 16,25 ss). La Bible est très réservée à l'égard de la sagesse de Jonadab (*2 Samuel* 13,3), de la femme de Teqoa (*id* 14), de la femme d'Abel Bet Maaka (*id.* 20,18) comme de celle du Pharaon (*Exode* 1,10) et même celle de Salomon. Sagesse qui paraissent réussir, et finalement échouent. Isaïe et Jérémie s'opposent aux « sages » dont les conseils ont mené les deux royaumes à la ruine. Aussi, au temps de l'exil, la Bible reporte-t-elle cette sagesse de gouvernement sur une Sagesse divine née de Dieu, participant à sa création et joyeuse avec les enfants d'Adam (*Proverbes* 8,12-31). *Qohelet* mettra en garde son disciple vis-à-vis de la sagesse des rois, même d'un fils de David, roi à Jérusalem, et des prétentions de la sagesse hellénique, si séductrice qu'elle soit.

Avant même le Nouveau Testament et la venue en cet univers du Christ, « oint » du Seigneur, Fils de Dieu et Sagesse de Dieu, le livre de la Sagesse révèle que la Sagesse divine qui règle l'univers (8,1) a en elle l'Esprit Saint qui pénètre les intelligences et les cœurs (7,22 ss).

Dès le début du livre de la Sagesse, le nouveau Salomon, nourri de philosophie hellénique, demande à ceux qui gouvernent la terre d'aimer la justice avec simplicité de cœur et des pensées droites sur Dieu. Mais les impies se livrent à la jouissance et à l'oppression des faibles. Ils s'éloignent de la Sagesse et de l'Esprit Saint qui remplit l'univers. Ils ne se laissent pas instruire par cette Sagesse qui possède l'Esprit, « souffle de la puissance divine » (7,25); ils seront jugés par le Dieu de l'univers qui guide la Sagesse et dirige les sages (7,15). Pourtant, le nouveau Salomon a prié et l'Esprit de la Sagesse

SIGNETS **Henri Cazelles**

est venu en lui (7,7). Choisi par Dieu pour régner sur son peuple (9,7), il gouvernera les peuples, les nations lui seront soumises et les souverains redoutables le craindront (8,14), tandis que :

« demeurant en elle-même, la Sagesse renouvelle l'univers. Au long des âges, elle passe dans les âmes saintes pour former des amis de Dieu » (7,27).

Condamné par les puissances de ce monde, le Christ sera reconnu par ses disciples comme le Fils de l'homme selon Daniel, celui auquel est conféré un empire éternel que serviront peuples, nations et langues (*Daniel* 7,14).

Venu sauver le monde, c'est-à-dire, les hommes vivant en nations dans l'univers, le Christ par sa résurrection a fondé son Église. C'est un corps organisé avec « jointures et ligaments » (*Colossiens* 2,19) dont il est la tête, une construction dans l'Esprit (*Ephésiens* 2,21 ss) : l'Esprit Saint anime ce corps en donnant à chaque membre sa fonction (*I Corinthiens* 12). Cette nouvelle communauté a sa structure propre dans l'univers, mais en respectant les structures sociales des nations et l'autorité de leurs magistrats (*Romains* 13 ; 1-7). Ce que dit Paul de la Loi pour les Juifs est valable également pour les institutions des nations. « Éliminons-nous la Loi par la foi ? Non ! Nous la confirmons » (3,31), la Grâce divine agissant par la foi. Avec cette réserve capitale : La Loi révélée est bonne et spirituelle (*Romains* 7,14-16), les institutions humaines peuvent être injustes.

Depuis l'Empire romain, le monde est toujours le même, avec ses institutions nationales, aussi nécessaires que défailtantes et susceptibles d'améliorations. Mais la perception de l'univers a changé et, avec elle, la position de l'homme de foi dans les États.

L'univers n'est plus un cosmos plus ou moins cyclique, ni un univers à trois dimensions, mais un univers en devenir à partir de quarks, d'atomes et de molécules de plus en plus complexes... L'univers est fragile et la vie en question. Le devenir de cet univers oblige à concevoir l'acte créateur de Dieu comme un principe intelligible et intelligent. Il est intelligible puisque les scientifiques en découvrent les mécanismes. Pour le dire intelligent, il faut une autre démarche intellectuelle à laquelle beaucoup se refusent ; ainsi J. Monod se contente de parler de « hasard ». N'est-ce pas un refus

Dieu sauveur et créateur de l'univers

de comprendre ? Même discutée, la « preuve » ou la découverte de l'existence d'un premier moteur par « l'intelligence du devenir » (Jollivet) a toujours sa valeur, que l'on suive Platon, Aristote ou saint Thomas.

Ce devenir aboutit sur cette terre à l'apparition des organismes complexes que sont les hommes et les sociétés. L'État est la forme rationnelle de ces sociétés, appuyée sur la réflexion des sages d'Égypte, de Babylone et de Grèce. De nos jours, l'État fait place à l'interdépendance des États qui cherchent à survivre par des accords et des compromis. Par des comités d'éthique, ces États cherchent une morale qui garantisse un minimum de paix entre citoyens. Ils sont animés par les « sages » de notre époque.

Ces « sages » sont plutôt des « experts » dont la compétence en tel ou tel domaine peut aider le gouvernant à prendre une décision d'intérêt général. Des conférences internationales définissent les « droits de l'homme ». Mais ce qui paraissait acquis en 1789 et 1949 est loin d'être appliqué universellement. Les gouvernants ont la responsabilité du bien public et, pour ce faire, disposent de pouvoirs militaires, administratifs et économiques. Ils peuvent en abuser et l'on voit souvent le pouvoir déraiper vers la dictature ou l'anarchie. Les États ont besoin d'être « sauvés », mais l'éthique internationale des Droits de l'homme ne leur en donne pas les moyens. Le Dieu juste de l'univers n'apparaît pas « crédible » face aux injustices patentées des sociétés. Devant ce fait, les religions nationales s'effacent et l'éthique rationnelle s'avère impuissante à redresser par elle-même les abus du pouvoir ou ses déficiences. La société civile et les Églises présentent des fondements différents. Cette société civile tend actuellement à minimiser la différence des sexes par la recherche de la parité, et à se baser sur un « contrat social » dérivé de conceptions humaines. La fidélité des Églises à la Bible les soumet aux constantes biologiques de la nature créée. Or, les chrétiens appartiennent aux deux cités.

On peut alors se demander si le Dieu de justice de l'univers n'est pas aussi le Dieu de la foi d'Abraham « en qui se béniront toutes les nations ». Le problème de l'injustice dans les États s'était posé dans l'Ancien Orient, comme en témoignent les édits de réforme de Mésopotamie (Urukagina) et d'Égypte (Horemheb). L'histoire d'Israël et les critiques des prophètes amènent à un

SIGNETS _____ **Henri Cazelles**

constat semblable. Mais la Bible témoigne qu'après l'échec de la monarchie, l'Esprit Saint agit dans l'univers par l'onction de David, par l'inspiration des prophètes et par un futur Messie. Déjà le Premier Testament fait reconnaître dans l'autorité inspirée du Livre une action de l'Esprit qui a donné à Israël une autonomie vis à vis des princes grâce à une éthique transcendante.

En Jésus de Nazareth, qui a l'Esprit en plénitude (« en effet celui que Dieu a envoyé prononce les paroles de Dieu, car il donne l'Esprit sans mesure », *Jean 3,34*), cette action de l'Esprit fait apparaître un organisme nouveau au milieu des nations : l'Église. Distinguant le prince politique et le prêtre, Jésus ressuscité (*Hébreux 7,20-28*), rend à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Ainsi l'Église a sa place dans l'Organisation des Nations unies. Elle peut se présenter comme hiérarchique (même si le terme est peu pastoral), porteuse d'une éthique éprouvée par les siècles (même si elle est désagréable), et sauver les nations par le civisme des citoyens et le pardon de leurs péchés. Gouvernants et gouvernés peuvent discerner ce qui est bon et ce qui est fallacieux dans la modernité. En effet, en venant au monde, l'homme peut s'ouvrir dans son intimité à la Parole de Dieu ou se laisser dominer par d'autres puissances (*Genèse 3, 1-7*) en croyant se suffire.

Conclusion

Si des hommes et des femmes cherchent un Dieu qui les aide en cette vie, ce Dieu n'est ni une idée ni un système, mais un Dieu qui agit. Les approches actuelles de l'univers nous montrent ce Dieu comme un principe qui fait évoluer l'univers vers des êtres (individus ou sociétés), de plus en plus complexes et de plus en plus féconds... ou puissamment mortifères.

De même, les découvertes des cultures orientales après l'invention de l'écriture situent l'Écriture Sainte, non comme la cogitation de plusieurs auteurs, mais comme la vie d'un peuple au milieu des nations. Ce peuple fut d'abord gouverné par un roi, puis par la parole des prophètes, puis par une Loi révélée sur la présence gratuite du Dieu de l'univers dans un Temple, enfin par une liturgie révélée. Il appartiendra à Jésus ressuscité, héritier du roi David, de

Dieu sauveur et créateur de l'univers

donner naissance à une communauté: l'Église qui est son Corps. C'est là, après la ruine du Temple selon le Nouveau Testament, que se découvre dans l'univers créé cette présence active du Dieu qui sauve et qui maintient sur fond de néant.

Henri Cazelles, prêtre de Saint-Sulpice, docteur en théologie, licencié en Écriture sainte, docteur en droit, diplômé de l'École libre des sciences politiques, docteur *honoris causa* de l'université de Bonn, membre de la Société d'égyptologie, ancien secrétaire de la Commission biblique pontificale, ancien directeur d'études à l'E.P.H.E., membre associé de l'Académie royale de Belgique, U.E.R. de théologie et de sciences religieuses

Communio, n° XXV, 5 – septembre-octobre 2000

Maurice BORRMANS

Les évaluations en conflit autour de *Nostra Aetate**

LE texte de la *Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes (Nostra Aetate)* a sans doute été une des surprises finales du Concile Vatican II, car nul n'y avait songé lors de la préparation du Concile. Il convient donc de se rappeler d'abord ce qui en était au seuil de la 3^e session (automne 1964), d'envisager ensuite ce qu'il en fut débattu au cours de cette même session et de considérer enfin l'élaboration définitive du texte actuel au cours de la 4^e session (automne 1965)¹. Ce n'est qu'à la suite de cet aperçu historique sur les travaux du Concile que l'on peut analyser et commenter le texte de la Déclaration, avant de s'interroger sur l'influence qu'elle a exercée au cours des années qui suivirent.

* Cette étude reprend une contribution au Colloque de Klingenthal/Strasbourg (11-14 mars 1999) sur « Vatican II au but ? Espoirs, craintes, déceptions, perspectives », organisé par la Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII de Bologne (Italie).

1. Pour « l'historique de la Déclaration », cf. l'article du même titre (pp. 37-78) par G. Cottier, in *Vatican II : Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, Paris.

Les évaluations en conflit autour de *Nostra Aetate*

I. Avant la 3^e session du Concile (automne 1964)

Comment se présentait la future Déclaration *Nostra Aetate* au premier jour de la 3^e session du Concile (14 septembre 1964)? Un texte des plus simples avait été confié à la Commission centrale pour être remodelé et des événements importants étaient intervenus entre la 2^e session et celle qui s'ouvrait alors.

1. Du chapitre IV du Décret sur l'Œcuménisme à une Annexe au schéma du même nom

Jean XXIII avait sollicité du Cardinal Bea, lors de la préparation du Concile, un *Decretum de Judaeis*. Un texte de sept pages avait été élaboré par le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, en 1961, et soumis, en mai 1962, à la Commission centrale, mais il avait été bien vite retiré (juin 1962), suite à diverses pressions exercées sur la Commission. Jean XXIII en avait pourtant approuvé la teneur en décembre 1962. Ce schéma sur les juifs n'avait pas été discuté au cours de la 1^{re} session, mais il le fut au cours de la 2^e (automne 1963). Il se présentait sous la forme d'un chapitre IV du schéma sur l'Œcuménisme (le chapitre V étant relatif à la *Liberté religieuse*), et les Pères en débattirent de la 69^e à la 72^e congrégation générale (18-21 novembre).

Le Cardinal Bea en avait présenté et commenté le texte, le 19 novembre. Il avait pour titre *De l'attitude des catholiques envers les non-chrétiens et les juifs en particulier*² et s'inscrivait logiquement à la suite de l'esprit œcuménique développé par les chapitres précédents. Bien des oppositions s'étaient alors manifestées, surtout de la part des évêques du Moyen-Orient, à cause du conflit arabo-israélien, et le Cardinal Tappouni, patriarche d'Antioche en Syrie, s'en était fait le porte-parole. Si les évêques du Moyen-Orient pensaient à l'Islam, le Cardinal Doi, de Tokyo, rappelait qu'il fallait aussi penser au bouddhisme et aux autres religions de l'Asie. Beaucoup souhaitaient donc un élargissement des perspectives du texte primitif. Le 21 novembre, les trois chapitres sur l'Œcuménisme étaient acceptés comme base de discussion, mais les chapitre IV et V en étaient détachés, sans qu'on puisse en débattre à nouveau : toutes

2. Le texte latin de ce texte I est reproduit dans *Vatican II...*, pp. 288-305.

SIGNETS _____ **Maurice Borrmans**

remarques et suggestions à leur propos devaient être envoyées avant la mi-février 1964. Et c'est ainsi que le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens examina les 72 pages qui les exprimaient, du 27 février au 7 mars 1964. Le nouveau texte alors élaboré, qui devait être présenté à la 3^e session, maintenait ce qui concernait les juifs et se voyait enrichi d'un long passage sur l'universelle paternité de Dieu et donc sur la nécessaire fraternité entre tous les hommes, ainsi que d'un bref paragraphe sur les musulmans : on le proposait comme un Appendice au Décret sur l'*Œcuménisme*.

2. *Des événements importants au cours de l'intersession (automne 1963-automne 1964)*

Au cours de l'intersession qui permettait au Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens d'élaborer son nouveau texte, de nombreux événements étaient intervenus qui allaient en révéler la nécessité et en souligner l'importance. Comme l'écrit G. Cottier, un historien du Concile, « si, à cause d'incidences politiques possibles, des évêques étaient réticents devant une déclaration sur les juifs, il n'est pas exagéré de dire que l'idée d'un document s'occupant des religions non chrétiennes dans leur ensemble était, au début du Concile, étrangère à la plupart des esprits. Deux facteurs semblent avoir été décisifs dans la prise de conscience du problème. Le premier est l'introduction dans le schéma sur *l'Église* d'un chapitre sur le *Peuple de Dieu*, mettant en lumière l'universalité missionnaire de l'Église. Le second est constitué par trois actes de grande importance, dus à l'intervention personnelle de Paul VI : le voyage en Terre Sainte, l'institution d'un nouveau Secrétariat pour les religions non chrétiennes, l'encyclique *Ecclesiam suam* »³.

Du 4 au 6 janvier 1964, Paul VI s'était trouvé en Jordanie et en Israël, avant de rencontrer, à Jérusalem, le patriarche Athénagoras. Son voyage, s'il était d'abord un pèlerinage aux Lieux Saints et s'il avait aussi un but œcuménique (y prier avec le patriarche venu d'Istanbul), s'avérait aussi être une rencontre avec le roi Hussein de Jordanie à Amman et avec M. Zalman Shazar, président de l'État d'Israël, à Megiddo. Musulmans et juifs se trouvaient y être ainsi les interlocuteurs du Pape, qui ne manqua pas d'y voir une occasion

3. Cf. G. Cottier, *art. cit.*, p. 48.

Les évaluations en conflit autour de Nostra Aetate

providentielle et significative. À Megiddo, il avait dit au président israélien : « Votre Excellence le sait, et Dieu nous en est témoin, nous ne sommes guidé dans cette visite par aucune considération qui ne soit d'ordre purement spirituel. » À Bethléem, d'où il lançait son Message de paix, en la fête de l'Épiphanie, il affirmait que « notre salut déférent, nous l'adressons d'une manière particulière à quiconque professe le monothéisme et avec nous rend un culte religieux à l'unique et vrai Dieu, le Dieu vivant et suprême, le Dieu d'Abraham, le Très-Haut (...) ». À Jérusalem, en particulier, il avait évoqué l'attitude de Pie XII au cours de la dernière guerre mondiale, réfutant avec délicatesse les allégations tendancieuses à son endroit et rappelant sa générosité accueillante envers toute souffrance, y compris celle des juifs.

De retour à Rome, il y disait, le Jeudi Saint (26 mars) : « Nous envoyons aussi un cordial salut, avec Notre souvenir reconnaissant, aux croyants en Dieu, de l'une et de l'autre confession religieuse non chrétienne, qui ont accueilli avec un joyeux respect notre pèlerinage aux Lieux Saints ». Et dans son message de Pâques (29 mars), il insistait encore : « Toute religion possède un rayon de lumière que nous ne devons ni mépriser ni éteindre, même s'il ne suffit pas à donner à l'homme la clarté dont il a besoin (...) ». Plus tard, recevant le président du comité juif américain, M. Morris B. Abram, le 30 mai, il s'en expliquait encore, distinguant « la question raciale, la question politique, la question religieuse », « celle qui nous intéresse le plus profondément, et qui motive notre considération particulière pour la tradition religieuse juive ».

Suite à un projet dont il avait fait confiance au Cardinal Tisserant, le 12 septembre 1963, Paul VI annonça, dans son homélie de Pentecôte (17 mai 1964), la création d'un nouveau Secrétariat pour les relations avec les non chrétiens, confié au Cardinal Marella, ancien nonce apostolique au Japon. « Ainsi aucun pèlerin, commentait le Pape, si éloigné que puisse être, religieusement et géographiquement, son pays d'origine, ne sera complètement étranger dans cette Rome, fidèle encore aujourd'hui à son programme historique de "Patrie commune", que lui conserve la foi catholique. » Et Paul VI de s'en expliquer avec les Cardinaux du Sacré Collège, le 23 juin, en les priant d'y voir un « signe de cette sollicitude universelle qui nous incite à nous intéresser également aux problèmes et aux besoins spirituels de tous les hommes, à l'instar de ce qui a déjà été fait pour les frères séparés (...) ».

SIGNETS _____ **Maurice Borrmans**

La première encyclique de Paul VI, *Ecclesiam suam* (6 août 1964), entendait méditer sur le mystère de l'Église dans le cadre des travaux du Concile lui-même. Le thème du dialogue s'y est révélé central et le Pape a voulu s'y exprimer clairement sur ses rapports avec les croyants des autres religions. « Puis, autour de nous, y disait-il, nous voyons se dessiner un autre cercle immense, lui aussi, mais moins éloigné de nous : c'est avant tout celui des hommes qui adorent le Dieu unique et souverain, celui que nous adorons aussi ; nous faisons allusion aux fils, dignes de notre affectueux respect, du peuple hébreu, fidèles à la religion que nous nommons de l'Ancien Testament ; puis aux adorateurs de Dieu selon la conception de la religion monothéiste – musulmane en particulier – qui méritent admiration pour ce qu'il y a de vrai et de bon dans leur culte de Dieu ; et puis encore aux fidèles des grandes religions afro-asiatiques. Nous ne pouvons évidemment partager ces différentes expressions religieuses (...). Mais nous ne voulons pas refuser de reconnaître avec respect les valeurs spirituelles et morales des différentes confessions religieuses non chrétiennes ; nous voulons avec elles promouvoir et défendre les idéaux que nous pouvons avoir en commun dans le domaine de la liberté religieuse, de la fraternité humaine, de la saine culture, de la bienfaisance sociale et de l'ordre civil. »

2. La 3^e session et ses textes (automne 1964)

Ouverte le 14 septembre, la 3^e session approuvait, le 17 septembre, le chapitre II du schéma *de Ecclesia*, sur le *Peuple de Dieu*, et donc son n° 16 qui traite de « ceux qui, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au peuple de Dieu. Et, en premier lieu, ce peuple qui reçoit les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair (*Romains* 9, 4-5), peuple très aimé du point de vue de l'élection, à cause des pères, car Dieu ne regrette rien de ses dons ni de son appel (*Romains* 11, 28-29). Mais le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. Et même des autres, qui cherchent encore dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent, Dieu n'est pas loin, puisque c'est lui qui donne à tous vie, souffle et

_____ *Les évaluations en conflit autour de Nostra Aetate*

toutes choses (*Actes* 17, 25-28), et puisqu'il veut, comme Sauveur, que tous les hommes soient sauvés (*1 Timothée* 2, 4) ».

1. Le rapport du Cardinal Bea (25 septembre 1964)

C'est à la fin de la 88^e congrégation générale que le Cardinal Bea présenta le nouveau texte, tel que son Secrétariat l'avait profondément remanié au cours de l'été, avec l'aide de ses experts. Prévu comme une *Annexe* au schéma sur l'*Œcuménisme* et venant après une première Déclaration sur *La liberté religieuse*, ce texte, *Seconde Déclaration*, avait pour titre *Des juifs et des non chrétiens*⁴. Composé de trois parties, numérotées 32-34, le texte ainsi présenté traitait d'abord du patrimoine commun aux juifs et aux chrétiens, affirmait ensuite l'universelle paternité de Dieu et condamnait enfin toute espèce de discrimination. Bien des expressions s'y trouvaient plutôt atténuées par rapport au texte précédent. La mention de *l'exclusion du déicide* avait disparu et au terme *persecutio* était préféré celui de *vexatio*. Le Cardinal s'expliqua sur les sept points suivants :

1. Même si le texte est l'objet d'avis contradictoires dans l'opinion publique et la presse internationale, il doit néanmoins exprimer l'amour de l'Église pour tous.

2. L'introduction de la première version est devenue la seconde partie du nouveau texte : ce faisant, on a autant souci des non chrétiens que des juifs.

3. Le texte relatif à ces derniers est mieux structuré et se voit d'ailleurs enrichi de deux citations de *l'Épître aux Romains* (9, 4 ; 11, 25).

4. La mort du Christ a été causée par *des* juifs, mais encore faut-il bien préciser l'ampleur et la nature de leur responsabilité. Aux pressions de ceux qui affirment que l'enseignement de l'Église est à la racine de l'antisémitisme contemporain, le texte se doit de répondre en situant exactement le rôle des uns et des autres lors de la mort du Christ. La gravité des actions posées par le Sanhédrin est donc à évaluer historiquement et théologiquement. « Mais, disait le Cardinal, il faut demander quelle est cette gravité ? Est-ce que ces chefs du peuple à Jérusalem ont compris *pleinement* la divinité du Christ, de telle sorte qu'ils doivent être dits *formellement* déicides ? »

4. Le texte latin de ce texte II est reproduit in *Vatican II...*, pp. 288-305.

SIGNETS _____ **Maurice Borrmans**

Puisque Jésus, en croix, a dit : « Père, pardonne-leur ; car ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc 23,34*), le Cardinal en concluait que « les juifs n'ont pas perçu pleinement le crime qu'ils commettaient ». Pierre et Paul l'ont d'ailleurs reconnu, selon le texte des *Actes des Apôtres* (3,17 ; 13,27). Aussi s'avère-t-il impossible d'étendre au peuple de ce temps *comme tel* et au peuple juif *d'aujourd'hui* une responsabilité qui n'est que celle du Sanhédrin, lequel a agi *par ignorance* de l'identité ultime de Jésus.

5. C'est en tenant compte de tous ces aspects qu'il faut lire le nouveau texte proposé. Et le Cardinal d'insister alors sur les diverses formules qui ont été élaborées et discutées.

6. La deuxième partie, réclamée par le débat de la 2^e session, ajoutait encore le Cardinal, veut donc être une « ouverture » à toutes les religions non chrétiennes. Le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens en avait assumé la rédaction avec l'aide d'experts qui, pour ce qui concerne les musulmans, appartenaient à l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire et à l'Institut Pontifical d'Études Orientales des Pères Blancs de Tunis. Trois idées maîtresses s'y trouvaient exprimées : « Dieu est le Père de tous les hommes, ils sont ses fils ; par conséquent ils sont frères les uns des autres ; il faut donc condamner toute espèce de discrimination, de violence et de persécution contre quiconque pour motif de nationalité ou de race ».

7. Le Cardinal justifiait enfin la place de la Déclaration en Appendice au Décret sur l'*Œcuménisme*, vu le lien spécial qui unit le peuple élu du Nouveau Testament à celui de l'Ancien Testament.

Les ultimes propos du Cardinal étaient des plus clairs : « Cette rénovation (désirée par Jean XXIII) est d'une telle importance que le prix de cette œuvre vaut que nous nous exposions même au risque que certains abusent de cette Déclaration à des fins politiques. Car il s'agit de nos devoirs à l'égard de la vérité et de la justice, de notre devoir de gratitude envers Dieu, de notre devoir d'imiter fidèlement et au plus près le Christ notre Seigneur et ses Apôtres Pierre et Paul. En s'acquittant de ces devoirs l'Église et le Concile ne peuvent d'aucune manière tolérer qu'une autorité ou une raison politiques s'immiscent dans ce domaine ».

2. Les réactions à l'intérieur et à l'extérieur du Concile

C'est au cours des 89^e et 90^e congrégations générales (28 et 29 septembre 1964) que ce texte fut examiné et discuté. Comme le

Les évaluations en conflit autour de Nostra Aetate

dit le Père Cottier, « le Cardinal Tappouni, au nom des patriarches orientaux présents, en termes très mesurés, demanda que la Déclaration fût retirée ; le motif était son inopportunité (...). D'autres orateurs demandèrent que le passage sur l'Islam soit davantage développé (...). Des évêques d'Afrique noire et d'Asie, au contraire, étaient opposés à cette place privilégiée réservée à l'Islam : il fallait également traiter explicitement de l'animisme, du bouddhisme et de l'hindouisme. Les juifs n'étant pas eux-mêmes des chrétiens, le titre devait être modifié : « des juifs et des autres non chrétiens »⁵.

Mais ce sont les remaniements et les silences du nouveau texte à propos des juifs qui suscitèrent remarques et critiques. Le Secrétariat se devait donc de remettre au clair son texte avant la fin de la 3^e session : le texte sur les juifs, plus particulièrement, avait encore à être remanié pour satisfaire toutes les tendances exprimées à son sujet. Le fait est que la Déclaration était aussi liée à celle sur *La liberté religieuse* : cela n'arrangeait pas les affaires, car cette dernière avait suscité bien des oppositions. Le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens entreprit donc de revoir le texte en son entier et réussit à en faire une nouvelle rédaction qui allait dans le sens des souhaits exprimés à son sujet.

Il est certain que de nombreuses « fuites » avaient alerté l'opinion publique internationale, et surtout arabe, quant à la teneur exacte, supposée ou imaginée, du texte proposé au Concile, vu sa possible utilisation politique. Un article paru dans *Minbar al-Islâm (La tribune de l'Islam)*, en février 1964, s'interrogeait sur « la tentative des juifs pour se justifier (d'avoir versé) le sang du Messie »⁶. Peu de temps auparavant, le Dr Sa'îd Ramadân, secrétaire général du Congrès Islamique Général à Jérusalem et au nom de celui-ci, avait fait une Déclaration⁷ que la revue libanaise *al-Masarra* avait publiée en février-mars 1964. À l'occasion de la visite de Paul VI à Jérusalem, il lui était demandé de condamner l'agression sioniste,

5. Cf. G. Cottier, *art. cit.*, pp. 60-61.

6. Le texte arabe de cet article : (*Tentative des Juifs pour être innocentés du sang du Messie*), a été repris avec traduction française in *Études Arabes* (PISAI, Rome), n° 7 (1964), pp. 35-44.

7. Cf. *al-Masarra*, Beyrouth, n° 492-493, février-mars 1964, pp. 150-152, repris avec traduction française in *Études Arabes* (PISAI, Rome), n° 9 (1965), pp. 39-44.

SIGNETS _____ **Maurice Borrmans**

de rappeler la responsabilité des juifs lors de la mort du Messie et de défendre le caractère sacré de Jérusalem. Tout ceci donne à penser que les experts du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, bien informés de ce contexte conflictuel entre l'État d'Israël et les États arabes, furent des plus attentifs à ne donner au texte définitif qu'une expression purement religieuse.

3. La situation à la fin de la 3^e session (20 novembre 1964)

C'est au cours de la dernière Congrégation générale de la 3^e session (20 novembre 1964) que la Déclaration, ainsi profondément remaniée, fut approuvée. Pour en affirmer le caractère strictement religieux, le Conseil des présidents et la Commission de coordination pensèrent qu'il était opportun d'en faire un *Appendice* à la Constitution *Lumen Gentium* sous ce nouveau titre *Du rapport de l'Église aux religions non chrétiennes*⁸ : elle n'en demeurerait pas moins « pastorale » d'intention puisqu'il s'agissait d'inciter les catholiques au dialogue et à la collaboration avec tous. Le Cardinal Bea exprima alors le souhait qu'elle soit ainsi adoptée à la veille du voyage de Paul VI à Bombay.

Le document se présentait alors selon la structure qu'on lui connaît désormais, commençant par ces deux mots d'actualité : *Nostra Aetate*, et se développant en cinq paragraphes. Le premier paragraphe, entièrement nouveau, prend acte des contacts interreligieux, insiste sur l'unité de destin spirituel de la famille humaine et rappelle les grandes questions que se pose l'homme religieux et auxquelles veulent répondre les religions. Le deuxième s'intéresse aux formes religieuses les plus simples ainsi qu'à celles que l'histoire et la culture ont élaborées, surtout en Asie : si l'animisme est évoqué, sans être nommé, l'hindouisme et le bouddhisme sont présentés dans leur projet essentiel et les catholiques sont alors invités à dialoguer et collaborer avec tous ces « chercheurs d'un sens » à donner à leur vie. Le troisième traite spécifiquement des musulmans, précise quelles sont les croyances et les pratiques qu'ils ont en commun avec les chrétiens et propose un effort de renouvellement en vue d'une action solidaire au nom des valeurs communes. Le quatrième reprend et complète les textes précédents concernant

8. Le texte latin de ce texte III est reproduit in *Vatican II...*, pp. 288-305.

Les évaluations en conflit autour de *Nostra Aetate*

les juifs comme personnes et comme peuple. Les liens historiques, les promesses maintenues et le patrimoine commun y sont amplement rappelés. Le mystère de leur refus du Messie s'insère alors dans l'espérance chrétienne à leur sujet. Si tous sont invités à l'estime et à la collaboration, il est aussi recommandé aux catholiques d'avoir à bien présenter ce que fut le « faux pas » du Judaïsme, puisque les juifs comme tels ne furent « ni réprouvés ni maudits, ou coupables de déicide » et que ce qui « fut perpétré durant la passion du Christ ne saurait être imputé à tous les juifs de ce temps-là ou d'aujourd'hui », d'autant plus que c'est Jésus-Christ lui-même qui, « en vertu de son immense amour, s'est soumis volontairement à la Passion et à la mort à cause des péchés de tous les hommes ».

Les trois scrutins eurent lieu le jour même. Le 1^{er} scrutin portait sur les § 1, 2 et 3 : sur 1 987 votants, il y eut 1 838 placet, 136 non placet et 13 nuls. Le 2^e scrutin portait sur les § 4 et 5 : sur 1 969 votants, il y eut 1 770 placet, 185 non placet et 14 nuls. Le 3^e scrutin portait sur l'ensemble de la Déclaration : sur 1 996 votants, il y eut 1 651 placet, 99 non placet, 242 placet juxta modum et 4 nuls. Les amendements devaient être proposés avant le 31 janvier 1965 en vue d'assurer la rédaction définitive du texte, à soumettre à la 4^e session. À peine ce texte fut-il connu de la grande presse que les réactions d'hostilité ne manquèrent pas dans le monde arabe et le Cardinal dut s'en expliquer dans un long article publié dans *l'Osservatore Romano* du 30 novembre qui finissait comme suit : « Il s'agit d'une question religieuse dans laquelle le Concile ne veut rien d'autre que favoriser la paix. Il souhaite qu'on n'abuse pas de la religion pour justifier des discriminations et des préjugés politiques. » De son côté, Sa Béatitude Maximos IV Saigh, patriarche grec-melchite d'Antioche, s'exprima en termes similaires dans le quotidien de Beyrouth, *Al Safa*, du 26 novembre 1964, précisant que « des juifs ont tué le Christ, mais tous ne l'ont pas tué. Les personnes qui l'ont tué en sont personnellement responsables, et non pas tous les juifs du monde (...). D'ailleurs nos frères musulmans ne croient pas en la crucifixion du Christ. Alors, pourquoi tout ce bruit ? »

Un autre article publié dans *Minbar al-Islâm (La tribune de l'Islam)*⁹, en avril 1965, s'évertua à présenter et commenter, pour

9. Le texte arabe de cet article : « Au sujet du document du concile œcuménique... », a été repris avec traduction française in *Études Arabes* (PISAI, Rome), n° 10 (1965), pp. 45-70.

SIGNETS _____ **Maurice Borrmans**

son public musulman, le texte à peine (et mal) transmis à la presse. Paul VI lui-même, se rendant au Congrès Eucharistique de Bombay, avait d'ailleurs adressé une lettre aux Patriarches catholiques du Moyen-Orient, le 9 décembre 1964, évoquant encore les joies de son pèlerinage à Jérusalem¹⁰. « Nous n'ignorons pas, y disait-il, que les vicissitudes de l'histoire ont, assez souvent dans le passé, opposé les peuples arabes aux peuples d'Occident (...). La culture occidentale doit beaucoup à la culture arabe; la réciproque est vraie également (...). C'est là une loi profonde de la Providence divine qui nous a voulu différents, non pour nous opposer ou pour nous imposer les uns aux autres, mais bien plutôt pour nous compléter les uns les autres sur le plan de la culture et pour nous enrichir de nos diversités mêmes. » Il n'y avait là rien que de très conforme aux perspectives de dialogue de la Déclaration *Nostra Aetate* elle-même.

3. La 4^e session et le texte définitif (automne 1965)*1. Les travaux préparatoires à la 4^e session*

Il est indéniable que le voyage de Paul VI à Bombay, pour le 38^e Congrès Eucharistique International (2-5 décembre 1964), l'avait amené à se prononcer sur les relations de l'Église avec les grandes religions asiatiques. « Ce voyage en Inde, disait-il, est l'accomplissement d'un désir longtemps chéri. Votre pays est un pays de culture antique, le berceau de grandes religions, le foyer d'une nation qui a cherché Dieu avec un désir inlassable, dans la méditation et le silence, dans les chants d'une prière fervente. » Et d'ajouter bien vite : « Nous ne devons pas nous rencontrer comme de simples touristes, mais comme des pèlerins qui vont chercher Dieu, non dans des édifices de pierre, mais dans les cœurs des hommes. » De retour à Rome, Paul VI commentait alors, le 9 décembre, ce qu'il avait vécu là-bas : « Nous devons nous faire une idée plus juste de la catholicité de l'Église, avoir un plus grand désir de cette fraternité humaine (...). Un devoir naît tout de suite : celui de mieux connaître ces peuples avec lesquels nous entrons en contact à cause de l'Évangile, et de reconnaître tout ce qu'ils ont de bien, non seulement en raison

10. Cf. le texte arabe et la traduction française in *Études Arabes* (PISAI, Rome), n° 10 (1965), pp. 2-7.

Les évaluations en conflit autour de *Nostra Aetate*

de leur histoire et de leur civilisation, mais également en raison du patrimoine de valeurs morales et aussi religieuses, qu'ils possèdent et conservent. » Et le Pape de citer alors saint Augustin : « On ne doit pas douter de ce que les Gentils eux aussi aient leurs prophètes. »

Entre temps, suite à la promulgation de la Constitution *Lumen Gentium* et du Décret sur l'*Œcuménisme*, des modifications étaient apportées à la liturgie du Vendredi Saint et l'*Osservatore Romano* en précisait les modalités, le 19 mars 1965. La 8^e oraison *Pour les juifs* (au lieu de *Pour la conversion des juifs*, selon l'ancien titre) était désormais ainsi rédigée : « Ô Dieu tout-puissant et éternel qui as fait tes promesses à Abraham et à sa descendance, écoute avec bonté la prière de ton Église, afin que celui qui fut autrefois ton peuple élu puisse parvenir à la plénitude de la Rédemption. » Et la 9^e oraison, intitulée *Pour ceux qui ne croient pas au Christ* (au lieu de *Pour la conversion des infidèles*), se voyait ainsi formulée : « Ô Dieu tout-puissant et éternel, qui as donné toutes les nations à ton Fils bien-aimé, unis à ton Église les familles de tous les peuples, afin que, en cherchant la lumière de la vérité, ils puissent parvenir à toi, unique et vrai Dieu. »

2. Les travaux de la 4^e session et le nouveau texte

Les articles, les publications et les interventions, en tous sens, n'avaient donc pas manqué au cours de l'intersession : ils se manifestaient encore au seuil de la dernière session. Le nouveau texte, remanié par le Secrétariat, avait été distribué en août¹¹. Les titres (ne faisant pas partie du texte définitif) des paragraphes 3 et 4 étaient changés : *De musulmanis* et *De iudaeis* devenaient *De religione islamica* et *De religione iudaica*. Les 90 modi avaient été attentivement examinés et la Commission en avait retenu 30 : 3 pour le § 1, 7 pour le § 2, 6 pour le § 3, 12 pour le § 4 et 2 pour le § 5. Certains Pères s'alarmèrent devant l'ampleur des changements intervenus, surtout lorsqu'il s'agissait de réprover l'accusation de « déicide », laquelle n'apparaissait plus dans le texte. En effet, il était dit : « S'il est vrai que l'Église est le nouveau Peuple de Dieu, les juifs ne doivent pas, pour autant, être présentés comme réprobus par Dieu ni maudits, comme si cela découlait de la Sainte Écriture ».

11. Le texte latin de ce texte IV est reproduit in *Vatican II...*, pp. 288-305.

SIGNETS _____ **Maurice Borrmans**

Bien des modifications furent introduites dans ce paragraphe afin de suivre de plus près le récit évangélique de la « responsabilité », à propos de laquelle il n'est plus parlé du « peuple juif » mais « des juifs ». « On veillera, disait la réponse du Secrétariat, à ce que la condition du peuple juif dans l'économie du salut n'apparaisse pas la même après la mort du Christ qu'avant cette mort, même si une faute collective de ce même peuple dans la mort elle-même du Christ ne peut pas être admise ». Le terme « décide » fut finalement abandonné, après d'après discussions, parce qu'il est « odieux » et « peut faire naître de fausses interprétations théologiques ».

3. Le texte final et les votes à son sujet (14-15 octobre 1965)

C'est les 14 et 15 octobre que les Pères du Concile avaient à se prononcer après avoir entendu le rapport du Cardinal Bea sur le texte définitif soumis aux votes, texte dont le Père Cottier reconnaît que « s'inspirant des propositions des Pères, (il s'avérait) plus clair et plus précis, tout en conservant fidèlement, quant au contenu, le texte approuvé l'année précédente à une grande majorité »¹². Dans les trois premiers paragraphes, l'attention se portait surtout aux facteurs qui unissent les hommes et les conduisent au dialogue, à l'entente et à la collaboration. Pour le 4^e paragraphe, il faut reconnaître que le texte final était tout en nuances mais aussi plus fidèle aux citations scripturaires et plus équilibré quant à la responsabilité de certains juifs lors de la mort du Christ. Le Cardinal pouvait dire, en conclusion : « Notre Déclaration (elle devenait un texte indépendant) se propose de coopérer à la mission à laquelle se consacre le Souverain Pontife lui-même dans ses encycliques, ses allocutions et ses actes (...). L'Église (par là) se préoccupe aujourd'hui plus attentivement de savoir comment elle peut favoriser et faire grandir l'unité et la concorde entre les hommes et les nations. »

Les huit scrutins donnèrent des résultats largement favorables. Chacun des trois premiers paragraphes était soumis à un vote, le 4^e paragraphe se voyait divisé en quatre idées principales soumises chacune à un vote : patrimoine commun entre juifs et chrétiens, non-responsabilité collective des juifs, exclusion de l'expression « peuple maudit », attitude dans la catéchèse et rejet de tout antisé-

12. Cf. G. Cottier, *art. cit.*, p. 75.

Les évaluations en conflit autour de *Nostra Aetate*

mitisme. Le 5^e paragraphe était soumis à un seul scrutin et l'ensemble de la Déclaration avait à être soumis à un vote final et global. Les opposants, lors des scrutins séparés, varièrent entre 100 et 199, mais il y eut 250 opposants à la note sur le déicide et seulement 58 à celle de la discrimination. L'approbation finale du texte eut lieu le 15 octobre avec 1 763 *placet* et 250 *non-placet*, ces derniers se manifestant encore sur de nombreux points controversés. Avant sa promulgation en séance publique, le 28 octobre, la Déclaration fut encore soumise à un vote qui recueillit alors, sur 2 312 votants, 2 221 *placet*, 88 *non-placet*, 2 *placet juxta modum* (en fait nuls) et 1 nul. Paul VI put alors conclure l'entreprise conciliaire en ce difficile domaine en disant : « Que nos chers frères chrétiens encore séparés de la pleine communion de l'Église catholique veuillent bien contempler cette manifestation de son visage embelli. Que veuillent également la contempler les disciples des autres religions et, parmi eux, ceux qu'une même parenté en Abraham nous unit, les juifs spécialement, objet non certes de réprobation et de défiance, mais de respect, d'amour, d'espérance. »

4. Analyse du texte définitif de la Déclaration *Nostra Aetate*

1. Le titre et le 1^{er} paragraphe : « l'homme religieux »

Au texte ainsi définitivement adopté peut s'appliquer, comme le disait le Cardinal Bea le 18 novembre 1964, « l'image biblique du grain de sénevé. Au début, en effet, il ne s'agissait que d'une courte déclaration sur l'attitude des chrétiens à l'égard du peuple juif. Avec le temps, et surtout grâce aux interventions conciliaires, ce grain est presque devenu un arbre, dans lequel désormais beaucoup d'oiseaux trouvent leur nid, je veux dire dans lequel toutes les religions non chrétiennes ont maintenant leur place, au moins d'une certaine manière ». Du chapitre IV du Décret sur l'*Œcuménisme* (1963) qui avait pour titre *De catholicorum habitudine ad non-christianos et maxime ad iudaeos*, on est passé successivement à une Annexe au schéma sur l'*Œcuménisme* (1964), intitulée *De iudaeis et de non-christianis*, puis à un Appendice au schéma sur l'Église (1964), intitulé *De Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas*, et enfin à une Déclaration bien distincte *Nostra Aetate* (1964) qui gardait le titre de l'Appendice précédemment envisagé.

SIGNETS _____ **Maurice Borrmans**

Le préambule ou 1er paragraphe traite de l'unité du genre humain et des questions essentielles que se pose tout homme religieux. Apparu au terme de la 3^e session, il est resté tel quel, sauf quelques aménagements de détail, ici donnés en italique. Il est ainsi rédigé :

« À notre époque où le genre humain devient de jour en jour plus étroitement uni et où les relations entre les divers peuples augmentent, l'Église examine *plus* attentivement quelles sont ses relations avec les religions non chrétiennes. *Dans sa tâche de promouvoir l'unité et la charité entre les hommes, et même entre les peuples, elle examine ici d'abord ce que les hommes ont en commun et qui les pousse à vivre ensemble leur destinée.*

Tous les peuples forment, en effet, une seule communauté ; ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter toute la race humaine sur la face de la terre ; ils ont aussi une seule fin dernière, Dieu, dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous, jusqu'à ce que les élus soient réunis dans la cité sainte, que la gloire de Dieu illuminera et où tous les peuples marcheront à sa lumière.

Les hommes attendent des diverses religions la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui, troublent profondément le cœur humain : Qu'est-ce que l'homme ? Quel est le sens et le but de sa vie ? Qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le péché ? *Quels sont l'origine et le but de la souffrance ?* Quelle est la voie pour arriver au vrai bonheur ? Qu'est-ce que la mort, le jugement et la rétribution après la mort ? Qu'est-ce enfin que le mystère dernier et ineffable qui entoure notre existence, d'où nous tirons notre origine et vers lequel nous tendons ? »

2. Le 2^e paragraphe : les diverses religions non chrétiennes

Le 2^e paragraphe, apparu lui aussi à la fin de la 3^e session, n'a reçu que de simples retouches ou ajouts lors des débats de la 4^e session (ici signalés en italique) :

« Depuis les temps les plus reculés *jusqu'à aujourd'hui*, on trouve dans les différents peuples une certaine sensibilité à cette force cachée qui est présente au cours des choses et aux événements de la vie humaine, parfois même une reconnaissance de la Divinité suprême, *ou encore du Père. Cette sensibilité et cette connaissance pénètrent leur vie d'un profond sens religieux.* Quant aux religions liées au progrès de la culture, elles s'efforcent de répondre aux mêmes questions par des notions plus affinées et par un langage

Les évaluations en conflit autour de Nostra Aetate

plus élaboré. Ainsi, dans l'hindouisme, les hommes scrutent le mystère divin et l'expriment par la fécondité inépuisable des mythes et par les efforts pénétrants de la philosophie ; ils cherchent la libération des angoisses de notre condition, *soit* par les formes de la vie ascétique, *soit* par la méditation profonde, *soit* par le refuge en Dieu avec amour et confiance. Dans le bouddhisme, *selon ses formes variées*, l'insuffisance radicale de ce monde changeant est reconnue et on enseigne une voie par laquelle les hommes, avec un cœur dévot et confiant, pourront *acquérir l'état de libération parfaite, soit atteindre l'illumination suprême par leurs propres efforts ou par un secours venu d'en haut*. De même aussi, les autres religions qu'on trouve de par le monde *s'efforcent* d'aller, de façons diverses, au-devant de l'inquiétude du cœur humain en proposant des voies, c'est-à-dire des doctrines, des règles de vie et des rites sacrés.

L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère *ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines* qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même *tient et propose*, cependant apportent *souvent* un rayon de vérité qui illumine tous les hommes. *Toutefois*, elle annonce, et *elle est tenue d'annoncer* sans cesse, le Christ qui est "la voie, la vérité et la vie" (Jean 14, 6), *dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses*.

Elle exhorte donc ses fils pour que, *avec prudence et charité*, par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, *et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes*, ils *reconnaissent*, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socioculturelles qui se trouvent en eux. »

Ce 2^e paragraphe reprend ainsi, en son avant-dernière partie, un texte qui concluait le n° 33 de l'Annexe au schéma sur l'Œcuménisme (1964) : il exprime, à lui seul, l'attitude d'accueil de l'Église vis-à-vis de toutes les religions, y compris l'Islam et le Judaïsme. L'ensemble de ce paragraphe s'efforce, en effet, de préciser ce que l'Église peut découvrir comme « valeurs religieuses authentiques » dans les diverses religions qui y sont décrites de telle manière que les spécialistes s'y puissent reconnaître¹³. Le Père J. Masson le

13. Les Pères J. Dournes, avec sa « *Lecture de la Déclaration par un missionnaire d'Asie* » et H. Maurier, avec sa « *Lecture de la Déclaration par un missionnaire d'Afrique* » s'en expliquent tous deux in *Vatican II...*, pp. 81-117 et 119-160.

SIGNETS _____ **Maurice Borrmans**

reconnaît pertinemment en ses deux commentaires¹⁴ : « Il eût été difficile de dire plus de choses essentielles en moins de mots par rapport à l'hindouisme ; qui a étudié cette religion met aussitôt un terme sanscrit classique et capital sur chaque parole des quelques lignes de la Déclaration », car « pour pénétrer comme pour exprimer l'Ultime, l'Inde a surtout employé deux voies que le texte conciliaire note fort justement », la première est celle du mythe et la seconde est celle des systèmes philosophiques (« Dans l'Inde, Dieu est tout »). Quant à la recherche des voies pratiques de libération (*mukti*) (« dans l'identification résorbante en l'Un et dans la destruction de la finitude personnaliste »), il y en a bien trois : l'ascèse (*karma-yoga*), la méditation (*jnana-yoga*) et la dévotion (*bhakti-yoga*). La Déclaration résume aussi parfaitement ce qu'il en est du bouddhisme, en ses deux formes du *Hîna-yâna* et du *Mahâ-yâna* : son diagnostic agnostique sur le mystère de l'être encourage d'autant plus la marche des hommes vers une libération par leurs propres forces ou vers une illumination grâce à l'intercession d'êtres parfaits, toutes choses qui n'empêchent pas un « bouddhisme dévot » de se confier en une foule de médiateurs. La preuve est ainsi faite que le texte final de la Déclaration a bénéficié de la collaboration scientifique et pastorale d'experts en la matière.

3. Le 3^e paragraphe : les musulmans

La rédaction définitive du 3^e paragraphe a certainement été influencée par celle du n^o 16 de la Constitution *Lumen Gentium*. Il y est dit, après mention du peuple juif, que « le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour ». Ainsi formulée, la relation des musulmans au « peuple de Dieu » s'était vue précisée par rapport à un premier projet aux expressions généreuses mais confuses, qui se lisait comme suit : « Ne sont pas non plus étrangers à la Révélation faite aux Pères les Fils d'Ismaël qui, reconnaissant Abraham comme père, croient aussi au Dieu d'Abraham ». C'était trop dire, en effet,

14. Cf. ses deux articles in *Vatican II...*, « Valeurs religieuses de l'hindouisme » (pp. 161-180) et « Valeurs du bouddhisme » (pp. 181-200).

Les évaluations en conflit autour de *Nostra Aetate*

car le lien historique des musulmans avec Ismaël n'est pas prouvé, ceux-ci ne s'appellent ni fils d'Ismaël ni fils d'Abraham et l'Islam comme tel ne saurait être considéré comme partie intégrante de la révélation judéo-chrétienne. Ces précisions ont eu leur importance dans la rédaction du 3^e paragraphe de la Déclaration¹⁵.

Le premier texte, projeté pour l'Annexe au schéma sur l'*Œcuménisme* (1964), se voulait très général, à la suite de « l'accueil des religions » : « Ainsi comprenons-nous aussi, tout d'abord, les musulmans, qui adorent le Dieu unique, personnel et rémunérateur, et qui nous sont plus proches par le sens religieux et les nombreux échanges de la culture humaine. » Les experts du Secrétariat eurent vite fait, au cours de la 3^e session, d'élaborer le texte plus ample et plus précis qui est celui de la rédaction définitive, sauf quelques aménagements (signalés en italique), après avoir renoncé au terme *personnel*, intraduisible en arabe, et l'avoir remplacé par l'expression biblique *vivant et subsistant* :

« L'Église regarde aussi avec estime les musulmans qui adorent le Dieu un, vivant et subsistant, *miséricordieux* et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète ; ils honorent sa Mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le jour du jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités. Aussi *ont-ils en estime* la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne.

Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté. »

Suite à de nombreux modi, le texte final parle de simple « estime pour la vie morale » alors que la formulation précédente était sans

15. Le Père R. Caspar en fait l'analyse détaillée avec son article « *La religion musulmane* », in *Vatican II...*, pp. 201-236.

SIGNETS _____ **Maurice Borrmans**

doute trop généreuse, disant qu'« ils s'efforcent de pratiquer une vie morale, tant individuelle que familiale et sociale, pour faire honneur à Dieu ». Le texte se révèle en tout cas des plus clairs quant au monothéisme musulman, à la place de Jésus et de Marie en Islam, à l'eschatologie ainsi qu'à la vie morale et au culte. L'invitation au dialogue et à la collaboration de sa conclusion était des plus utiles. On peut donc considérer ce 3^e paragraphe de la Déclaration comme un commentaire approfondi du n° 16 de la Constitution *Lumen Gentium* : l'affirmation toute subjective des musulmans de « professer avoir la foi d'Abraham », le parfait « soumis » (*muslim*), est prise en compte sans que le texte aille au-delà, puisque, s'il reconnaît que Dieu « parle aux hommes », il ne dit rien de Muhammad ou du Coran. La théologie chrétienne de l'Islam connaît, dans ce domaine, des attitudes très diversifiées.

4. Le 4^e paragraphe : les juifs

Les huit alinéas de ce paragraphe ont connu, une histoire mouvementée qui mériterait, à elle seule une étude particulière. On ne peut ici qu'en considérer le résultat final¹⁶, dans ses grandes lignes, y mettant en italique ce qui fut ajouté ou changé au texte proposé à la fin de la 3^e session (l'Appendice au schéma sur l'Église). Le 1^{er} alinéa reproduit celui de cet Appendice, lequel ne faisait qu'amplifier celui du chapitre IV primitif : « Scrutant le mystère de l'Église, le Concile rappelle le lien qui relie *spirituellement* le peuple du Nouveau Testament avec la lignée d'Abraham ».

Le 2^e alinéa répète celui de ce même Appendice, avec quelques changements d'importance. « L'Église du Christ, en effet, (on a éliminé le *grato animo – avec gratitude* – du texte primitif, repris dans l'Appendice après avoir été remplacé par *libenter – volontiers*) reconnaît que les prémices de sa foi et de son élection se trouvent, selon le mystère divin du salut, dans les patriarches, Moïse et les prophètes. Elle confesse que tous les fidèles du Christ, fils d'Abraham selon la foi, sont inclus dans la vocation de ce patriarche et que le salut de l'Église est mystérieusement préfiguré dans la sortie du peuple élu hors de la terre de servitude. C'est pourquoi l'Église ne

16. C'est ce que fait le G. Cottier avec son article « *La religion juive* », in *Vatican II...*, pp. 237-273.

Les évaluations en conflit autour de Nostra Aetate

peut oublier qu'elle a reçu la révélation de l'Ancien Testament *par* ce peuple (*per populum illum*), et non plus *de* ce peuple (*a populo illo*) avec lequel Dieu, dans sa miséricorde indicible, a daigné conclure l'antique Alliance, et qu'elle se nourrit de la racine de l'olivier franc sur lequel ont été greffés les rameaux de l'olivier sauvage que sont les gentils. L'Église croit, en effet, que le Christ, notre paix, a réconcilié les juifs et les gentils par sa croix et *en lui-même (in semetipso)*, des deux, a fait un seul. »

Le 3^e alinéa rappelle que le Christ, Marie et les apôtres sont issus de ce peuple : il répète sans changement ce que disaient les textes précédents à ce sujet. « L'Église a toujours devant les yeux les paroles de l'apôtre Paul sur ceux de sa race "à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et les patriarches, et de qui est né, selon la chair, le Christ" (*Romains 9, 4-5*), le Fils de la Vierge Marie. Elle rappelle aussi que les apôtres, fondements et colonnes de l'Église, sont nés du peuple juif, ainsi qu'un grand nombre des premiers disciples qui annoncèrent au monde l'Évangile du Christ. »

Le 4^e alinéa traite du « faux pas » d'Israël et amplifie (*cf.* les passages en italique) les textes proposés au début et à la fin de la 3^e session : « *Au témoignage de l'Écriture Sainte, Jérusalem n'a pas reconnu le temps où elle fut visitée ; les juifs, en grande partie, n'acceptèrent pas l'Évangile, et même nombreux furent ceux qui s'opposèrent à sa diffusion. Néanmoins, selon l'Apôtre, les juifs restent encore, à cause de leurs pères, très chers à Dieu, dont les dons et l'appel sont sans repentance. Avec les prophètes et le même Apôtre, l'Église attend le jour, connu de Dieu seul, où tous les peuples invoqueront le Seigneur d'une seule voix et "le serviront sous un même joug" (Sophonie 3, 9).* »

Le 5^e alinéa n'a retenu des textes précédents que leur première partie, à savoir l'existence d'un patrimoine commun qu'il convient d'étudier et de développer ensemble : « Du fait d'un si grand patrimoine spirituel, commun aux chrétiens et aux juifs, le Concile veut encourager et recommander entre eux la connaissance et l'estime mutuelles, qui naîtront surtout d'études bibliques et théologiques, ainsi que d'un dialogue fraternel. » La deuxième partie qui déplorait les persécutions ou les vexations dont les juifs avaient été les victimes était ici abandonnée, pour être reprise plus loin, alors qu'elle s'exprimait ainsi : *En outre, réprouvant sévèrement les injustices infligées aux hommes, où que ce soit, le Concile, qui ne peut oublier*

SIGNETS _____ **Maurice Borrmans**

ce patrimoine commun, déplore et condamne les haines et les persécutions qui ont été soit jadis, soit à notre époque, dirigées contre les juifs.

Le 6^e alinéa donne des directives précises à la pastorale et à la catéchèse, s'agissant de la mort du Christ et de la responsabilité de certains juifs. Le texte final a été enrichi de nombreux passages (en italique) et se présente comme suit : « Encore que des autorités juives, avec leur partisans, aient poussé à la mort du Christ, ce qui a été commis durant sa Passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les juifs vivant alors, ni aux juifs de notre temps. S'il est vrai que l'Église est le nouveau peuple de Dieu, les juifs ne doivent pas, pour autant, être présentés comme réprouvés par Dieu ni maudits, comme si cela découlait de la Sainte Écriture. Que tous donc aient soin, dans la catéchèse et la prédication de la parole de Dieu, de n'enseigner quoi que ce soit qui ne soit conforme à la vérité de l'Évangile et à l'esprit du Christ. »

Le 7^e alinéa, apparemment nouveau, remplace ou reprend le passage qui avait été enlevé du 5^e alinéa, tout en le remaniant avec des ajouts ici signalés en italique : « En outre, *l'Église, qui réprouve toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient, ne pouvant oublier le patrimoine qu'elle a en commun avec les juifs, et poussée, non pas par des motifs politiques, mais par la charité religieuse de l'Évangile, déplore les haines, les persécutions et toutes les manifestations d'antisémitisme, qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigés contre les juifs.* »

Le 8^e et dernier alinéa avait été introduit au terme de la 3^e session ; il se présente en la même forme, avec quelques ajouts encore signalés en italique : « D'ailleurs, *comme l'Église l'a toujours tenu et comme elle le tient, le Christ, en vertu de son immense amour, s'est soumis volontairement à la Passion et à sa mort à cause des péchés de tous les hommes et pour que tous les hommes obtiennent la salut.* Le devoir de l'Église, dans sa prédication, est donc d'annoncer la croix du Christ comme signe de l'amour universel de Dieu et comme source de toute grâce. »

5. Le 5^e paragraphe : la fraternité universelle

Le 5^e paragraphe traite, en conclusion, de « la fraternité universelle excluant toute discrimination ». Il reprend, en les simplifiant, certaines parties de l'Annexe au schéma sur l'*Œcuménisme* pro-

Les évaluations en conflit autour de *Nostra Aetate*

posé au début de la 3^e session. Entre le texte accepté à la fin de la 3^e session et celui promulgué le 28 octobre 1965, il n'y a que de légères modifications signalées en italique.

« Nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons de nous conduire fraternellement envers certains des hommes créés à l'image de Dieu. La relation de l'homme à Dieu le Père et la relation de l'homme à ses frères humains sont *tellement* liées que l'Écriture dit : "Qui n'aime pas ne connaît pas Dieu" (1 Jean 4, 8).

Par là est sapé le fondement de toute théorie ou de toute pratique qui introduit entre homme et homme, entre peuple et peuple, une discrimination en ce qui concerne la dignité humaine et les droits qui en découlent.

L'Église réprouve donc, en tant que contraire à l'esprit du Christ, toute discrimination ou vexation opérée envers des hommes en raison de leur race, de leur couleur, de leur classe ou de leur religion. En conséquence, le Concile, suivant les traces des saints apôtres Pierre et Paul, adjure ardemment les fidèles du Christ "d'avoir au milieu des nations une belle conduite" (1 Pierre 2, 12), si c'est possible, et de vivre en paix, pour autant qu'il dépend d'eux, avec tous les hommes, de manière à être vraiment les fils du Père qui est dans les cieux. »

Ce 5^e paragraphe insiste sur « le lien nécessaire qui existe entre la paternité divine et la fraternité humaine ». L'unité du genre humain est ainsi affirmée à nouveau et la dignité de la personne humaine rappelée avec force, ce qui est en accord avec ce qu'en disent les autres textes du Concile, surtout *Gaudium et Spes* (n° 29, § 2) et *Dignitatis Humanae*. Qui ne voit que tous ces textes entendent justifier scripturairement et théologiquement ce qu'affirme le 1^{er} article de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme du 10 décembre 1948 ? Paul VI avait d'ailleurs rendu visite à l'Assemblée générale des Nations unies, à New York, le 4 octobre 1965, et y avait dit, entre autres choses : « Jamais plus les uns contre les autres, jamais, plus jamais (...). Jamais plus la guerre, jamais plus la guerre », adjurant les représentants des nations d'être « les uns avec les autres » et non « pas l'un au-dessus de l'autre »¹⁷.

17. Cf. *La Documentation catholique*, n° 1457, 17 octobre 1965, col. 1729-1738.

5. L'influence de la Déclaration *Nostra Aetate* après le Concile

Comme l'écrivait alors le Père A.-M. Henry, directeur de la revue *Parole et Mission* : « On juge l'arbre à ses fruits. L'importance de la Déclaration (...) se mesure déjà aujourd'hui aux multiples études la concernant, à son influence sur le mouvement missionnaire, aux réactions qu'elle suscita chez les juifs, chez les musulmans, comme chez les membres des autres religions, et à l'approfondissement de la réflexion chrétienne qui s'en suivit. Par tout ce qu'elle suppose, et par tout ce qu'elle entraîne après elle, comme conséquences, elle se situe maintenant au cœur du Concile. Elle symbolise "Vatican II" ¹⁸. » Toute une étude serait à faire sur l'usage de cette Déclaration dans les encycliques, les discours et les messages de Paul VI et de Jean-Paul II, puis dans les textes officiels ou officieux des dicastères romains (surtout le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, nouvelle appellation du Secrétariat pour les non chrétiens), et enfin dans les lettres des conférences épiscopales ou de certains évêques concernés. On se contentera d'en évoquer ici les manifestations les plus significatives, qui ont valeur de commentaire de la Déclaration elle-même.

1. La Déclaration Nostra Aetate dans les actes du Magistère ¹⁹

Il a déjà été dit combien importante avait été l'encyclique de Paul VI *Ecclesiam Suam* du 6 août 1964. L'encyclique *Populorum Progressio* du 26 mars 1967 insista sur « le dialogue centré sur l'homme », recommandant de « collaborer avec les non chrétiens pour une vie digne des enfants de Dieu ». La constitution apostolique *Regimini Ecclesiae Universae* du 15 août 1967 fixa l'organigramme du Secrétariat pour les non chrétiens et la mission de son « bureau chargé des musulmans ». L'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* du 8 décembre 1975 rappela l'importance de

18. Cf. son « Liminaire » à *Vatican II...*, p. 11.

19. Pour les textes du magistère de Paul VI et de Jean-Paul II, cf. *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-1997)*, documents rassemblés par Francesco Gioia, sous les auspices du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, Solesmes, 1998, 995 p.

Les évaluations en conflit autour de *Nostra Aetate*

l'évangélisation des cultures et de l'annonce du Christ aux croyants des autres religions, tout en soulignant que l'Esprit Saint est l'agent principal de cette évangélisation. À ces textes du magistère solennel doivent s'ajouter les 89 textes du magistère ordinaire : lettres, discours et messages où ne manquent pas les témoignages d'estime et les paroles d'amitié au cours des voyages de Paul VI en Turquie, en Afrique et en Asie. Il y répète son souci d'un dialogue religieux approfondi avec les fidèles des autres religions, surtout dans son message radiodiffusé à tous les peuples de l'Asie (Manille, 29 novembre 1970), dans celui qu'il adressa aux croyants de diverses religions d'Australie (Sydney, 2 décembre 1970), et dans celui qui avait pour destinataires les fidèles d'Indonésie (Djakarta, 3 décembre 1970), sans parler de ses allocutions répétées aux membres du Secrétariat pour les non chrétiens.

L'encyclique de Jean-Paul II *Redemptor Hominis*, du 4 mars 1979, évoque les trésors de religiosité qui se trouvent chez « les autres ». Celle du 20 avril 1984 qui a pour titre *Redemptoris Anno*, se préoccupe de la Terre Sainte, de Jérusalem et des deux peuples qui y vivent, le peuple israélien et le peuple palestinien. C'est surtout l'encyclique *Redemptoris Missio*, du 7 décembre 1990, qui consacre spécifiquement plusieurs pages au dialogue avec les frères des autres religions, après avoir insisté sur l'œuvre de l'Esprit qui est présent et agissant en tout temps et en tout lieu. « Le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église » : il faut allier dialogue et annonce, car les religions sont des défis positifs pour l'Église, qui doit témoigner par un dialogue de vie. Ce thème est repris dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, puis dans la Lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* : s'il y a une différence (profonde) entre le christianisme et les autres religions, le dialogue n'en est pas moins le fruit du renouveau conciliaire, car il fait partie de l'écoute attentive à la voix de l'Esprit. Les exhortations post-synodales (Afrique, Liban, Asie, Amérique, Océanie) insistent toutes sur cette nécessité d'un dialogue spirituel avec tous les fidèles des grandes traditions religieuses de l'humanité. Quant aux 266 manifestations du magistère ordinaire de Jean-Paul II (jusqu'à la fin de décembre 1997), elles signifient toutes ce souci fondamental du Pape envers tous, surtout lors de ses voyages apostoliques aux quatre coins du monde, où n'ont pas manqué les messages adressés aux représentants de toutes ces religions. Qu'il suffise d'évoquer ici le discours qu'il fit à Casablanca, au Maroc, devant la jeunesse

SIGNETS _____ **Maurice Borrmans**

marocaine, le 19 août 1985 (véritable commentaire du 3^e paragraphe de la Déclaration *Nostra Aetate*), la visite qu'il fit à la synagogue de Rome, le 13 avril 1986 (où ses propos furent un parfait commentaire du 4^e paragraphe de la Déclaration) et la rencontre d'Assise où il invita des représentants de toutes les religions à venir prier pour la paix, chacun selon ses propres rites (27 octobre 1986).

Le Secrétariat pour les non chrétiens s'est empressé, dès sa fondation, de préparer des publications qui, tout en commentant la Déclaration, permettraient aux catholiques de se préparer à un meilleur dialogue avec « les autres »²⁰. C'est ainsi que furent bien vite publiés, entre 1969 et 1970, tant en anglais qu'en français, *À la rencontre des religions africaines*²¹, *Pour un dialogue avec l'hindouisme*²², *À la rencontre du bouddhisme*²³ et *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*²⁴, livres qui connurent de nombreuses éditions successives. Un *Bulletin* publié en anglais et en français, avant de devenir bilingue, proposa régulièrement des études et des informations dans le cadre de ce dialogue interreligieux. C'est le 10 mai 1984 que le Secrétariat publia son document intitulé *L'attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions (Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission)*, le problème demeurant justement celui d'une coordination harmonieuse entre les deux tâches de l'Église : appel à la conversion, respect des consciences, désir de progrès mutuel, patience de Dieu et confiance en l'Esprit vivificateur. D'autres textes traitèrent du phénomène des sectes, de l'attention pastorale à la religion traditionnelle africaine, de l'Église face au racisme, du témoignage de foi et de quelques aspects de la méditation chrétienne. L'ensemble trouve son expression la plus haute dans le document commun (19 mai 1991) du Secrétariat, devenu le

20. Cf. le chapitre 6 : Dicastères de la curie romaine, in *Le dialogue interreligieux...* (pp. 745-849).

21. 2^e éd., Ancora Milano-Roma, 131 p.

22. Ancora Milano-Roma, 186 p.

23. Ancora Roma, vol. 1, 154 p. ; vol. 2, 147 p.

24. Ancora, 143 p. Une nouvelle édition, entièrement remaniée et augmentée par les soins de Maurice Borrmans, a été publiée à Paris (Éd. du Cerf), en 1981, avec traductions en néerlandais, allemand, turc, arabe, anglais et italien.

Les évaluations en conflit autour de *Nostra Aetate*

Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, et de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples : il est intitulé *Dialogue et annonce (Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ)*. Avec ce texte particulièrement détaillé, on dispose désormais d'un commentaire harmonisé de *Nostra Aetate* et de *Ad Gentes*.

Parallèlement, le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, devenu le Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, a conservé, dans sa structure, une Commission pour les rapports religieux avec le judaïsme, laquelle n'a pas manqué de produire des textes importants pour développer le dialogue entre catholiques et juifs selon l'esprit de *Nostra Aetate*.

Depuis lors, en fonction des situations locales, conférences épiscopales ou simples évêques n'ont pas manqué de commenter *Nostra Aetate* et d'en approfondir les perspectives théologiques ou pastorales. C'est ainsi que la conférence des évêques d'Afrique du Nord a offert à ses fidèles, le 4 mai 1979, un document sur *Chrétiens au Maghreb : le sens de nos rencontres*²⁵, que Mgr Teissier, archevêque d'Alger, a souvent repris et expliqué en ses messages annuels. En Italie, le 6 décembre 1990, le Cardinal Martini a adressé son message de la fête de saint Ambroise à tous les habitants de Milan sur le thème *Noi e l'islam*²⁶, message qui est devenu comme la « charte » du dialogue islamo-chrétien des Églises italiennes. En France, le 3 janvier 1993, Mgr P. Raffin, évêque de Metz, a donné à ses diocésains et, partant, aux catholiques français, une lettre pastorale qui avait pour titre *Visages de l'islam et regard chrétien*²⁷. Au Moyen-Orient, après leur 2^e message du 19 avril 1992, les Patriarches catholiques d'Orient ont également adressé à leurs fidèles de divers rites une lettre pastorale, le 25 décembre 1994, intitulée *Ensemble devant Dieu pour le bien de la personne et de la société (La coexistence entre musulmans et chrétiens dans le monde arabe)*²⁸, qui

25. Publié in *Se Comprendre* (Paris), n° 79/11, 15 novembre 1979, 21 p.

26. Publié in *Il Regno-Documenti* 3/91, col. 87-94.

27. Publié, en grande partie, in *Islamochristiana* (PISAI, Rome), 19 (1993), pp. 231-237.

28. Publié, en arabe, in *Islamochristiana* (PISAI, Rome), 21 (1995), pp. 15-40, et en français in *La Documentation catholique*, n° 2113, 2 avril 1995, pp. 320-336.

SIGNETS _____ **Maurice Borrmans**

visé à appliquer *Nostra Aetate* à leur contexte spécifique. Plus récemment enfin, la conférence des évêques de France a pu offrir aux catholiques français, le 6 novembre 1998, un document intitulé *Catholiques et musulmans : un chemin de rencontre et de dialogue*²⁹.

Conclusion

La Déclaration *Nostra Aetate* n'a donc pas fini de produire ses fruits, même si elle a été parfois opposée au Décret *Ad Gentes*. Elle a aussi suscité bien des questions nouvelles à la conscience des Églises et renouvelé, par là, la théologie des religions non chrétiennes. Diverses ont été les tendances pastorales, contradictoires les interprétations théologiques et nombreuses les utilisations opportunistes. C'est sans doute pour réduire ces différences et rapprocher entre elles ces tendances, ces interprétations et ces utilisations, que la Commission Théologique Internationale a cru opportun de proposer, le 6 avril 1997, un très long et riche document sur *Le christianisme et les religions*³⁰ : on y fait d'abord l'état actuel de la question, où l'on s'interroge sur les diverses approches de la théologie des religions quant à leur valeur salvifique, on y rappelle ensuite les présupposés théologiques fondamentaux, à savoir l'initiative du Père dans le salut, l'unique médiation salvifique du Christ, l'action universelle de l'Esprit Saint et l'humble service de l'Église comme « sacrement universel de salut », et on s'y efforce enfin d'en tirer les conséquences pour une théologie des religions (à la fois ecclésiocentriste, christocentriste et théocentriste) qui tienne compte des exigences de la vérité, de la révélation et du sens que les religions donnent à Dieu et à l'homme.

Il est certain que la théologie des religions non chrétiennes ne saurait se passer d'une compréhension sûre du texte même de la Déclaration *Nostra Aetate*, et ne pourrait y parvenir sans tenir compte des discussions qu'elle a suscitées au Concile, des formulations qui furent proposées puis écartées sinon rejetées, et d'une

29. Cf. *La Documentation catholique*, n° 2193, 6 décembre 1998, pp. 1031-1037.

30. Cf. *Le dialogue interreligieux...*, en appendice, pp. 865-918.

Les évaluations en conflit autour de Nostra Aetate

expression finale qui n'est donc pas sans nuance. C'est pourquoi il a semblé opportun d'en rappeler l'élaboration progressive et d'en signaler la richesse doctrinale. Une étude approfondie des textes du magistère papal, des documents des dicastères romains et des lettres ou messages des divers épiscopats devrait justement permettre à la théologie des religions non chrétiennes d'être fidèle à l'esprit de *Nostra Aetate* après en avoir bien compris la lettre.

Maurice Borrmans, né à Lille en 1925, prêtre, missionnaire d'Afrique, est professeur à l'Institut pontifical d'études arabes et islamiques de Rome, et directeur de la revue *Islamochristiana*. Vingt années d'enseignement et d'activités pastorales en Algérie et en Tunisie, vingt autres à Rome et en Italie, et trois autres à Bahrayn et dans la Péninsule, lui ont permis de participer à de nombreuses rencontres islamo-chrétiennes. Il est l'auteur d'*Orientations sur un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Paris, Éd. du Cerf 1981 et de *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris, 1996.

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

Chez votre libraire

Prochain numéro : novembre-décembre 2000

Fides et Ratio

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)

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)

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)

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)

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.

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Vincent CARRAUD. Rédacteur en chef : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef-adjoint : 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 (Cherbourg), 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, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

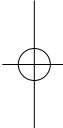
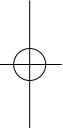
COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Michel Dupouey, Irène Fernandez, Jean Greisch, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureauux, Didier Laroque, Mgr Patrick Le Gal (aux Armées), Marguerite Léna, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Xavier Tilliette, 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, courrier électronique : communio@club-internet.fr

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

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



Dépôt légal : septembre 2000 – N° de CPPAP : 57057 – N° ISBN : 2-907212-82-6 –
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 : 4578.

