

# LA MONDIALISATION

*Couverture :*

*Illustrer la mondialisation en une seule image relève de la gageure... Donner à méditer la vie d'une humanité multiple, animée de sentiments et de mouvements divers, mais placée sous le signe d'un Crucifié avec qui elle fait corps, qui fixe son horizon et dit à partir de quelle fin elle peut se comprendre et trouver son unité, une composition picturale le permet. Elle dit l'essentiel.*

# COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

## LA MONDIALISATION

Esquisse de discernement

« Le genre humain se trouve face à des formes d'esclavage nouvelles et plus subtiles que celles qu'il a connues dans le passé; la liberté continue à être pour trop de personnes un mot privé de contenu. (..) »

*Il faut éliminer les violences qui engendrent la domination des uns sur les autres : il y a là péché et injustice. (..)*

*Il ne faut pas remettre encore une fois à plus tard le temps où le pauvre Lazare pourra lui aussi s'asseoir à côté du riche pour partager le même banquet et ne plus être obligé de se nourrir de ce qui tombe de la table (cf. Luc 16, 19-31). L'extrême pauvreté est source de violence, de rancœurs et de scandales. Lui porter remède est faire œuvre de justice et donc de paix. »*

Jean-Paul II, *Incarnations mysterium*,  
Bulle d'indiction du grand jubilé de l'An 2000, n° 12.

# Communio

## Index des années 1986-1995

Au mois de mai paraîtra l'index des années 1986-1995 ; il fera suite à l'index des années 1945-1985, publié en 1986.

Cet index comprendra :

- 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).

Conçu par Michel Belly, animateur du groupe de lecteurs de Gironde, cet index sera 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, réduit à 70 F pour les commandes passées avant le 1<sup>er</sup> avril.

C'est un outil de travail indispensable pour les chercheurs ou professeurs. Attention, le tirage sera 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).  
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

**JOSUË:** 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 70 F  Chèque bancaire  
 CCP

## Sommaire

### ÉDITORIAL

---

Olivier **CHALINE** : **Mondialisation et Bien commun**

7

traiter du phénomène économique de la mondialisation? Pour être évalué, le processus doit tout d'abord être compris. Sans concession à la mode ou à l'air du temps, la démarche est d'évacuer tout verbalisme pour permettre la réflexion.

### THÈME

---

Serge **LANDES** : **Déraison de l'économisme**

11

Contre les discours idéologiques prétendant à une rationalité exclusive de toute autre, en réalité insuffisante parce qu'elle est limitée et mutilante, des rappels sont nécessaires : non seulement la plénitude de la raison humaine implique un droit à la parole critique pour tous – lorsque la répartition méconnaît l'exigence d'égale dignité – mais cette plénitude ne s'accomplit que dans la participation à la vie divine.

Edmond **MALINVAUD** : **Mondialisation et autres transformations de notre système économique**

19

La mondialisation se manifeste par la généralisation du *néolibéralisme* et la diffusion de nouvelles technologies. Elle suscite l'éloignement croissant du capital vis-à-vis du travail et peut créer de nouvelles instabilités, notamment financières. Mieux vaut la discipliner que la refuser.

Nicolas **BAVEREZ** : **La dialectique de la mondialisation entre prospérité et instabilité, ouverture et exclusion**

35

La mondialisation n'est ni bienheureuse ni diabolique. Elle résulte de l'interaction des stratégies de puissance des nations (des États-Unis notamment), des entreprises et des acteurs sociaux. Mais il lui faut un mode de régulation.

Michel SALES : **Nations, transformations mondiales en cours et Bien commun de l'humanité**

- 45** Après la vague des «religions séculières» combattues par G. Fessard, d'autres idéologies économico-politiques apparaissent. Contrastant avec le maintien des politiques de puissance, les formes multiples de la générosité humaine ne trouvent leur plénitude et leur fondement que dans la révélation historique du Christ. Pour que le discernement s'opère aujourd'hui, il est tout d'abord nécessaire de comprendre rigoureusement les concepts de Bien commun et d'humanité.

Joseph JOBLIN : **Actualité du christianisme dans le processus de mondialisation**

- 57** Comment l'Église répond-elle aux défis nouveaux lancés par la mondialisation. Le magistère a déjà tracé les principes qui conduisent à une évaluation du phénomène. La voie ouverte est normée par le principe d'un développement intégral de l'humanité fondé par la possibilité d'une régénération de cette humanité dans le Christ.

Jean-Yves ROUXEL : **La participation du Saint-Siège à la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe (CSCE)**

- 71** Très actives à la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe, les délégations du Saint-Siège ont contribué à faire du respect des droits de l'homme un principe des relations internationales à côté du règlement pacifique des conflits. C'est en fonction de telles exigences qu'est réclamée une stratégie de la communauté internationale dans les guerres entre Slaves du Sud.

**DOSSIER : LE MILLÉNARISME**

Romano PENNA : **L'accomplissement des temps et la théologie chrétienne de l'histoire**

- 89** Proclamer que la fin des temps est « advenue à l'intérieur des l'histoire et non comme un dépassement de sa durée c'est le paradoxe que soutient la pensée », chrétienne contre la conception grecque du temps et aussi contre l'attente juive du Messie. A travers les textes du Nouveau Testament qui présentent les étapes de l'accomplissement, le chrétien dispose d'une clef d'interprétation: la foi dans le Christ en qui il est déjà passé de la mort à la vie.

Ugo VANNI : **L'Apocalypse est-elle millénariste?**

- 107** Partant des deux interprétations réaliste et symbolique, l'exégète du chapitre 20 de l'Apocalypse s'interroge sur la valeur des mille ans et conclut que le chiffre mille indique la présence active et continue de Dieu dans l'histoire, capable de réduire l'adversaire à l'impuissance. Sans céder à l'inertie ni à l'illusion d'un paradis sur terre, le chrétien doit assumer sa responsabilité dans la construction du royaume à venir.

Olivier CHALINE

*Éditorial*

**Mondialisation et Bien commun**

UN numéro de *Communio* sur la mondialisation peut surprendre, car notre revue, qui n'a que faire de la mode, ne se mêle guère non plus d'économie. Mais, dans la confusion des médias et des passions, il est difficile de se faire une idée des transformations en cours et d'en saisir les enjeux. Notre propos est donc double : faire comprendre à nos lecteurs des phénomènes appelés « mondialisation », parfois aussi « globalisation » ; esquisser une évaluation chrétienne en fonction de la notion de Bien commun. On aura, bien entendu, reconnu dans un tel titre une référence directe au Père Gaston Fessard, l'auteur en 1936 de *Pax nostra. Un examen de conscience international*, puis en 1942 d'*Autorité et Bien commun*. Nous avons, par le passé, souligné à maintes reprises combien l'idée de catholicité met en place un modèle de rapport à l'universel spécifique, impossible à comprendre sans une théologie de l'Église et des sacrements, si admirablement pensée par le Père de Lubac. C'est dans cette perspective que peut être compris notre numéro.

« Mondialisation » : le mot suscite facilement l'équivoque. On y sent le profit et la richesse, la fatalité et l'exclusion. Dans un sentiment confus d'urgence du présent, on en use et abuse : se croisent craintes et enthousiasmes, concepts rigoureux et effets d'estrade, illusions et manipulations.

La mondialisation n'est plus le fait de devenir mondial : les épidémies et les guerres sont depuis longtemps aux dimensions du monde. On ne désignera pas non plus par là les spéculations de certains sur un État mondial qu'ils appellent de leurs vœux au moment où jamais les nations ne se sont tant multipliées. Mais une réflexion digne de ce nom peut partir de la définition donnée par les économistes du Fonds Monétaire International : « l'interdépendance économique croissante de l'ensemble des pays du monde, provoquée par l'augmentation du volume et de la variété des transactions transfrontalières de biens et de services, ainsi que des flux internationaux de capitaux, en même temps que la diffusion accélérée et généralisée de la technologie ». C'est mettre l'accent sur des phénomènes économiques, financiers, technologiques, notamment dans le domaine de la communication.

Quel que soit le jugement porté sur elle, la mondialisation – que les Anglo-Saxons préfèrent appeler « globalisation » – semble bien apparaître comme une mutation de grande importance, aussi décisive que la défaite du communisme russe. L'un des enjeux de ce qui se passe depuis une à deux décennies – et dont la prise de conscience n'a été que plus récente – n'est rien moins que l'avenir proche de nombreuses sociétés. Pour plusieurs milliards d'hommes et sans doute pour plusieurs générations, le processus engagé produira des bouleversements considérables.

Nul économisme en notre attitude, nulle soumission à ce qui serait le « marché-roi ». Serge Landes dénonce les réductions de la rationalité imposée par un discours multiforme qui impose l'utopie selon laquelle rien n'existerait en dehors du marché, suprême nonne et unique ordonnateur du monde, et seule rationalité.

Recours, en revanche, à la compétence authentique, pour faire comprendre à nos lecteurs, fidèles ou occasionnels, en quoi consistent ces phénomènes que les économistes, toutes tendances confondues, décrivent par « mondialisation des marchés, globalisation de l'économie ». Edmond Malinvaud, éminent économiste, président du Conseil pontifical des sciences sociales, a accepté de présenter la situation en se démarquant des polémiques trop pressantes, en évitant toute technicité inutile qui trop souvent fait écran. De son côté, Nicolas Baverez, en acceptant le style d'une note incisive qui concentre l'essentiel d'une analyse, souligne combien l'issue de la transformation historique est largement indéterminée : les processus engagés sont à double face.

L'idée de marché ou celle d'efficacité économique ne suffisent pas pour régler la vie sociale et les rapports internationaux. Si les mutations actuelles ne sont pas sagement organisées, des risques graves surgiront ou des épreuves éventuellement terribles. À l'intérieur des pays, entre membres inégalement bénéficiaires, et parfois sacrifiés; entre les nations, où l'écart entre les puissances s'accroît aussi considérablement, l'arrogance de vainqueurs ou de « gagnants » inconscients peut laisser place aux furies de larges jacqueries ou à des révoltes d'un nouveau style. Les pauvres d'ici et les nations misérables, deux manières d'être exclu de la mondialisation, peuvent rappeler leur existence de manière brutale à ceux qui n'auront envisagé l'avenir qu'en fonction de leurs intérêts particuliers, abusivement identifiés au Bien commun.

Une approche différente, celle d'un jugement moral en matière économique et sociale est nécessaire. Qui assurera au mieux le bien de la communauté humaine tout entière ? Au principe de la réflexion, il s'agit tout d'abord de ne pas se laisser obnubiler par la seule réalité économique, de la situer dans l'ensemble des réalités humaines, de déterminer en quoi consiste le Bien commun, puis d'esquisser ce que pourrait être le Bien commun de l'humanité. Le P. Michel Sales à partir des écrits du P. Gaston Fessard mais aussi d'intuitions du P. Teilhard de Chardin, pose les premiers repères de ce difficile discernement.

Dans une perspective de paix, à partir de sa longue expérience, notamment au Bureau International du Travail et de ce qui est d'ordinaire désigné comme la « doctrine sociale de l'Église », le Père Joseph Joblin montre quels critères de discernement le magistère fournit pour éclairer la conscience chrétienne face aux défis de la mondialisation. Il offre aussi de quoi nourrir un examen de conscience quant à ce qui est déjà advenu.

Rêveries d'intellectuels impuissants ou de clercs méditant loin des salles des marchés ? Ce n'est pas si sûr. Jean-Yves Rouxel nous montre, à partir de l'exemple de la participation du Saint-Siège à la Conférence sur la Sécurité et la Coopération en Europe, comment il est possible d'introduire de manière internationale des principes de paix et de dialogue, selon une universalisation d'un autre genre qui n'est pas l'absorption des petits par des gros, voués eux-mêmes à s'entre-dévorer.

Serge LANDES

## Déraison de l'économisme

*C'est l'année jubilaire*

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

Voir page 127

« Quand le riche parle, tous se taisent  
et l'on porte aux nues son discours.  
Quand le pauvre parle, on dit: « Qui est-ce ? »  
et s'il achoppe on le jette à terre. »

(Siracide, 13,23)

L'ÉCONOMIE n'est pas ici en cause : indubitablement, avec de plus en plus de réussite, elle analyse un domaine particulier de la réalité. Il ne s'agit donc ni de refuser cette démarche, ni de mener l'analyse sans cesse reprise du théorème fondateur du libéralisme, celui de la main invisible.

L'économisme dont nous récusons l'inconsistance et l'irrationalité est une *idéologie* qui appelle la critique. Sa structure n'apparaît que par recoupement de discours épars, ceux qu'induisent médias et instances institutionnelles. Caractérisé sous sa forme la plus diffuse en même temps que la plus vulgarisée, cet économisme réduit les sociétés humaines à leurs échanges marchands ; certains prophètes du néolibéralisme proclament une « bonne nouvelle » définitive de l'économie; non seulement inévitable ou nécessaire, mais même salvatrice, une belle transformation bouleverse radicalement le monde entier ; à terme, ce processus auquel il serait irrationnel de résister établira un miracle universel : croissance nouvelle, continue, toujours autorégulée des économies dans un cadre enfin mondial et totalement

libéral; pour certains, ce miracle ultime suffira à consommer la fin de l'histoire, voire donnera les bases d'une humanité nouvelle. Vouloir critiquer ce discours provoque soit un haussement d'épaules (au motif de l'incompétence scientifique du contestataire) soit, à l'occasion, une sorte de fureur qui fait *voir rouge* (et dénoncer un marxisme, un « constructivisme » ou un archaïsme rétrograde dans toute évaluation différente des risques et des enjeux des divers processus en cours).

Face à ces discours, il est nécessaire de rappeler que la rationalité économique n'est qu'une rationalité limitée, que les outils conceptuels de l'économie ne fonctionnent que dans certaines conditions sociales et humaines. Contre des utilisations idéologiques des concepts de rationalité économique et de marché, il est nécessaire de rappeler que la sagesse de l'Église et son appel à la charité active ne se fondent pas sur une moindre raison. Ne serait-ce qu'humainement, soumettre à l'examen des choix faits par ceux qui se nomment eux-mêmes les décideurs n'est pas seulement un droit démocratique, mais une requête de la raison. Et dans la lumière de la révélation, la revendication de toutes les exigences qui découlent de notre dignité de créatures aimées de Dieu conduit à un accomplissement de la raison.

## Idéologie du marché et profits des joueurs.

Sans aucun doute, les théories économiques nous proposent des compréhensions très fines des phénomènes de marché qu'elles étudient. Mais il s'est répandu un usage où invoquer le marché sert d'argument préalable, aussi définitif que les termes de rentabilité, profit et nécessité économiques, qui coupent court à toute discussion critique jugée mal venue. Quelques rappels s'avèrent ici nécessaires. Entre la théorie pure du marché libre et les réalités de l'histoire, y compris présente, toutes les distorsions les plus variées trouvent place. Chaque marché effectivement existant n'est pas *ipso facto* justement régulé. Il est certes des marchés qui fonctionnent de manière équitable, ou du moins acceptable. D'autres sont non seulement injustes, mais truqués ; il existe des fraudeurs, des intrigants, monopolistiques abusant de leurs positions ; il existe des individus réels généreux ou avides, fidèles à leurs engagements, ou décidément mal intentionnés. Ici et là, en lieu et place d'un marché libre, nous trouvons une lutte pour la survie et une économie de

mafia. L'enthousiasme des convertis au marché oublie trop souvent que l'échange entre des partenaires fortement inégaux risque vite d'être faussé. À l'occasion, confondre le résultat d'un coup de force ou de bluff avec un échange réglé par une norme de justice est le sophisme dont se prévaut le puissant d'un jour, dont l'arrogance tient lieu de bon droit.

Face à la « bonne nouvelle » de l'économie contemporaine, les écarts d'appréciation entre historiens de l'économie et économistes « purs » méritent aussi d'être rappelés. Ainsi, loin de la limpidité mathématique d'une théorie pure de l'économie, un historien de l'économie tel Immanuel Wallerstein, en polémique ouverte avec les théories libérales, suggère dans sa relecture de Fernand Braudel de comprendre historiquement le capitalisme comme monopole et non comme marché : « Habituellement, on considérait la concurrence et le monopole comme deux pôles opposés, entre lesquels fluctuaient, pour ainsi dire, le marché capitaliste »<sup>1</sup>. Se situant dans la perspective de la longue durée historique, il y voit plutôt deux structures en lutte continuelle. « Ce sont les monopoles dominant le marché qui constituent la singularité de notre système, qui le distinguent très clairement de la société féodale ». S'il n'est en rien dans notre propos ici de trancher entre les modèles historiques possibles du capitalisme, la mise en garde demeure valable pour notre présent historique, surtout quand le même auteur poursuit : « les grands capitalistes ont constamment cherché à tout maîtriser : le négoce, la production, la finance ». Ce désir humain d'hégémonie ne semble certes pas avoir cessé en notre temps où la justification d'énormes acquisitions industrielles ou financières se trouve explicitement dans le contrôle de parts de marché, c'est-à-dire dans l'objectif affiché par certains intérêts particuliers d'acquérir une position de domination ou du moins de survie.

Des praticiens de l'économie influents ont donné d'autres mises en garde. Le poste occupé par Robert Reich auprès du président Clinton<sup>2</sup> n'a pas été étranger au fait que son livre, *The work of*

1. I. Wallerstein, *Impenser la science sociale* (Pour sortir du XIX<sup>e</sup> siècle), PUF 1991. Dans la section intitulée « Un retour chez Braudel », chap. 14 : Le capitalisme, ennemi du marché ?, p. 232 et 233 pour les citations qui suivent.

2. Il a été secrétaire au Travail du gouvernement de Bill Clinton, et président de « l'équipe de transition » pour les affaires économiques. Son livre a été traduit

nations a été lu dans le monde entier. Il ne partage aucune illusion sur la réalité du marché; non sans humour, il remarque: «L'idée d'un « marché libre » indépendant des lois et des décisions politiques qui l'ont créé est de toute façon parfaitement fantaisiste. Le marché n'a pas été créé par Dieu au cours de l'un des six premiers jours (au moins directement), et n'a pas non plus été conservé par volonté divine. C'est une création humaine, la somme changeante d'un ensemble de jugements à propos des droits et des responsabilités de chacun »<sup>3</sup>

Un tel texte évacue tout d'abord un verbalisme intéressé où ces marchés à la fois omniprésents et insaisissables, sont dits tout puissants, souverains, (quand ils «tranchent», «arbitrent», « sanctionnent » les décisions politiques) mais inassignables en un lieu, sans possibilité de faire prendre corps et visage aux humains qui y ont des intérêts (quand le marché invoqué n'est plus que le concept théorique d'une régulation ordonnée, concept en lui-même pertinent, mais trop souvent mis en avant pour éviter de dire quels acteurs et quels intérêts concrets y sont aux prises). Si une règle du jeu est effectivement ce qui institue le marché, cette structure met ultime ment en relation des personnes qui y prennent part et en retirent des bénéfices mais peuvent aussi y subir des pertes. Si, pour reprendre la théorie des jeux chère à beaucoup d'économistes<sup>4</sup> et présente aussi chez ceux qui les critiquent, il est des jeux créatifs à somme positive (les joueurs, collectivement, s'enrichissent), il en est à somme nulle (les joueurs se répartissent ce qu'ils mettent sur la table, ce qui implique donc que certains perdent ce que d'autres obtiennent) et il en est même à somme négative (trop souvent, considérés comme non pertinents en économie, une destruction de la richesse ne pouvant qu'être tout à fait transitoire, dit-on, dans une saine économie libérale). Comme tout jeu est « tranché par une supériorité d'habileté, de force ou de chance »<sup>5</sup> le succès ne récompensera pas toujours les plus intelligents, les plus méritants, et

en français sous le titre de *L'économie mondialisée*, ce qui a orienté certains vers le préjugé que l'auteur serait tout acquis à l'idée d'une mondialisation aisée.

3. R. Reich, *L'économie mondialisée*, pp. 174-175.

4. À commencer par F. A. Hayek ; cf par exemple *Droit, législation et liberté*, in tome 2, « Le mirage de la justice sociale », chap. 10 «L'ordre de marché ou catallaxie », p. 129 sq. et particulièrement p. 139, PUF, 1986.

5. F. A. Hayek, *loc. cit.*

le hasard interviendra aussi. Nul automatisme en ce domaine : il est des initiatives rationnelles et courageuses qui ne rencontrent pas la sanction du succès.

Si nous quittons la discussion théorique et suivons les analyses sociales de Robert Reich, nous nous trouvons face à des décideurs réels, ceux qu'il appelle dans son vocabulaire « des manipulateurs de symboles », dont il dit la montée en puissance dans la société américaine comme dans l'ensemble des économies, tout autant qu'il en dénonce les excès. Ceux qui, au cœur du processus de transformation des économies, sont les responsables décisifs de la financiarisation des économies, engagée surtout depuis les dérèglementations des années 80; ceux qui, au sein des principales multinationales des sociétés occidentales, ont su jouer au mieux des mutations rapides des technologies de l'information (ordinateurs, téléphones, Internet) qui changent effectivement beaucoup le travail de branches entières d'activité, repèrent des gains de productivité possibles, et mettent en oeuvre les programmes qui les rendent effectifs ; ceux qui mènent la transformation moins aperçue, moins comprise des processus industriels et financiers de production des biens qui s'est développée et s'accroît : tous ceux-là, dans leur diversité d'ailleurs, et avec dans nombre de cas des ambitions et des perspectives d'action assez variées, bénéficient au premier chef de la transformation en cours. Mais sont-ils pour autant les meilleurs juges de la part que le système actuel leur accorde assez large? Au nom de quoi justifier ou refuser cette règle de partage<sup>6</sup>?

6. De manière tout à fait significative, Robert Reich arrive au seuil de l'interrogation morale sans pouvoir cependant la traiter puisqu'il ne peut la formuler. C'est sans suggérer aucun critère de discernement qu'il constate seulement comme une donnée factuelle de la vie des sociétés : «Qu'est-ce qui est à moi ? Qu'est-ce qui est à vous? Qu'est-ce qui est à nous? Et comment devons-nous définir et traiter les actes qui menacent ces frontières (vol, usage de la force, fraude, extorsion, négligence) ? Sur quoi peuvent porter les transactions, de quoi sont-elles exclues (drogues ? sexe ? votes ? bébés ?) Comment devons-nous faire respecter ces décisions et quelles sanctions devons-nous prévoir pour les transgressions ? en formulant ces questions et en accumulant les réponses, un pays crée sa version du marché. » *Loc. cit.*

### Rationalité de l'économisme, rationalité appauvrie.

Cet économisme – il faudrait oser écrire un « économétrisme »<sup>7</sup> – sommaire estime hors de propos, ou seulement corrélatif de la faiblesse d'une intelligence infantile ou mal éclairée, toute intervention d'un jugement moral en matière économique. Il est certes admis qu'il faille poser dans un cadre général les conditions sociales nécessaires pour qu'il y ait économie durablement organisée, mais chaque fois que, sur une décision concrète, une action déterminée, une contestation s'élève, il se trouve des parties prenantes pour invoquer la nécessité, voire l'évidence de la rationalité économique et financière. En somme, seul est pertinent ce qui est présenté comme la rationalité économique, chacun sachant bien que l'argent et l'intérêt immédiat mènent le monde des sociétés humaines réelles qui ne sont constituées que de cela. Corollaires : l'obéissance aux lois du profit permettant seule de s'enrichir, les sociétés et les personnes en difficulté n'ont que ce qu'elles méritent; au fond, les pauvres sont toujours coupables de l'être.

Cette idéologie médiatique de la raison économique est fondée sur une double réduction: l'efficacité serait le seul critère du rationnel, et la rationalité financière constituerait l'unique ou l'ultime critère de l'efficacité; en conséquence, le rationnel se ramènerait au comptable. Les conséquences immédiates d'une telle conclusion apparaissent dans l'attitude médiatique qui fait si large place aux perspectives des dirigeants. Or, ce dont se préoccupent nombre de responsables qui gèrent en premier lieu leurs propres intérêts ou ceux de leurs mandants, c'est d'une économie devenue surtout évaluation comptable des pays riches, laquelle s'intéresse peu aux plus démunis, aux non-rentables, aux pauvres (s'il est encore permis d'employer un mot, qui par sa charge affective, ne fait plus sérieux), à tous ceux qui, malchanceux, sont brisés par des choix macro-économiques sur lesquels ils n'ont aucune prise. Dans une telle perspective, satisfaire les désirs capricieux solvables d'un démon riche pourrait être le moteur d'une économie qui ne prendrait plus en compte les besoins

7. Autre inversion paradoxale dans cette utilisation abusive des données chiffrées : les authentiques spécialistes de la quantification mathématique de l'économie apparaissent souvent comme les plus prudents quand il s'agit d'interprétations globales.

nécessaires d'un digne insolvable. Un certain néo-libéralisme qui se veut scientifique, oublieux des dimensions morales des penseurs dont il se réclame parfois, n'est pas éloigné de réduire la réalité humaine à ce modèle qui, dans certaines conditions, est effectivement susceptible de « marcher »<sup>8</sup>. Au terme du processus, les « gagnants » jugeraient seuls de la politique qui peut leur faire gagner plus, quitte à rétrocéder un peu à ceux qui, de plus en plus perdants, n'auraient de ce fait même plus leur mot à dire sur la règle qui régirait une vie bien peu commune.

A force de spécialisation et de technicité, certains experts n'envisagent que la croissance des populations solvables de la planète et retranchent de leur perspective la vaste partie de l'humanité qui ne l'est pas, ou qui est jugée ne pouvant le devenir ou le redevenir dans un avenir proche. L'Afrique noire est très largement en dehors du processus et ne semble guère en voie de s'y insérer. Aux yeux de certains, elle existe à peine, et ils s'accommoderaient d'une disparition des hommes sans grande perte pour leurs bilans, tout comme ils se portent fort bien de pas voir souvent les images répétées de désastres qui, à tous les sens du terme, ne sont pas leur affaire.

### Sagesse de la charité.

Isolée, non normée, cette raison qui se prétend scientifique se révèle donc inhumaine. Si concepts et modèles décrivent certaines réalités fort bien, avec même une habileté raffinée, un oubli si facile d'une partie de l'humanité constitue, lui, une inhumanité. C'est dans cette perspective qu'il est possible de mieux comprendre le fondement rationnel de ce qu'il est convenu d'appeler la « doctrine sociale » de l'Église. Ce terme, qui s'est imposé et est aujourd'hui reçu, n'est probablement pas le meilleur. *Stricto sensu*, l'expression relève du paradoxe : l'Église ne propose pas une « doctrine » au sens d'une idéologie ou d'une contre-idéologie, mais des « normes formelles par rapport auxquelles doivent se juger les réalités et les

8. Jadis, pour John Locke auquel s'est longtemps référé un vaste courant libéral, l'unité fondamentale de la raison morale et de la raison à l'oeuvre dans ce que nous appelons aujourd'hui la vie économique et sociale allait de soi. Nulle distance entre l'une et l'autre: pour lui, la loi de nature était éminemment loi morale.

réalisations contingentes»<sup>9</sup>. Ainsi, malgré la réitération insistante de la référence à *Rerum novarum*, les textes du magistère avouent que l'Église n'a pas de solution technique à proposer<sup>10</sup>. Située dans une juste perspective théologique, cette « doctrine » ne porte pas sur le social au sens restreint d'un minimum vital, mais elle invite les hommes à devenir en plénitude chrétiens et fils du Père. Par la parole de l'Église, la charité est ainsi intervenue contre des idéologies de la modernité. Les totalitarismes du vingtième siècle se sont présentés comme des rationalités réalistes, c'étaient des idolâtries monstrueuses. Aujourd'hui, alors que d'autres dangers se dessinent, les mêmes principes évangéliques fondent une interrogation sur l'avenir de nos sociétés : les processus engagés peuvent conduire à de grandes réalisations comme à des maux effroyables. Contre une sorte de pragmatisme désenchanté ou cynique selon lequel, en pareil domaine, seules les idées immédiatement applicables valent la peine de s'y intéresser, les papes et les évêques ont réitéré l'appel évangélique : l'espérance eschatologique la plus vive ne saurait cautionner un désintéret par rapport au présent. Contre des réductions inacceptables telles que celles qui viennent d'être dénoncées, l'Église a maintenu la pertinence rationnelle d'une sagesse dont la référence à l'humain n'est pas à comprendre comme un minimum consensuel, mais comme une norme de justice pour tout homme et, au-delà, un appel à réaliser la plénitude d'une humanité où Dieu a jugé bon de s'incarner.

Serge Landes. Ancien élève de l'École normale supérieure. Enseigne la philosophie en classes préparatoires aux écoles supérieures de commerce, à Saint Jean de Passy, Paris. Marié, quatre enfants. Rédacteur en chef-adjoint de la rédaction francophone de *Communio*.

9. Jean-Luc Marion « Paradoxe sur une doctrine », *Communio* VI-2, *Aux sociétés ce que dit l'Église*, mars-avril 1981, p. 3

10. À titre d'exemple, le § 41 de l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*, de Jean-Paul II, renvoyant explicitement à l'encyclique de Paul VI, *Populorum progressio*, § 81.

Edmond MALINVAUD

## Mondialisation et autres transformations de notre système économique

**C**ET article doit plaider pour la lucidité et la sérénité dans un débat dont les débordements sont manifestes. Il va le faire en adoptant une perspective historique longue. Cela aidera à distinguer ce qui concerne spécifiquement les mutations du système économique, par opposition à d'autres mutations, telles celle de la morale prédominante, devenue tolérante vis-à-vis de la recherche effrénée des satisfactions individuelles mais exigeante à l'encontre des discriminations.

Quelques considérations initiales s'imposent sur les contours du sujet.

### Globalisation : sens d'un mot et composantes d'un phénomène.

Le terme de globalisation est en passe de perdre son sens en devenant la cible de toutes les révoltes contre les fatalités de notre temps. De fait, il a d'abord désigné la mondialisation des échanges de toutes sortes : informations, interprétations culturelles, biens et services marchands, etc. La société se globalisait à l'ensemble de la planète, les singularités locales s'estompant. La composante économique du phénomène paraissait particulièrement importante, de sorte qu'on omettait souvent le qualificatif quand on souhaitait parler de globalisation économique. Ainsi s'explique que le contexte actuel de cette

dernière ait souvent aussi été implicitement compris comme couvert sous le vocable de globalisation. Mais ce serait totalement diluer le sens du terme que de lui faire couvrir tous les aspects du contexte en cause. Acceptant ici de codifier l'usage qui semble bien prévaloir aujourd'hui chez les spécialistes, nous nous en tiendrons aux deux aspects qui semblent en l'occurrence les plus pertinents : la généralisation du régime dit « néolibéralisme », la diffusion des nouvelles technologies, particulièrement celles de l'informatique, dont l'importance est d'ailleurs évidente aussi pour les dimensions non économiques de la globalisation.

Dans la suite de cet article nous distinguerons systématiquement ce qui concerne la mondialisation des échanges économiques d'une part, le régime économique d'autre part. En revanche nous ne traiterons du progrès technique qu'au passage quand son rôle justifiera une mention occasionnelle.

Pour fixer le panorama, une référence au début du xx<sup>e</sup> siècle aidera la réflexion. L'économie mondiale actuelle a bien des ressemblances avec celle qui existait alors. L'équilibre géographique était évidemment différent pour de multiples raisons. Les responsabilités sociales des États étaient plus restreintes. Les technologies de l'information en étaient à un stade nous apparaissant aujourd'hui rudimentaire. Mais les régimes économiques étaient voisins. De fait, à bien des égards le marché des capitaux semblait déjà globalisé<sup>1</sup>. Les opérations entre places financières exigeaient beaucoup plus de temps qu'aujourd'hui; mais cela affectait-il vraiment les grands équilibres et les grandes tendances, alors que d'autres délais bien plus importants intervenaient alors, comme ils le font aujourd'hui, dans la concrétisation des investissements, des productions et des échanges de biens ? De fait, le marché du travail n'est guère plus globalisé de nos jours qu'il l'était alors, à une époque où les migrations de travailleurs étaient massives. De fait, importations et exportations étaient déjà très importantes.

La période antérieure à 1914, pourtant marquée par des contrôles sur les mouvements de capitaux à court terme, s'est caractérisée par un degré de "globalisation" qui n'a été atteint à nouveau que très récemment.» M. Flandreau dans la présentation de « Un siècle d'architectures financières internationale », *Économie Internationale*, deuxième trimestre 1999, La Documentation française.

### Fin de l'isolationnisme.

Le recul du libre-échange dans les relations internationales fut manifeste surtout dans les années 1930 et 1940. Nous pouvons l'attribuer aux réactions provoquées par la Grande Crise, aux conflits politiques et militaires, enfin aux conceptions qui ont souvent prévalu avec la décolonisation quant aux conditions les mieux susceptibles d'assurer le développement économique d'États indépendants. Ce dernier facteur doit retenir l'attention, car les conceptions sur le même sujet sont maintenant différentes.

Partant de l'idée, évidemment juste, selon laquelle l'indépendance politique est favorisée par l'indépendance économique, bien des pays, surtout parmi les grands pays pauvres dont l'Inde de l'après-guerre offre le meilleur exemple, conçurent leur développement comme devant assurer leur autonomie. Il fallait donc orienter leurs investissements vers la substitution de productions nationales aux importations et contrôler ces importations grâce à des dispositions douanières et réglementaires adéquates. Cet élément de la stratégie de développement fut beaucoup étudié et appliqué durant les années 1950 et 1960, en Asie, en Amérique Latine et en Afrique, notamment dans divers États de l'ancien empire colonial français, telle la Tunisie des débuts de l'indépendance.

Réalisée à grande échelle, cette expérience s'avéra décevante quant aux performances économiques auxquelles elle conduisait. On ne peut s'attarder ici sur les divers aspects et les différentes raisons de ce constat, rendu peu à peu manifeste par les succès de pays qui avaient choisi la stratégie inverse d'ouverture internationale et de développement des exportations. L'important est de s'en souvenir : prenant conscience du coût économique de l'indépendance, de plus en plus de pays choisirent de tirer parti de la mondialisation (il y a évidemment quelques contre-exemples, le plus clair étant l'Iran). D'ailleurs les pays en développement n'étaient pas les seuls à faire ce choix. La France, pour ne parler que d'elle qui fut plus circonspecte que la plupart des autres pays industriels et prit quatre décennies pour opérer la mutation, ouvrit progressivement ses marchés à la concurrence internationale et recula en 1983 devant ce qu'aurait impliqué le choix de l'isolationnisme (abandon de notre rôle européen, mais plus encore peut-être refus du peuple français face à l'austérité qui en aurait résulté).

La fin de l'isolationnisme ne signifie évidemment pas que le modèle idéal du libre échange international s'applique intégralement. Nous sommes bien conscients de l'existence de nombreuses réglementations et conventions internationales qui organisent les marchés et encadrent ou limitent la concurrence. L'actualité nous informe aussi fréquemment de décisions protectionnistes particulières prises par tel ou tel pays. Cependant le libre échange est la norme par référence à laquelle se négocient réglementations et conventions, ou se jugent les politiques commerciales des États.

### Qui bénéficie et qui souffre de la mondialisation ?

La mondialisation a eu de multiples effets. On ne peut évidemment pas prétendre qu'ils aient été positifs pour tous, même si les choix nationaux semblent bien montrer que tous les pays qui ont participé à la mondialisation en ont peu ou prou bénéficié. Le thème a été fort débattu et beaucoup étudié par les économistes. Face à la multiplicité des facteurs à faire intervenir pour leur apporter des réponses objectives, nous devons ici opérer une sévère sélection en nous en tenant à deux questions: comment la mondialisation affecte-t-elle le développement humain dans les pays du Tiers Monde ? La mondialisation est-elle un facteur de chômage dans les pays industriels ?

La formulation de la première question s'explique par la crainte que la considération d'un indicateur purement économique, tel que le pouvoir d'achat du Revenu national par personne, donne une mesure biaisée du développement, une mesure qui pourrait même favoriser indûment des solutions économiques par rapport à d'autres choix de société. Des « indicateurs de développement humain », établis pour répondre à cette crainte, font intervenir des mesures de la santé, de l'éducation, des inégalités sociales, etc. En les examinant, on a d'ailleurs peu de peine à y voir l'effet des conflits armés ou, à l'inverse, de l'importance attribuée par divers pays à leurs services publics, dans les domaines de la santé et de l'éducation notamment. Tenir compte de ces facteurs complique évidemment le diagnostic mais ne l'interdit pas.

Quoi qu'il en soit, la comparaison entre les différents pays du Tiers Monde montre qu'il y a une bonne corrélation entre le choix fait par ces pays d'une insertion plus ou moins marquée dans l'économie mondiale et non seulement la croissance depuis quarante ans

du Revenu National réel par personne mais aussi celle des indicateurs du développement humain. Dire cela n'est pas nier qu'il y ait eu aussi accroissement de l'inégalité entre les niveaux de vie moyens des divers pays de la planète, principalement en raison de la stagnation qu'ont connue nombre de pays, surtout parmi les plus pauvres. Mais, compte tenu des corrélations observées, il paraît difficile d'attribuer cette stagnation à la mondialisation qui, sur la longue période, a profité aux pays qui avaient choisi de s'y adapter et d'en tirer parti. De même, alors que la mondialisation signifie surtout l'intensification des échanges de biens manufacturés, il est difficile de croire qu'elle a aggravé l'instabilité des prix des matières premières, une instabilité évidemment dommageable aux exportateurs de telles matières premières mais qui est ancienne et difficilement contrôlable.

Attribuer à la mondialisation une responsabilité dans le chômage des pays industriels est une pensée naturelle aux habitants de ces pays quand ils apprennent la fermeture d'usines ayant perdu leurs clients du fait de la concurrence étrangère. Mais c'est une pensée trop simpliste, car il existe dans les mêmes pays des entreprises qui prospèrent grâce à une expansion de leurs ventes sur les marchés étrangers. Les pays industriels ne sont d'ailleurs pas voués à connaître un chômage important puisqu'il en existe pas mal où ce chômage est bas, souvent après avoir été élevé mais sans que, depuis lors, l'ouverture à la concurrence étrangère ait été restreinte

La préoccupation est plus spécifique quand elle se concentre sur le chômage des travailleurs non qualifiés et qu'elle s'accompagne du souci de ne pas voir baisser la rémunération réelle de ceux de ces travailleurs qui sont employés. La crainte est alors que la concurrence des pays à bas salaires soit, dans ces conditions, durablement et sélectivement insoutenable aux bas niveaux de qualification. Une étude précise doit tenir compte des diverses tendances qui affectent les compositions par qualifications de l'offre et de la demande de travail dans les pays riches, principalement les trois tendances suivantes. Du côté de l'offre de travail par la population nous avons assisté à une croissance régulière du niveau moyen de qualification, grâce surtout à la diffusion d'un enseignement de plus en plus qualifié, et une diminution corrélative de l'offre non qualifiée. Du côté de la demande de travail non qualifié adressée par les employeurs aux résidents, nous avons constaté non seulement une diminution due à l'abandon de productions concurrencées par les importations en

provenance du Tiers Monde, mais aussi une évolution des techniques qui, pour des productions données, exigent de moins en moins de travail non qualifié.

Il y a ainsi diminution de la demande de travail non qualifié, mais aussi diminution de l'offre de ce travail. Ces tendances sont anciennes. Dans les années 1960 elles étaient déjà à l'oeuvre et le marché du travail était *grosso modo* équilibré à tous les niveaux de qualification. Après les déséquilibres macro-économiques qui, pendant deux longues décennies, ont pesé sur les marchés du travail des pays industriels, un équilibre global se rétablit progressivement. Mais il semble bien que, s'agissant du travail non qualifié des résidents, la diminution de la demande est maintenant devenue plus rapide que celle de l'offre, du moins là où la baisse des bas salaires est refusée. De ce fait on peut dire que les travailleurs non qualifiés sont dans nos pays les perdants de la mondialisation. Mais il faut alors immédiatement ajouter quelques commentaires. D'abord, le phénomène n'a pas une ampleur considérable: il existera encore longtemps dans nos pays une demande de travail non qualifié pour des services que des importations ne peuvent pas rendre. Ensuite, il semble possible de compenser ce phénomène en maintenant les gains des salariés concernés mais en allégeant le coût de leur travail pour leurs employeurs grâce à une diminution des charges annexes du salaire, voire en versant des aides directes aux travailleurs en cause. Enfin, on pourrait tout aussi bien dire que les travailleurs non qualifiés sont les perdants d'un progrès technique à la suite duquel leurs services sont moins demandés qu'autrefois. On serait même sans doute encore plus justifié à dire que ce sont les perdants d'une société qui néglige un trop grand nombre de ses jeunes, dans les familles et dans les villes, une société qui rend dès lors ceux-ci rétifs à l'insertion dans l'école et à la qualification par le travail.

### La société administrée.

Il est fréquent que l'on entende attribuer l'avènement du néolibéralisme à une alternance des idéologies. Cependant le phénomène s'explique surtout par l'expérience vécue et par les déceptions qu'ont engendrées les systèmes économiques nettement différents là où ils ont été appliqués. Certes, depuis deux siècles l'opinion publique éclairée était divisée sur le système à recommander; mais

le débat d'idées était difficile à trancher clairement. Les choses auraient pu en rester là s'il n'y avait eu ni l'échec de la planification soviétique ni la manifestation de difficultés exigeant que certains de nos régimes sociaux soient réformés.

De fait, vers 1950, de grands espoirs étaient exprimés par nombre d'intellectuels, dont beaucoup de chrétiens, quant aux perspectives offertes aux démocraties par des systèmes économiques plus rationnellement organisés et plus favorables aux progrès de la solidarité. Tout n'était certes pas à rejeter dans les idées d'alors. Mais on sait aujourd'hui qu'elles faisaient preuve de naïveté en ignorant des difficultés très sérieuses que leur concrétisation allait rencontrer. Ces difficultés venaient principalement de ce que rassembler toutes les informations pertinentes dans les administrations chargées de planifier l'économie ou de gérer les régimes sociaux allait s'avérer impossible. Même doué d'une grande intelligence et d'une éthique parfaite, le planificateur ou le gestionnaire en saurait trop peu pour faire prévaloir la rationalité et la solidarité. L'un et l'autre allaient avoir à tenir compte des stratégies de groupes ou d'individus mieux informés et souvent intéressés à tirer parti, pour leur avantage propre, des opportunités que le dispositif public leur ouvrait.

Les dommages que ces difficultés allaient entraîner prirent à la longue une ampleur catastrophique dans les pays de régime soviétique. Ils ont été beaucoup moins manifestes ailleurs, ne serait-ce qu'en raison de ce que les pays démocratiques les plus engagés dans l'administration publique directe de leur économie décidèrent d'eux-mêmes de circonscrire de plus en plus celle-ci. Néanmoins le sentiment prévaut aussi le plus souvent que certaines dispositions actuelles des régimes sociaux sont trop inefficaces, dans la réalisation des objectifs visés, pour être indéfiniment viables.

### Contours du néolibéralisme.

La réflexion, l'expérience mais aussi, il faut le reconnaître, l'alternance des idéologies, nous ont ainsi ramenés aux idées d'Adam Smith, le grand économiste et moraliste écossais de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Selon lui la liberté des transactions économiques, se réalisant à l'intérieur d'un cadre concurrentiel, constituait en quelque sorte un ordre naturel, dans lequel l'intérêt privé stimulait la recherche de l'efficacité, d'une division du travail poussée

Et d'innovations utiles. Telles sont, à peu de choses près, les idées mises en avant de nos jours par le néolibéralisme. Mais nous devons nous rappeler qu'Adam Smith lui-même n'était pas un dogmatique, contrairement à certains des partisans modernes du néolibéralisme. Nous devons aussi ne pas perdre de vue quelques idées simples dont la valeur a été confirmée aussi par l'histoire des deux derniers siècles.

Cette histoire nous a rappelé à de multiples reprises quels sont les trois défauts avérés du capitalisme, qui reste une des représentations intellectuelles valables de l'économie de marché. Premièrement, le capitalisme se prête à des détournements écartant de la libre concurrence, précisément parce que, faute d'être institutionnellement bien encadrée, la concurrence effective laisse subsister des positions dominantes et des rapports de force, notamment entre groupes de pression. Deuxièmement, les marchés ne rémunèrent pas seulement l'effort mais aussi la chance, toujours aveugle; plus généralement ils négligent les exigences de justice entre êtres humains; c'est pourquoi l'existence de systèmes fiscaux et sociaux reste parfaitement justifiée malgré les défauts qu'ils peuvent comporter dans leur forme actuelle. Troisièmement, l'économie de marché est sujette à l'instabilité; il ne faut pas dramatiser l'importance de ce risque qui ne constitue le plus souvent qu'une menace virtuelle, contrepartie inévitable des facultés d'adaptation du système. Mais les crises se concrétisent aussi parfois sous des formes extrêmement dommageables; c'est pourquoi des institutions économiques et financières publiques doivent avoir la responsabilité de pallier les risques majeurs qui peuvent résulter d'une instabilité génératrice de faillites en cascades et de dépressions des activités économiques cumulatives.

### Vers de nouvelles disciplines économiques et sociales.

L'enseignement social de l'Église s'est trouvé au total conforté par l'histoire récente qui vient d'être rappelée à grands traits. *Centesimus annus* a pu se situer dans la continuité des Encycliques sociales, tout en tirant les conséquences de l'effondrement du système soviétique. Cela est parfaitement clair dans les deux dernières sections 42 et 43 qui clôturent le long chapitre central. Il suffit ici de citer textuellement la réponse donnée à la question : le capitalisme est-il le modèle à proposer ?

« La réponse est évidemment complexe. Si sous le nom de "capitalisme" on désigne un système économique qui reconnaît le rôle fondamental et positif de l'entreprise, du marché, de la propriété privée et de la responsabilité qu'elle implique dans les moyens de production, de la libre créativité humaine dans le secteur économique, la réponse est sûrement positive... Mais si par "capitalisme" on entend un système où la liberté dans le domaine économique n'est pas encadrée par un contexte juridique ferme qui la met au service de la liberté humaine intégrale et la considère comme une dimension particulière de cette dernière, dont l'axe est d'ordre éthique et religieux, alors la réponse est nettement négative. »

S'agissant en particulier de la mondialisation économique nous pouvons nous reporter au discours adressé par Jean-Paul II le 25 avril 1997 à l'Académie Pontificale des Sciences Sociales<sup>2</sup>. Nous y lisons :

« le cadre de la "globalisation", encore appelée "mondialisation", de l'économie (*cf. Centesimus annus*, n. 58), le transfert facile des ressources et des systèmes de production, réalisé uniquement en vertu du critère du profit maximum et en raison d'une compétitivité effrénée, s'il accroît les possibilités de travail et le bien-être dans certaines régions, laisse en même temps à l'écart d'autres régions moins favorisées et peut aggraver le chômage dans des pays d'ancienne tradition industrielle. L'organisation "globalisée" du travail, en profitant du dénuement extrême des populations en voie de pp graves d'exploitation, eurent, entraîne souvent de graves situations qui bafouent les exigences élémentaires de la dignité humaine. »

« Face à de telles orientations, il reste essentiel que l'action politique assure une pondération du marché dans sa forme classique, par l'application des principes de subsidiarité et de solidarité, selon le modèle de l'*État social*. Si ce dernier fonctionne de manière modérée, il évitera aussi un système d'assistance excessif, qui crée plus de problèmes qu'il n'en résout... »

«... Tout bien considéré, la réalité de la "globalisation", considérée d'une manière équilibrée dans ses potentialités positives comme dans ce qu'elle fait redouter, appelle à ne pas différer une harmonisation entre les "exigences de l'économie" et les exigences de l'éthique.»

« Il faut toutefois reconnaître que dans le cadre d'une économie "mondialisée", la régulation éthique et juridique du marché est objectivement plus difficile. Pour y parvenir efficacement, en effet,

2. In *The Right to Work: Towards Full Employment*, Proceedings of the Third Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 1998, voir en particulier les pages 31 à 33. Le texte a été également publié dans *L'Osservatore Romano*, 26 avril 1997.

les initiatives internes des différents pays ne suffisent pas ; mais il faut une "concertation entre les grands pays" et la consolidation d'un *ordre démocratique planétaire* avec des institutions où les intérêts de la grande famille humaine soient équitablement représentés" (*Centesimus annus*, n. 58).»

Nos sociétés seraient bienvenues à s'assigner pour programme de concrétiser les orientations que ces textes expriment ou suggèrent. Comment pourraient-elles alors y réussir? La question constitue un défi, car trouver la réponse impliquerait la considération de multiples aspects : éthiques, psychologiques, politiques, sociologiques, et économiques. L'auteur de ces lignes a conscience de ne pas pouvoir traiter de tous ces aspects, non seulement par manque de place, mais aussi en raison des limites de sa compétence et des incertitudes de son jugement. Il va donc se contenter de présenter brièvement ce qu'il aurait à dire s'il devait contribuer, en tant qu'économiste, à un effort collectif visant à établir une prospective utile aussi bien sur l'État social que sur la mondialisation.

## Avenir de l'Etat social

Ne nous cachons pas tout d'abord que l'avenir de l'État-providence dépend de ce que deviendra dans nos sociétés la morale personnelle prédominante. L'évolution actuelle ne semble pas favorable à cet égard. L'homme est un être social. Mais la société européenne est devenue très impersonnelle dans les grandes communautés où beaucoup de liens sociaux sont distendus. Elle est aussi devenue très libérale, autorisant la licence laissée aux individus. En devenant médiatique, elle a pris l'habitude de porter aux nues des vedettes dans tous les champs d'intérêt ou d'activité, sans considération de leurs mérites moraux. Ainsi peut s'expliquer le développement d'un égoïsme peu contrôlé, malgré le dévouement de nombre de nos contemporains et le succès des mouvements caritatifs les plus en vue. La norme est devenue très tolérante vis-à-vis de l'autosatisfaction, de l'accaparement et plus généralement de beaucoup de comportements asociaux. Ainsi peut s'expliquer aussi que le langage soit « politiquement correct » alors que l'action répond à des mobiles bien plus personnels.

Ce fait risque fort de polluer les efforts qui seront déployés pour assurer l'avenir de l'État social. En effet il est probablement vrai de dire que les normes sociales sont d'autant plus robustes et impératives

que les déviations des comportements individuels par rapport à elles sont davantage sanctionnées. La réprobation peut souvent être une sanction suffisante. Mais là où il est coutumier de voir l'action s'écarter du discours, la réprobation s'émousse à la longue (pourquoi ne tricherais-je pas alors que l'on triche sans vergogne autour de moi.). La multiplication des petites tricheries, qui s'effectuent aujourd'hui par millions, affecte évidemment l'efficacité des institutions redistributives de l'État-providence.

Cela dit, comment l'économiste analyse-t-il par ailleurs les problèmes et entrevoit-il les voies de leur solution ? Les problèmes les plus ardues ne concernent pas les réglementations et contrôles publics, mais la redistribution, la seule dont il va être question maintenant. Or pour remédier aux inefficacités de la redistribution étatique, les voies diffèrent selon que l'on parle d'assistance ou d'assurance.

S'agissant de redistribution fiscale des revenus ou des aides relevant de l'assistance, ce sont les effets sur les incitations économiques qui peuvent être cause d'inefficacités. Aux niveaux atteints, dans les pays d'Europe Occidentale et d'Amérique du Nord, par l'assistance aux plus pauvres (quelques 20 % de la population) les cas sont fréquents où prendre un travail ne rapporte rien à l'individu alors que cela rapporterait à la société. L'inefficacité en termes de de niveaux vie est alors patente. Qui plus est, il y a aussi une moins bonne insertion sociale de celui qui s'abstient alors de travailler, peut-être inconscient de ce qu'il en souffrira lui-même plus tard. On parle aujourd'hui souvent d'une « culture de la dépendance » qui contribue à accroître la « fracture sociale »<sup>3</sup>. Les spécialistes estiment donc que, dans la conception des barèmes des aides et impôts, il faudrait se donner la contrainte de réduire les effets pervers désincitatifs.

Quant à l'assurance, les recherches des économistes ont conduit d'une part à définir les conditions dans lesquelles l'assurance publique obligatoire était préférable à l'assurance privée, d'autre part à constater que la couverture intégrale des risques par l'assurance n'était pas viable à titre de principe général. La question éthique consiste à savoir quels risques doivent être collectivement couverts et dans quelle proportion.

3. C'est sans doute en pensant aux effets nocifs de cette culture de la dépendance que l'enseignement social de l'Église préfère parler d'État social plutôt que d'État-providence.

Au total la redistribution publique restera importante dans nos pays, car elle y est amplement justifiée. Mais son étendue et ses modalités posent de très nombreuses questions et révèlent en particulier l'existence d'arbitrages entre le volume de la production globale et la répartition des niveaux de vie. Le souci de la solidarité plaide pour l'acceptation de sacrifices sur la production globale. Jusqu'à quel point ? Que dictent à cet égard les impératifs de la culture européenne traditionnelle ? L'économiste n'a pas compétence pour le dire ; il est en revanche bien conscient de devoir instruire le dossier ; il y consacre aujourd'hui une partie substantielle de ses études.

### **Avenir de la mondialisation.**

Il ne semble ni probable ni souhaitable que le mouvement vers la mondialisation se renverse dans l'avenir prochain. Quiconque conçoit la grande famille humaine comme appelée à l'unité ne peut que s'en réjouir par principe. Mais le chemin vers un tel aboutissement sera long. Comment le tracer au mieux ? On ne peut vraiment pas aborder cette question sans penser à ses aspects politiques, serait-ce de façon très générale. L'économiste sort donc ici de son domaine pour exprimer sa conviction que la méthode adoptée durant ce siècle est essentiellement la bonne. Il s'agissait d'abord de créer des institutions mondiales : ensembles de traités et de conventions, ensembles d'instances chargées d'en suivre la bonne application. Il s'agit de même aujourd'hui d'une part de compléter et de renforcer ces institutions mondiales, d'autre part de repenser leurs objectifs.

Certes, il existe bien des raisons d'insatisfaction vis-à-vis des structures, des pratiques et des stratégies actuelles. Mais adopter une attitude de dénigrement systématique, comme cela est souvent fait, complique la recherche des réponses adéquates à ces insatisfactions. Puisque nous n'avons pas de bonne alternative à l'évolution engagée depuis un siècle, nous devons chercher de façon positive et réaliste à mieux la dominer et à porter remède à ce qui ne va pas. Ainsi, tirer judicieusement les conclusions du principe de subsidiarité devrait permettre d'éviter d'excessifs envahissements dans les domaines qui peuvent relever de choix nationaux et qui n'affectent pas la solidarité internationale. Ou encore, veiller à ce que la vision prospective sous-jacente aux actions des instances mondiales

soit partagée par la société civile créerait une adhésion plus responsable, plus large et plus durable à la mondialisation, quelque difficile que cela soit objectivement à l'échelle du globe.

L'économiste a évidemment beaucoup à dire sur les formes actuelles de la mondialisation économique. S'il en avait le loisir, il aimerait commencer par un sérieux examen isolant ce qui, dans ces formes, devrait s'avérer purement temporaire et contingent. Il le ferait de façon à pouvoir concentrer l'attention sur ce qui risque de révéler des difficultés susceptibles de se présenter de façon récurrente dans l'avenir. Dans cet esprit, il va ajouter quelques mots sur deux problèmes de fond liés à la mondialisation : l'éloignement croissant du capital vis-à-vis du travail, l'éventualité d'une instabilité croissante de l'économie mondiale.

### **Rapprocher travail et capital.**

Les positions respectives du travail et du capital ont été beaucoup affectées au cours des deux dernières décennies par deux phénomènes assez universels, qui cependant ne doivent pas être imputés principalement à la mondialisation et qui pourraient être plus réversibles qu'on le pense. Le déclin manifeste de l'influence des syndicats dans les entreprises privées a des causes multiples, souvent variables d'un pays à l'autre. Parmi les causes universelles l'évolution des techniques, et en conséquence des structures de production et de consommation, a joué un rôle beaucoup plus important que celui de la mondialisation : les services ont aujourd'hui une part dominante, prise notamment sur celle qu'avait autrefois l'industrie ; dans l'industrie même, les tâches se sont diversifiées et les productions à la chaîne ont été automatisées, etc. Les revenus du capital, si déprimés il y a vingt ans que, dans des pays comme la France, ils ne pouvaient plus assurer la survie durable de nombreuses entreprises, se sont redressés depuis lors jusqu'à être historiquement élevés, surtout si on y ajoute les plus-values réalisées par les propriétaires d'actifs réels ou financiers<sup>4</sup>. Cette évolution heurte l'esprit

4. Une analyse complète exigerait que l'on parle aussi de l'évolution des fiscalités. Mais cela nous entraînerait très loin, en particulier parce que la plus grande partie des impôts sur les profits des entreprises est répercutée dans les prix et supportée de fait par les consommateurs.

d'équité car est allée au delà de ce que l'on pouvait raisonnablement justifier. Elle est aussi malsaine dans les relations de travail, où le sentiment d'un juste partage du fruit des efforts collectifs ne peut plus être maintenu. Cependant il ne faut pas s'attendre à ce que la situation perdure ainsi : l'histoire passée a bien montré que, mondialisation ou pas, les taux de profit fluctuent fortement et que la part des revenus du travail rattrape son retard sur les revenus du capital quand ceux-ci baissent.

En revanche, la mondialisation est bien la cause principale de ce que, dans les lieux de travail des grandes entreprises, le responsable local ait de moins en moins d'influence sur les décisions stratégiques. Ce phénomène est lié au paradoxe plus général de la mondialisation : elle crée, dans l'ensemble, une solidarité croissante à travers le monde ; mais elle se trouve aussi distendre plutôt les solidarités de proximité. Cela est particulièrement sérieux pour les rapports entre travail et capital dans les entreprises. De ce fait un problème majeur du capitalisme risque de se trouver exacerbé. Ce problème a beaucoup motivé l'enseignement social de l'Église depuis *Rerum novarum*. Pour aider à sa solution il faut, comme autrefois, insister sur la participation des travailleurs aux décisions. Il faut rechercher des formes de participation qui soient adaptées aux réalités d'aujourd'hui, tout en reconnaissant les droits du travail et en faisant aussi émerger la solidarité à long terme qui lie employés et actionnaires, créant entre eux le respect mutuel au-delà de ce qui les oppose. Bien des spécialistes de la gestion des entreprises savent que cette recherche est la clé de la productivité bien comprise. La dimension internationale crée des difficultés nouvelles qu'il serait naïf d'ignorer. Pour les maîtriser il n'est pas de meilleur principe que de s'inspirer du même réalisme constructif que celui dont il a été question ici à propos de la mondialisation politique.

### **Stabiliser l'économie mondiale.**

L'économie de marché a toujours été le siège d'instabilités. C'est le revers des facultés d'adaptation qui font sa force. De fait, l'économie de marché a imaginé des dispositifs de mutualisation des risques en vue de s'adapter à certaines de ces causes d'instabilité ; mais ces dispositifs eux-mêmes peuvent aussi être générateurs de nouvelles instabilités. Bien que la chose ne soit pas vraiment démontrée, on

peut supputer que la mondialisation tempère les effets de certaines sources d'instabilité, mais aussi aggrave ceux d'autres sources, qui devraient surtout concerner les marchés financiers.

Ici encore la solution passe par un renforcement des institutions internationales. La même démarche qui a permis, il y a un siècle environ, de stabiliser les systèmes financiers nationaux, par l'institution des banques centrales et des réglementations financières, devrait s'appliquer pour stabiliser le système financier international. Il ne s'agit vraisemblablement pas d'une transposition à l'identique, surtout parce que l'autorité et les compétences des institutions politiques internationales sont bien inférieures à celles des institutions politiques nationales. Mais des formules originales peuvent être imaginées, telle celle proposée depuis plus de vingt ans par le professeur américain J. Tobin (une taxe à très faible taux serait perçue sur toute opération financière internationale, cela afin de réduire l'importance des opérations motivées uniquement par la perspective d'un profit spéculatif à court terme). Bien entendu de telles suggestions de réforme doivent être étudiées de très près, afin de vérifier qu'elles peuvent être effectivement appliquées, et selon des modalités qui évitent tout effet pervers qui n'aurait pas été prévu. Man-moins il ne faut pas négliger les éléments de solution qu'elles peuvent apporter.

\*  
\* \*

Arrivés à ce point certains lecteurs me reprocheront peut-être de ne pas avoir assez dramatisé les problèmes de notre temps. C'est alors surtout une question de style : quiconque pense au passé vécu par nos grands-parents et à l'avenir incertain de nos petits enfants aurait un bien médiocre jugement s'il présentait les générations présentes de nos pays comme des sacrifiées de la grande histoire humaine. Face aux problèmes économiques et sociaux que nous vivons, sachons trouver une stratégie lucide et nous adapter intelligemment à la mondialisation tout en la disciplinant. Une telle attitude nous ouvrira de meilleures perspectives qu'une stratégie de refus obstiné.

Edmond Malinvaud, professeur honoraire au Collège de France, a fait l'essentiel de sa carrière à l'Institut National de la Statistique et des Études Économiques, qu'il a dirigé de 1974 à 1987 après y avoir surtout servi comme chercheur et enseignant. Il préside actuellement l'Académie Pontificale des Sciences Sociales.

Nicolas BAVEREZ

## La dialectique de la mondialisation entre prospérité et instabilité, ouverture et exclusion

C'est l'année jubilaire ...

*Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un*

**A B O N N E M E N T D E S O U T I E N**

*(voir conditions page 127)*

*N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.*

**M**ARX soulignait avec raison que « la production du capitalisme engendre, avec l'inexorabilité d'une loi de la nature sa propre négation ». Mais cette négation conduit à sa mutation, et non pas à sa disparition, chacune de ses grandes transformations juxtaposant une révolution technologique, un bouleversement des entreprises et des modes d'organisation du travail, une évolution des formes de régulation économique et sociale enfin.

Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle se sont ainsi succédés trois capitalismes. La première révolution industrielle, déclenchée par la mécanisation autorisée par la vapeur, créa la rupture avec l'univers traditionnel de l'agriculture individuelle et de l'artisanat grâce à la division du travail et à la naissance de la société anonyme ; elle correspondit à une norme libérale, caractérisée dans l'ordre interne par un Etat-garant limitant ses interventions à ses compétences régaliennes (avec des prélèvements de l'ordre de 10 % du PIB) et dans l'ordre international à l'affirmation progressive du « laisser-faire, laisser-aller » manchesterien. L'apparition du moteur, lié au pétrole et à l'électricité, donna le jour à l'âge de la production et de la consommation de masse, la rationalisation du travail se diffusant à partir de firmes multinationales, intégrées verticalement ; il est indissociable de la norme keynésienne de gestion de l'activité et de l'emploi, et de l'émergence des États-providence, qui ont provoqué une montée en puissance des pouvoirs publics dans les économies développées jusqu'à représenter entre 40 % et 60 % du Pm. L'enrayement des

Trente Glorieuses à partir des années 1970 a débouché sur l'économie mondialisée, qui repose sur quatre dynamiques : l'ouverture des systèmes économiques et sociaux (avec des droits de douane moyens de 3 % contre 25 % au cours des années 1960) ; la déréglementation, qui remet en cause les interventions des États ; l'émergence d'une civilisation de l'information dont Internet constitue le symbole; le renouveau d'un capitalisme patrimonial, mû par les entrepreneurs et non plus par les managers, dirigé par les actionnaires et non plus par les salariés, gouverné par les marchés et non plus par les États. Elle se traduit par la résurgence d'une régulation libérale de l'économie et des sociétés démocratiques, dont certains éléments renvoient au XIX<sup>e</sup> siècle (liberté des prix et des changes,

des flux de marchandises et des capitaux), dont d'autres sont hérités des guerres et des crises du XX<sup>e</sup> siècle (Etats-Providence, dépenses et dettes publiques), dont les derniers sont entièrement originaux (constitution de la première véritable économie-monde, fluidité des transports et l'information).

La transition entre ces trois temps du capitalisme s'est effectuée au travers des grandes crises. Le XIX<sup>e</sup> siècle a vu exploser la contestation du machinisme, par le mouvement luddyste ou les révoltes des Canuts. La deuxième révolution industrielle a débuté avec la crise des années 1880, qui a permis aux États-Unis de prendre un avantage décisif sur les puissances européennes et qui a entraîné le décrochage de la France par rapport aux nations les plus avancées. La grande déflation des années 1930 a accouché, au prix d'une misère sociale inouïe, de la croissance intensive de l'après-guerre. Enfin, la crise ouverte par le choc pétrolier de 1974 a mis fin à la régulation keynésienne et favorisé les innovations économiques et sociales qui se sont combinées dans les années 1990 naissance a un nouveau régime de croissance pour donner naissance à un nouveau régime de croissance.

La mondialisation n'est ni bienheureuse, ni diabolique par nature. Elle n'est ni mécanique, ni neutre. Elle résulte de l'interaction des stratégies de puissance des nations – et notamment des États-Unis, seule démocratie qui soit à la fois une nation et un empire –, des entreprises et des acteurs sociaux. Elle constitue par là même une variable majeure d'une configuration historique, sur laquelle les hommes peuvent peser à condition qu'ils se dotent d'institutions politiques légitimes et efficaces. La mondialisation ne s'inscrit donc pas dans un sens de l'histoire; elle n'est pas une nouvelle loi d'airain du capitalisme, mais se présente comme le jeu permanent de forces contradictoires d'intégration et de segmentation. D'un côté, elle per-

met, ainsi que l'ont démontré les États-Unis, de sortir effectivement du cycle de la crise des années 1970 en restaurant une croissance intensive et une situation de plein emploi. De l'autre, elle présente de nouveaux risques. Risques macro-économiques issus des forces déflationnistes structurelles provoquées par l'intensification de la concurrence et de l'instabilité créée par la formation puis l'éclatement des bulles spéculatives. Risques micro-économiques provenant de l'accélération des fusions géantes. Risques géo-économiques impliqués par la domination de l'hyper-puissance américaine.

Risques sociaux de la croissance des inégalités et de l'exclusion.

Le problème posé par la mondialisation se résume donc à la valorisation du potentiel élevé de création de richesses – donc de prospérité et de progrès social – qu'elle recèle, et à la maîtrise des risques qu'elle engendre. D'où la triple recherche d'un mode de régulation, de mécanismes de solidarité et d'une éthique, sans lesquels il n'est pas de développement économique pérenne.

### Les principes de la nouvelle économie.

Le cycle de croissance initié par la mondialisation est souvent présenté comme purement artificiel, lié à l'emballage spéculatif des marchés financiers. Cette idée ne tient pas, car la création de richesses réelles est première, y compris aux États-Unis dont l'activité est tirée par la révolution technologique, par l'investissement productif (+ 40 % en dix ans) et par l'augmentation de la population employée (+ 17 millions en dix ans). Les États-Unis ont démontré, avec un taux de croissance moyen de 3,6 % depuis 1990 et un taux de chômage revenu à 4,1 % qu'il était possible de sortir de la crise ouverte dans les années 1970. Pour autant, les cycles, les fluctuations et les crises économiques n'ont nullement disparu : la nature des risques et des déséquilibres a simplement changé.

La nouvelle économie repose sur trois piliers. Le premier est théorique : le modèle keynésien a été abandonné au profit du renouveau de la notion d'équilibre dans un système de prix libre, de l'oscillation des économies autour de valeurs fondamentales (notamment le taux naturel de chômage) sous la pression de chocs internes et externes, du primat des variables réelles au premier rang desquelles les mutations technologiques. Le second affecte la politique économique, avec d'une part l'abandon des mesures discrétionnaires pour des objectifs de long terme permettant de caler les anticipations des

agents et de faire jouer les stabilisateurs automatiques, d'autre part le basculement des politiques budgétaires vers les politiques monétaires. Le troisième est micro-économique avec la résurgence d'un paradigme schumpeterien de destruction créatrice reposant sur l'innovation des entrepreneurs et sur la réhabilitation de la valeur du travail.

Les risques macro et micro-économiques s'en trouvent radicalement changés. Dans les économies fermées et administrées, le danger était à chercher dans l'anémie de l'offre et l'inflation d'une part, dans la multiplication des rentes et l'immobilisme social d'autre part. Dans la société ouverte, les déséquilibres épousent les traits de la surproduction et de la déflation d'un côté, d'une incertitude généralisée et de l'exclusion sociale de l'autre. La flexibilité et la financiarisation de l'économie sont indissociables de fluctuations amples et brutales. Les bulles spéculatives ne sont pas un effet pervers du nouveau régime de croissance mais une de ses composantes essentielles. Ainsi, les transactions monétaires portent quotidiennement sur 2200 milliards de dollars, les marchés se substituant au crédit bancaire dans le financement des économies. Il en résulte un double risque : risque systémique de krach financier lorsque les cours des actifs s'emballent alors que leur rentabilité réelle (taux de profit) stagne et que leur coût de financement (taux d'intérêt) augmente ; risque micro-économique qui place les producteurs sous la pression d'une tenaille composée en amont par les exigences des investisseurs (rémunération du capital de 15 % par an) et en aval par les baisses de prix provoquées par l'intensification de la concurrence. Les fusions géantes – dont la dernière en date est l'offre de 124 milliards d'euros de Vodafone sur Mannesmann – représentent la réponse la plus logique des entreprises à un environnement très instable et structurellement déflationniste, en raison de l'accélération du progrès technique et de l'ouverture des frontières.

Dans le monde complexe et instable de l'économie ouverte, la tentation est forte de se fier à quelques principes simples, du type des critères de convergence ou des normes internationales, explicites ou implicites, édictées notamment en matière de rentabilité du capital. Mais ces principes présumés cardinaux se révèlent des béquilles idéologiques plus que des vérités. Dans un système d'échange ouvert et flexible, il n'est pas de loi qui permette de fixer la rémunération d'un facteur de production. La rémunération nette des fonds propres ne pourra donc durablement s'établir à plus de 15 % si l'économie croît de 2 % à 3 % par an. Les *Price earning ratio* ne

pourront s'élever au-delà de 30 quand ils s'établissent à 14 en moyenne séculaire. Après le temps du rattrapage de la rémunération du capital, qui correspondit à la sortie du keynésianisme, viendra le temps du rattrapage de la rémunération du travail, central pour la production comme pour la consommation.

### En quête d'une régulation.

L'économie de marché ne peut ni s'auto-référencer, ni s'autoréguler. La crise asiatique ou le chaos russe l'ont rappelé tragiquement à ceux qui entretenaient des illusions sur le nouvel ordre économique mondial. La spirale déflationniste qui s'est enclenchée à l'été 1997 a certes été endiguée par les États-Unis, qui ont joué le rôle de prêteur et de consommateur de dernier rang, à travers la baisse des taux d'intérêt, le sauvetage du fonds LTCM et le renflouement du FMI à hauteur de 100 milliards de dollars. La résistance opposée au premier choc majeur intervenu sur l'économie-monde est rassurante à deux titres : elle rappelle l'importance des hommes dans la gestion des crises, en l'occurrence le duo formé par Bill Clinton et Alan Greenspan qui a réussi à enrayer des forces déflationnistes en tout point comparables à celles des années 1930; elle souligne la robustesse de la régulation libérale que démontre le redressement remarquable de la Corée du Sud ou de Singapour qui affichent en 1999 des taux de croissance supérieurs à 5 et 7 %. Mais ces motifs de satisfaction sont également des motifs d'inquiétude: le pari effectué sur la réassurance américaine et le génie du président de la FED ne se révélera pas éternellement gagnant; surtout, les séquelles économiques et sociales des chocs sont très lourdes, notamment dans les pays en développement (telles l'Indonésie dont la crise politique est partiellement issue de la mise en chômage de plus de 20 millions de personnes, la Chine ou l'Argentine qui payent d'un effondrement de leur compétitivité leur choix de ne pas dévaluer en 1997). La décomposition politique, économique et sociale de la Russie – avec pour première conséquence l'explosion du nationalisme qui s'affirme comme le stade suprême du communisme illustre de même les ravages d'un économisme naïf, qui nourrissait l'espoir de convertir un pays sortant de 75 ans de guerre intérieure et extérieure à la démocratie et au marché par le seul rétablissement de la liberté des prix et des changes. En guise d'État de droit et de libéralisation économique, les démocraties développées et les institutions

multilatérales – FMI en tête – n'auront financé que la corruption, les mafias et le retour accéléré de la société russe vers l'état de nature.

L'économie mondialisée est donc à la recherche d'institutions aptes à la réguler, tant au niveau des États que des continents et de la planète. La régulation de l'économie ouverte ne peut pas plus être un monopole des États que des marchés. Elle ne peut pas davantage être dévolue aux seuls États-Unis. D'où la nécessité d'une régulation partagée entre les trois plaques tectoniques composant le système des échanges mondiaux (Amérique du Nord, Europe et Asie), qui repose sur un jeu de contre-pouvoirs du type de celui qui existe aux États-Unis entre la présidence, le Congrès, la FED et les marchés. Chaque nation est confrontée à la nécessité d'adapter ses structures économiques et sociales, en trouvant un nouvel équilibre entre secteur public et privé. Chaque ensemble continental doit imaginer un cadre pour le développement qui permette d'assurer non seulement le développement des échanges, mais aussi la surveillance des marchés, et notamment de la concurrence et des positions dominantes. Enfin surgissent deux sujets majeurs au plan mondial : la coordination monétaire afin d'éviter des dévaluations compétitives redoutables dans un contexte de baisse des prix ; la réforme des institutions de Bretton-Woods qui devrait confirmer le FMI dans son rôle de prêteur en dernier ressort des États, confier à la Banque des règlements internationaux la prévention des risques financiers systémiques, élargir les missions de l'OMC à la définition et la mise en oeuvre de normes universelles minimales en matière de protection sociale (travail des enfants et des prisonniers au premier chef) ou de respect de l'environnement.

### **En quête de mécanismes de solidarité.**

L'exclusion est enfantée par la mondialisation aussi sûrement que les totalitarismes le furent par la démocratie. Au sein des nations développées tout d'abord, où 20 % environ de la population se trouve marginalisée, incapable de répondre aux exigences d'une société de services à haute valeur ajoutée. Les écarts de revenu se trouvent démultipliés par les inégalités de patrimoines, de statuts, de générations. Ils se trouvent cependant masqués par le retour au plein emploi, grâce à la flexibilité du marché du travail, qui se traduit par une augmentation des salaires et des avantages sociaux et, partant, par une diminution des poches de pauvreté. Recul de la pauvreté et

croissance des inégalités vont donc de pair : ainsi 1 % de la population américaine, soit 2,7 millions de personnes, dispose de ressources équivalentes aux 38 % les plus modestes – soit 100 millions de personnes. Au niveau mondial surtout où le fossé se creuse d'autant plus rapidement entre les nations les plus avancées et les autres que les coûts d'investissements dans les nouvelles technologies sont très élevés et que la crise de 1997-1998 a brisé net le décollage des économies émergentes. Sur 6 milliards d'hommes, 1,7 vivent avec moins de 1 dollar par jour et 4 avec moins de 2 dollars par jour. L'écart de revenu entre les 5 % les plus riches et les 5 % les plus pauvres atteint 74 pour 1 en cette fin de siècle contre 60 pour 1 en 1990 et 30 pour 1 en 1960. Les trois premières fortunes mondiales excèdent le produit national des 35 pays les moins avancés et le revenu de leurs 600 millions d'habitants

Les systèmes de relations sociales des pays développés sont composés de quatre éléments qui sont tous déstabilisés par l'économie mondialisée : 1/ les systèmes d'État-providence créent des désincitations fortes à la création de richesses et au travail, génèrent des rentes et se révèlent inefficaces face à l'exclusion; 2/ le droit social est articulé en fonction de la norme du travail salarié masculin à temps complet qui a éclaté ; 3/ la négociation collective a souvent été placée au niveau central ; 4/ enfin les acteurs sociaux, et notamment les syndicats ouvriers restent organisés autour d'une base nationale, en décalage croissant avec l'organisation des entreprises. Les relations sociales doivent donc être repensées à la fois pour introduire une protection universelle, et pour les recentrer autour de l'entreprise et du travail qui sont au coeur de la création de richesses. Parallèlement, au plan international, de même que se développe un droit civil et pénal qui entend encadrer l'exercice de la violence (ingérence humanitaire, répression des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité avec la création d'une Cour pénale internationale), la guerre économique a vocation à être régie par un corps de règles fondamentales. Ce code interdisant les pratiques sociales dégradantes devrait être élaboré conjointement par l'OIT et l'OMC.

### **En quête d'une éthique.**

Le génie du capitalisme consiste à désarmer régulièrement la violence politique et sociale qu'engendrent potentiellement les bouleversements des systèmes de production et d'échange. Marx a parfaitement analysé les drames de la société industrielle et la montée

des revendications pour l'égalité et la dignité humaines dont la convergence devait logiquement déboucher sur la révolution. Mais il a été trompé par les théoriciens classiques, dont il s'est inspiré au plan économique : dans la lignée de Malthus, il a sous-estimé les gains de productivité qui ont infirmé la baisse tendancielle du taux de profit; dans la lignée de Ricardo, il a postulé l'existence d'un salaire de subsistance, sous la pression de l'armée de réserve formée par les prolétaires, et conclu à la paupérisation des masses, alors que le pouvoir d'achat ouvrier a spectaculairement progressé avec le fordisme puis la mise en place des États-providence. Au terme du xx<sup>e</sup> siècle, seule l'Union soviétique s'est comportée comme un État capitaliste au sens marxiste du terme, en conjuguant baisse tendancielle du taux de profit et paupérisation absolue des masses. Et les États-Unis sont aujourd'hui les plus proches du modèle socialiste de la société sans classe, caractérisée par l'appropriation collective des moyens de production puisque les 60 % des ménages américains qui possèdent des actions détiennent la majorité des entreprises cotées à Wall-Street et une part très significative des entreprises cotées en Europe.

La consommation de masse et les États-providence ont mis une première fois en échec les prédictions marxistes, en assurant une distribution plus équitable des revenus. Et le capitalisme, au-delà d'une machine efficace à créer des richesses, contient également le principe d'une démocratie économique qui s'incarne dans le droit de vote des actionnaires. L'économie mondialisée peut permettre de répartir de manière plus large et juste les droits de propriété. Mais à condition de conjurer deux tentations. 1/ La première est celle de la dilution du politique et du social dans l'économie. L'économie de marché constitue une pièce essentielle d'une société libre, comme l'ont démontré par défaut tous les régimes qui ont tenté de s'en écarter; elle ne la résume pas. L'actionnaire ne se substitue pas au citoyen; il en est le compagnon obligé. L'économie ouverte ne peut survivre sans règle de droit – à preuve le procès contre les pratiques anticoncurrentielles de Microsoft – ni sans éthique. Et les marchés ne sont ni légitimes, ni efficaces pour élaborer et contrôler ces normes. Loin de réaliser l'euthanasie du politique, la mondialisation lui ouvre de nouveaux champs d'action. 2/ La seconde consiste à réduire l'entreprise à ses actionnaires, et les richesses créées au capital. Or les actionnaires sont certes propriétaires du capital de l'entreprise, mais non pas des compétences de ses salariés ou de la fidélité de ses clients qui entrent pour une part essentielle dans ses

performances et dans sa valeur. Voilà pourquoi l'économie ouverte, si elle souhaite s'inscrire dans une durée longue, n'échappera pas à une réévaluation de la répartition de la valeur ajoutée produite entre le capital et le travail. Voilà pourquoi l'attribution des droits de propriété, comme d'ailleurs celle des droits sociaux, ne pourra manquer de faire l'objet de profondes réorientations, qui passe notamment par des règles de transparence et d'équité aujourd'hui inexistantes.

\*  
\* \*

La principale vertu du renouveau du capitalisme libéral est à chercher dans la redécouverte de la dimension démocratique du capitalisme. La liberté politique et la liberté économique cheminent de conserve. Mais pour cette raison même, la liberté économique ne saurait se réduire aux principes utilitaristes auxquels elle est trop hâtivement assimilée. De même que la vitalité d'une démocratie se mesure à la vigueur de son système de contre-pouvoirs, à la sagesse des gouvernants et au degré d'engagement des citoyens, les performances d'une économie sont à long terme fonction de la qualité des autorités de régulation et du sens de la responsabilité des dirigeants. L'économie ouverte ne peut s'organiser autour d'une anarchie tempérée par les résidus des États-providence. Elle doit être fondée sur une règle de droit et sur la clarification des fonctions confiées à ses différents acteurs : organisations continentales et mondiales, États, autorités monétaires, marchés, entreprises, salariés, consommateurs... Tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser, y compris dans le champ économique. L'économie mondialisée existe sur le plan de la production. Aux hommes du XXI<sup>e</sup> siècle d'imaginer les institutions qui permettraient de la réguler, afin d'utiliser au mieux et de répartir équitablement le gisement de richesses et le potentiel d'ouverture entre les sociétés et les hommes qu'elle recèle.

Nicolas Baverez, né en 1961, marié, quatre enfants. Ancien élève de l'École normale supérieure et de l'ENA. Agrégé de sciences sociales. Économiste et historien. Dernières publications : *Raymond Aron, un moraliste au temps des Idéologies* (Flammarion 1993, rééd. 1995). *Les trente piteuses* (Flammarion 1997). *Les orphelins de la liberté* (Paris, Plon 1999).

Michel SALES

## Nations, transformations mondiales en cours et Bien commun de l'humanité

Quelques notes en vue d'un discernement.

*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).*

**R**AMENÉ à ses justes proportions, c'est-à-dire considéré du point de vue de l'évolution du monde et même de ce que le P. Teilhard de Chardin a appelé « le phénomène humain », tant social qu'individuel, ce qu'on appelle depuis moins d'une décennie « la mondialisation » n'est qu'un élément d'importance relative et, si l'on prend le temps d'y réfléchir, moins important que beaucoup d'autres, dont on fait abstraction ou dont on ne mesure pas exactement la valeur et la consistance. Il s'agit, en effet, de l'économie, au sens restreint du terme, mais liée à d'autres réalités,

« Tant que le problème du Bien commun ne s'est posé aux hommes qu'au niveau de leurs communautés particulières, familles, professions, États, ils ont pu le résoudre, en poursuivant simplement une communion proportionnée à ces communautés limitées, sans se préoccuper d'en réfléchir et d'en viser la source au niveau de l'universel. Le bien ou le mal commun de l'humanité résultait alors vaille que vaille des attractions et des répulsions d'êtres sociaux n'agissant qu'en fonction de leurs intérêts propres. Aujourd'hui, il ne peut plus en être de même. Nulle communauté, si petite soit-elle, qui puisse séparer son bien propre du Bien commun universel, se flatter d'atteindre celui-là sans le concours de celui-ci. En effet, il n'est plus un problème posé sur le plan national, professionnel ou familial qui puisse être tranché définitivement sans tenir compte des effets internationaux de la décision adoptée ; comme réciproquement

toute solution des problèmes mondiaux se répercute à travers les nations jusqu'aux plus élémentaires communautés.

Ce qui est la vérité d'aujourd'hui sera plus encore celle de demain : le Bien commun de l'humanité commande celui des communautés particulières. Or, celui-ci ne peut être déterminé avec sécurité, sans que celui-là le soit lui aussi. Déterminer en quoi consiste ce Bien Commun universel et par quelle médiation peuvent être dépassées les oppositions internes de l'humanité, c'est donc la tâche primordiale, celle qui, tant qu'elle n'est pas accomplie, risque d'annuler tout effort vers les biens communs particuliers, bien plus de pervertir ceux-ci en leurs contraires. <sup>1</sup> »

Quand il écrivait ces lignes, vraiment prophétiques, au plus fort de la seconde guerre mondiale, l'auteur d'*Autorité et Bien commun* ne pouvait imaginer qu'elles seraient plus vraies et plus actuelles encore un demi-siècle après, au seuil du troisième millénaire de l'ère chrétienne. De mondialisation, il était déjà question en 1942, et c'était pour la deuxième fois en moins d'un demi-siècle, non à propos de paix et de prospérité, mais à propos de guerre totale. Du rationalisme des Lumières, inspirateur d'un libéralisme plus prompt à éveiller et à développer qu'à satisfaire, chez les individus et chez les peuples, les rêves d'un progrès sans fin, les masses s'étaient tournées, en croyant y trouver plus de réalité, vers les deux idéologies rivales dont les prétentions n'étaient rien de moins que l'organisation cohérente du monde. Communisme et Nazisme, on risque de l'oublier, ont commencé de se présenter comme des alternatives concrètes et réalistes aux contradictions du Libéralisme et à l'impuissance de celui-ci à les résoudre dans le cadre des démocraties nationales. Rien, en notre fin de siècle, ne permet de conclure à la disparition définitive d'idéologies totalitaires. Une autre manière de les appeler pourrait être mondiales. Quel autre problème, en effet, se pose-t-il aujourd'hui et se posera-t-il toujours davantage à l'humanité que celui-ci ?

Or, les réalités de la politique de puissance n'ont certes pas cessé : loin de diminuer leur armement, offensif et défensif, et la recherche en ce domaine, les États-nations ou les États-empires les plus puissants du monde ou en voie de le devenir ne cessent de progresser, et

1. Gaston Fessard, *Autorité et Bien commun*, 2<sup>e</sup> édition augmentée d'une post-face, Aubier-éd. Montaigne, Paris, 1969, p. 97.

n'hésitent pas, quand la puissance économique et financière ne suffit plus, à exhiber cyniquement leur potentiel de destruction homicide <sup>2</sup>.

Aussi, en face des phénomènes réels ou prévisibles qui semblent s'accomplir dans la sphère économique, il importe de noter ceux qui, loin d'imposer l'évidence inévitable d'un chemin, tendraient à laisser rationnellement et historiquement prévoir à qui prend la peine de réfléchir une évidence, sinon contraire, du moins différente.

Dès 1945, alors que d'autres entrevoyaient un règne indéracinable du communisme russe, Gaston Fessard prédisait que le premier empire où s'était incarné le Communisme – doctrine à la fois anti-nationale, antihumaine et antichrétienne – se heurterait tôt ou tard à la triple négation contradictoire du réel dont il croyait pouvoir faire fi <sup>3</sup>. On sait à quel point la question nationale, faussement résolue, fut, avec la Pologne, en attendant les autres pays de l'Est, le plus puissant ressort de la désagrégation de l'URSS, avec la question des droits de l'homme et, pour comble, l'élection au siège de Pierre, le 17 octobre 1978, d'un Pape polonais dont l'action et le témoignage, tout spirituels et uniquement spirituels qu'ils fussent, devaient constituer le plus flagrant démenti à l'assurance matérialiste.

Les rapports entre Etat-nation et économie se transforment. Certains suggèrent, depuis quelques années, qu'avec les firmes multinationales les plus puissantes, ce sont de nouvelles féodalités transnationales qui se mettent en place. Beaucoup soulignent que « le contrat social » néokeynésien ou fordiste qui a été à la base de la prospérité des « trente glorieuses » en Europe est remis en question et que l'État-Providence dans sa version social-démocrate est appelé à de profondes transformations. Il se peut. Mais à l'heure où certains rêvent d'un prétendu État mondial, jamais nations ne se sont autant multipliées et n'ont eu d'autre ambition pour accéder à

3. Après avoir affirmé, à l'adresse de Taiwan, qualifié de « province chinoise », que l'armée continentale « est prête à tout moment à sauvegarder l'intégrité territoriale du pays », Pékin n'annonçait-il pas, le 15 juillet dernier, que la Chine maîtrisait la technologie de la bombe à neutrons. Quand on sait que ce type de bombe privilégie les rayonnements neutroniques pour anéantir « proprement », si l'on peut dire, uniquement les êtres vivants, on peut se demander ce qu'un État qui menace ainsi sa propre population peut promettre aux étrangers qui, un jour, résisteraient, comme au Tibet, à ses désirs d'extension. (Cf les informations publiées par *Le Monde* du vendredi 16 juillet 1999.)

3. Voir *France, prends garde de perdre ta liberté !* Témoignage chrétien, Paris, 1945 (1<sup>re</sup> édition) ; 1946 (2<sup>e</sup> édition considérablement augmentée).

un titre représentatif réel que d'être reconnues à l'Assemblée générale des Nations unies au titre d'États égaux en droit à tous autres États. Et même si la sagesse politique des nations a su limiter le nombre de ceux qui figurent dans le Conseil de sécurité, elle a su faire en sorte que le droit de veto conféré à cinq des États qui le composent ne dépende ni de la seule puissance actuelle que représentent ceux-ci (ainsi pour la Chine), ni même de graves aléas de l'histoire (comme il en est de la Russie après l'effondrement de l'URSS). Outre la multiplicité et même la multiplication de fait des réalités nationales, on ne voit pas pourquoi celles-ci ne tendraient pas de plus en plus *en droit* à se faire reconnaître et à être reconnues dans la mesure où les valeurs différenciées d'humanité dont elles sont porteuses participent ou concourent comme telles à un surplus d'humanité de l'Humanité elle-même. Sur ce point, comme déjà sur beaucoup d'autres, l'Église du Christ se montre infiniment plus en avance que la communauté politique internationale en respectant en particulier l'immense pluralité des langues et des dialectes humains ainsi qu'en encourageant, partout où elle le peut, une authentique inculturation de la foi et de la vie chrétienne <sup>4</sup>.

### Les religions ou les idéologies économiques-politiques facteurs de guerre ?

Un autre phénomène mérite de retenir notre attention, tantôt inaperçu, tantôt volontairement occulté ou sous-estimé, le plus souvent mal perçu et mal interprété. Il s'agit du facteur religieux. Des grandes religions, orientales notamment, ou selon les diverses modalités des trois grands monothéismes historiques, juif, chrétien et islamique, on doit d'abord constater que, loin de s'être dissous du de la sécularisation et dans ce que Max Weber appelait le désenchantement du monde et de l'histoire qui s'en est suivi, que celles-ci restent bien vivantes et jouent, quand elles restent fidèles à leur nature authentique, un rôle infiniment plus bénéfique que les grandes idéologies politiques qui ont prétendu se substituer à elles.

4. Cf l'intervention du cardinal Lustiger lors de la conférence organisée à l'occasion des vingt ans de l'Institut français des relations internationales (IFRI), publiée sous le titre « *L'Église experte en mondialisation* » dans *La Croix*, jeudi 14 novembre 1999, p. 27.

Ce ne sont point les religions, mais tout simplement la politique qui fut au principe des hécatombes humaines dont se soldèrent les deux grandes guerres mondiales, sans parler de toutes celles, régionales et continentales, qui suivirent. Les plus meurtrières furent ces idéologies totalitaires, radicalement antichrétiennes, tant du Nazisme que du Communisme, que Raymond Aron appelait avec exactitude, dès 1945, des « religions séculières ». En face d'elles, au premier chef persécutée par celles-ci, d'autant plus qu'elles ne parvenaient ni à la séduire, ni à la compromettre, ni surtout à la pervertir par leurs doctrines homicides, l'Église mettait tous ses efforts à donner aux hommes et aux peuples l'espoir d'une paix véritable, dans la justice, sur la terre. On peut d'ailleurs se demander, à ce sujet, quelle autorité morale et spirituelle suffisamment forte et représentative pour être crédible, en dehors de celle de certains hommes d'État qui, étant juge et partie, peuvent toujours être soupçonnés sur le désintéressement de leurs démarches, voire de leurs dons –, quelle autorité humaine pourrait être légitimement entendue et faire l'unanimité en matière de politique et d'économie internationale <sup>5</sup>.

5. Je ne peux manquer d'évoquer ici l'événement symbolique remarquable que constitue, en octobre 1965, l'invitation de M.Thant, secrétaire général de l'ONU au pape Paul VI de s'adresser à l'Assemblée générale de cette organisation. On en trouvera un écho dans ce billet que publiait Robert Escarpit sous le titre « Le mot et l'esprit » en première page du journal *Le Monde* du 6 octobre 1965.

« Me pardonnera-t-on si, ne me conformant point à une certaine réputation d'antitlérisme, je dis que le discours de Paul VI aux Nations unies m'a profondément touché ?

*Bien sûr, les paroles ne sont que des paroles, et un homme qui écrit apprend à s'en méfier. Mais, lorsqu'on tient compte de ce qu'historiquement et humainement représente un pape, ce discours n'était pas qu'une simple suite de paroles. La petite silhouette inflexiblement blanche au point de convergence de cette salle vraiment œcuménique ressemblait à la tache d'insoutenable lumière qui se forme au foyer d'un miroir concave.*

*Elle éblouissait cette salle par une concentration, impitoyable et miséricordieuse à la fois, de toutes les vérités que les bouches y ont dites, sans que les cœurs et les esprits y aient toujours cru.*

*Et c'est pourquoi une allégresse soudaine m'a soulevé, pourquoi j'ai souri joyeusement d'entendre Paul VI. Il mettait en pratique la vertu libératrice en laquelle Chesterton voyait un des attributs du Dieu des chrétiens, ce sens de l'amour qui consiste à prendre au mot ceux qui oublient que les mots ont un esprit. »*

Il faut dire ici un mot des Organisations non gouvernementales. Apparues sur la scène internationale depuis une trentaine d'années environ, celles-ci constituent, comme on sait, un potentiel extraordinaire de générosité simplement humaine, au plus beau sens du terme. On soulignera toutefois que les membres de ces diverses organisations sont issus, dans leur immense majorité, même quand ils ne se réclament d'aucune Église, de pays profondément christianisés, beaucoup restant d'ailleurs, sans le dire, chrétiens. Il n'est pas dit cependant qu'une telle générosité aille nécessairement de manière croissante, surtout si les conditions de vie et la misère devaient, dans les pays même d'où proviennent la plupart des aides de toute nature, se développer, ni surtout qu'un relais d'autres pays devrait automatiquement se faire, de façon que ceux qui ont été aidés à un moment donné aident les autres à leur tour. Il faudrait pour cela, non seulement que la générosité des hommes et des femmes travaillant dans ces différentes organisations fût au-delà de tout soupçon, mais de plus qu'elle fût école et donnât aux bénéficiaires le goût d'être, à leur tour, donateurs, dans la mesure de leurs possibilités, vis-à-vis de plus démunis qu'eux. Sans éducation, peut-on raisonnablement l'espérer? Et quelle éducation ou quelle transmission de valeurs escompter, si l'on ne s'est fait ou si l'on n'a participé soi-même profondément à une conception théorique et pratique des droits et de la dignité de toute personne humaine qui résiste aux assauts des idéologies comme à l'usure des constats quotidiens de la cruauté et de la misère de la condition humaine? Quand même se serait-on forgé, seul ou avec d'autres, une conception suffisamment haute et claire de la dignité humaine, il y aurait encore loin, à vrai dire, comme le remarquait Henri Bergson, entre cette conception de l'homme et toutes les conséquences pratiques qu'il y aurait à en tirer sur le plan mondial et l'amour, théorique et pratique autant qu'universel et concret à la fois, qu'un mystique chrétien puise dans sa relation avec le Dieu créateur et sauveur, le Dieu d'Abraham et de Jésus Christ

« L'amour qui consume le grand mystique chrétien, écrit l'auteur des *Deux sources de la morale et de la religion*, « n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu tous les hommes ». Et Bergson de poursuivre : « À travers Dieu, pour Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour. Ce n'est pas par la fraternité que les philosophes ont recommandé au nom de la raison, en arguant de ce que tous les hommes participent originellement d'une même essence raisonnable : devant un idéal aussi

noble on s'inclinera avec respect; on s'efforcera de le réaliser s'il n'est pas trop gênant pour l'individu et pour la communauté; on ne s'y attachera pas avec passion. Ou bien alors ce sera qu'on aura respiré dans quelque coin de notre civilisation le parfum enivrant que le mysticisme y a laissé. Les philosophes eux-mêmes auraient-ils posé avec une telle assurance le principe, si peu conforme à l'expérience courante, de l'égalité participation de tous les hommes à une essence supérieure, s'il ne s'était pas trouvé des mystiques pour embrasser l'humanité entière dans un seul indivisible amour? Il ne s'agit donc pas ici de la fraternité dont on a construit l'idée pour en faire un idéal<sup>6</sup>.

Un tel amour suppose en effet la Révélation historique, une fois pour toutes, par le Fils unique, de l'existence réelle d'un Père commun de tous les hommes – quels que soient leur origine, leur sexe, leur race, leur caste, leurs conditions sociales –, seul capable d'instaurer, de développer et d'assurer définitivement entre eux une relation de fils et de frères les uns des autres.

« Je me définis habituellement comme âme et corps, esprit et matière, mais il serait peut-être plus profond de m'apercevoir essentiellement comme fils et frère de tous mes frères humains, hommes et femmes, et plus facile aussi de comprendre comment je dois, au moyen de ces deux relations fondamentales et à ce double titre devenir personne, c'est-à-dire conquérir par la chair et par l'esprit mon unité, ou, pour mieux dire, ma communion avec tous<sup>7</sup>. Comment y parviendrai-je sans reconnaître en tous la même dignité que celle qui fait de moi un fils du même père qu'eux et fonde notre commune fraternité? Et comment le pourrai-je si je ne crois pas qu'au principe de ma vie comme de la leur, il n'y a en effet qu'un seul Père, de qui vient et de qui seule peut s'autoriser et surtout en qui seule peut trouver son modèle, toute paternité au ciel et sur la terre?

6. *Op. cit.*, Presses universitaires de France, Paris, 1932, pp. 249-251.

7. G. Fessard, *Pax Nostra. Examen de conscience internationale*, Éd. Grasset, Paris 1936, p. 48. Le grand philosophe et théologien jésuite a longuement développé cette question, sous le titre « Paternité et Fraternité, catégories de l'être social », dans *Le mystère de la société ; Recherche sur le sens de l'histoire*, Culture et Vérité, Bruxelles, 1997, pp. 227-229. Contrairement à ce que nous avons supposé, en éditant ce manuscrit inédit, les pages intentionnellement retirées par G. Fessard, retrouvées depuis lors, ne correspondent pas aux pp. 81-88 d'*Autorité et bien commun* (cf p. 400 note b).

### La notion de Bien commun.

Ce qui se profile, en réalité, derrière la question, partout présente, de la mondialisation, c'est tout à la fois la question de la fin du Politique et de l'Économique et, en dernier ressort, la question de savoir quelle autorité assurera au mieux le Bien commun des individus et des peuples, autrement dit le Bien de la communauté humaine toute entière. Cette question qui n'est pas neuve, même si elle se pose aujourd'hui à nouveau et en partie de manière nouvelle, en raison des données nouvelles de l'histoire, avait déjà fait l'objet d'une réflexion philosophique et théologique par Gaston Fessard dans un ouvrage dont l'actualité devait se révéler plus grande encore après 1968 et dont les perspectives sont plus actuelles aujourd'hui que jamais. *Autorité et Bien commun* analysait successivement la dialectique constitutive de l'Autorité, son principe et sa fin, puis celle du Bien commun, pour définir la vraie nature de celui-ci et montrer en quelle mesure ce dernier procède et dépend du bon usage de celle-là.

La notion de Bien commun peut paraître simple et obvie. C'est, dira-t-on, le Bien de la communauté formée par deux au moins, plusieurs, un grand nombre, voire la totalité des êtres constituant l'humanité. Ainsi défini, le Bien commun peut être et n'est, à vrai dire le plus souvent, que *particulier*, s'il est le Bien de quelques-uns seulement, d'une famille, d'une nation, d'un groupe quelconque, excluant de ce fait ou subordonnant égoïstement à leur propre bien le bien d'autres individus ou d'autres groupes humains. Seul pourrait être dit *universel* un Bien commun qui inclurait en son concept et en sa réalisation le Bien de tous les êtres et de toutes les sociétés qui appartiennent à l'humanité en tant que telle.

On a dit que la notion de Bien commun *paraissait* simple. Même au stade le plus élémentaire, celle-ci implique en réalité deux Bienes articulés de nature différente, à la fois conjoints de manière réciproque et irréductibles l'un à l'autre : le Bien *singulier* de chacun des individus constituant avec l'autre ou avec les autres une communauté et le Bien *sui generis* constitué par la communauté ou, ce qui revient au même, la « Personnalité morale », de nature d'ailleurs plus métaphysique que morale, constituée par les libertés individuelles en leur singularité et les transcendant à la fois.

Si l'on veut un exemple, le lien conjugal par lequel un homme et une femme deviennent époux et épouse, qui réalise le Bien singulier de chacun des partenaires de l'alliance en son individualité sexuée, unique et différente de toute autre, réalise en même temps ou, pour

mieux dire, crée *en même temps et du même mouvement* le Bien de cette communauté intégrant et transcendant le Bien des individus qui l'ont constitué, qu'est le couple marié en tant que tel ou l'alliance conjugale, sur laquelle se fondera et se développera, quand des enfants viendront, la communauté familiale proprement dite. Il convient tout de suite de noter que le simple fait qu'un homme et une femme, non seulement se rencontrent, mais décident même de vivre ensemble, ne constitue pas de soi *un mariage*, ni à plus forte raison, s'ils donnent naissance à un, voire à plusieurs enfants, *une famille*. Cela, en effet, dépend de la vérité de la ou des paroles qu'ils ont échangées ou non, lorsqu'ils ont décidé de vivre ensemble ou en commun. La satisfaction en commun de deux égoïsmes ne visant et ne poursuivant chacun que leur bien propre peut avoir toutes les apparences d'une manière, voire d'une manière idéale, pour les individus, de réaliser le Bien commun; elle manque absolument toute la réalité dont celui-ci est constitué. Non seulement elle ne crée aucune communauté *sui generis* à proprement parler, mais elle n'introduit et n'intériorise aucune réalité vraiment commune, aucun lien de nature véritablement sociale dans la singularité des partenaires qui se livrent, il serait plus juste de dire qui ne se livrent pas du tout dans ce faux-semblant de relation humaine.

Évoquer, comme nous venons de le faire, le Bien de la communauté conjugale entre époux et épouse comme un exemple, fût-il parfait, du Bien commun définissant ce qu'est, autrement dit ce que peut et ce que doit être le Bien d'une communauté humaine en tant que telle, est pour le moins paradoxal : plutôt que d'exemple, en effet, il s'agit au vrai ici d'un *idéal* et, qui plus est, d'un idéal *réalisé*, tôt *qui se réalise* quotidiennement en toutes les parties du monde.

Aussi pourrait-on qualifier ce Bien commun que constitue toute communauté conjugale réalisant son concept *d'universel* concret, dans lequel et par lequel l'homme et la femme objectivent le Bien d'une Communion au-delà de laquelle on ne voit pas que leur Bien commun puisse trouver une autre fin, plus plénière ou plus parfaite. Même si, à l'instar de toute communauté humaine, autrement dit mortelle, la communauté conjugale peut se heurter à la mort, on ne peut dire que ce soit tout à fait au même titre que toutes les autres sociétés humaines, ni surtout au même titre que la société humaine considérée en son universalité. Par la fidélité du partenaire vivant au partenaire ravi par la mort, l'amour est plus fort que la mort. Et quand la mort engloutirait à son tour le partenaire resté vivant, la fidélité vécue par les deux partenaires tout au long de leur vie

resterait à jamais victorieuse de la mort et de sa prétention à englober l'amour lui-même dans le non être et l'insignifiance.

C'est pourquoi l'amour ou, pour mieux dire, celui qui aime pourra toujours redire avec saint Paul, avec l'intime certitude de ne point se tromper : « Ô mort, où est ta victoire ? ». Car la victoire de l'amour bannit la mort ou plus exactement la rend insignifiante.

Mais ce qui, de soi, ne peut mourir, tant que la mémoire et plus encore la fidélité l'animent, l'amour est appelé à infiniment plus dans le Christ: la Résurrection de la chair, par quoi tout ce que nous sommes et tout ce que nous faisons ici et maintenant, non seulement n'est pas détruit, mais, transformé, participe de la vie éternelle.

### Une idée de l'Église avant l'Église dans l'âme naturellement chrétienne?

Ce que désigne en réalité la mondialisation, c'est la solidarité *de fait*, de plus en plus grande, de tous les êtres humains et de leurs sociétés. C'est ensuite le fait que cette solidarité, *résultant elle-même de plus en plus du progrès des sciences et des techniques, et en particulier des techniques de communication du savoir scientifique et technique*, dépend et dépendra de plus en plus de la maîtrise consciente et volontaire que voudront en avoir tous les êtres humains et leurs diverses communautés. Phénomène *humain d'humanisation globale du monde*, la mondialisation revêt par là même à la fois la force et la fragilité, l'ambivalence, les risques et les incertitudes de tout ce qui relève de la rationalité ou de l'irrationalité, également toujours possible, de la ou plutôt des libertés humaines. C'est pourquoi, par delà les diverses conséquences sociales qu'elle implique concrètement dès aujourd'hui (chômage, distorsion entre les pays plus développés et les autres, etc.), elle fait naître, chez ceux qui en sont les plus conscients et ne veulent pas se dissimuler l'ampleur du phénomène, une réelle et profonde angoisse. Il fallait, à l'aube du XVI<sup>e</sup> siècle, au seuil du monde moderne, la divination mystique chrétienne de l'unité de l'humanité, pour percevoir d'un trait toute la misère du monde, telle que saint Ignace de Loyola demande de la méditer à tout être bien né au début de la deuxième semaine de ses *Exercices spirituels*<sup>8</sup>. Il suffit aujourd'hui à qui ne veut point s'aveugler sur la misère du monde d'user de nos moyens

8. Voir Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, numéros 101 à 109.

d'information. Entre temps, il y a eu, surtout à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, la prise de conscience de la réalité de l'idée d'Humanité génialement mise en lumière par Pierre Teilhard de Chardin dans *Le phénomène humain*. Il vaut la peine de relire cette page du célèbre paléontologue, qui n'a rien perdu, au contraire, de son actualité. « Humanité. Telle est la première figure sous laquelle, à l'instant même où il s'éveillait à l'idée de Progrès, l'Homme moderne dut chercher à concilier avec les perspectives de sa mort individuelle inévitable, les espérances d'avenir illimité dont il ne pouvait plus se passer. Humanité : entité d'abord vague, éprouvée plus que raisonnée, où un sens obscur de permanente croissance s'alliait avec un besoin d'universelle fraternité. Humanité : objet d'une foi souvent naïve, mais dont la magie, plus forte que toutes vicissitudes et toutes critiques, continue à agir avec la même force de séduction aussi bien sur l'âme des masses actuelles que sur les cerveaux de l'intelligentsia". Qu'on participe à son culte, ou qu'on le ridiculise, qui peut, encore aujourd'hui, échapper à la hantise ou même à l'emprise de l'idée d'Humanité?

Au regard des « prophètes » du XVIII<sup>e</sup> siècle, le monde ne présentait en réalité qu'un ensemble de liaisons confuses, et lâches. Or, après moins de deux cents ans, nous voici, presque sans nous en rendre compte, engagés dans la réalité, au moins matérielle, de ce que nos pères attendaient. Autour de nous, – en l'espace de quelques générations, toutes sortes de liens économiques et culturels se sont noués, qui vont se multipliant en progression géométrique. [...] En fait, par la logique même de notre effort pour coordonner et organiser les lignes du Monde, c'est bien à des perspectives rappelant l'intuition initiale des premiers philanthropes que, par l'élimination des hérésies individualiste et raciste, notre pensée se trouve ramenée. Pas d'avenir évolutif à attendre pour l'homme en dehors de son association avec tous les autres hommes. Les rêveurs d'hier l'avaient entrevu. Et, en un sens, nous voyons bien la même chose qu'eux. Mais ce que, mieux qu'eux, parce que "montés sur leurs épaules", nous sommes en état de découvrir, ce sont les racines cosmiques ; c'est aussi l'étoffe physique particulière; c'est enfin la nature spécifique de cette Humanité qu'ils ne pouvaient, eux, que pressentir, – et que pour ne pas voir, nous, il nous faut fermer les yeux.<sup>9</sup> »

Loin d'imaginer l'avenir de l'humanité avec un optimisme béat, l'auteur de ces lignes terminait son livre sur une phrase qui disait

9. *Le phénomène humain*. Œuvres I, Éd. du Seuil, Paris 1955, pp. 272-273.

sans fard le prix qu'avait eu à payer et qu'aurait sans doute à payer l'aventure humaine pour aboutir à son terme et réaliser sa fin: « D'une manière ou de l'autre, il reste que, même au regard du simple biologiste, rien ne ressemble autant que l'épopée humaine à un chemin de la Croix. <sup>10</sup> »

Quoi qu'il en soit des liens, de fait et de droit, qu'établiront ensemble ou dont prendront de plus en plus conscience tous les êtres humains sur cette terre et peut-être un jour à une échelle interplanétaire, il reste que la question de l'autorité ultime, médiatrice de leur Bien commun Universel et concret à la fois, ne se posera que toujours davantage. À cette question, on peut douter que l'humanité soit assez folle pour se reposer sur un homme ou un groupe d'hommes, quels que soient leur génie ou leurs capacités.

« À ce point précisément, l'âme de l'autorité rappelle aux pouvoirs de droit que ce soit celui du père, du chef ou de l'État qu'elle est non seulement médiatrice entre les hommes – au sens horizontal – mais qu'elle doit l'être aussi – au sens vertical – entre la communauté petite ou grande dont elle a le soin, et l'essence la plus secrète de ce Bien commun qui nous est apparue comme Universel et concret, comme Amour. Si devant ces pouvoirs de droit se rencontre une communauté universelle, engendrée par cet Amour et représentant l'aspect spirituel du Bien commun, leur autorité ne pourra être fidèle à son essence qu'en s'orientant dans la direction désignée par cette communauté. Aux yeux du chrétien, c'est l'Église qui a reçu pour mission de représenter à tout pouvoir cette sommation suprême de l'autorité. Mais nul homme n'est assez aveugle pour être soustrait aux rayons de l'Universel concret, assez sourd pour ne pas entendre l'appel du Bien commun spirituel de l'humanité. En toute conscience, en effet vit et se représente l'idée de la communauté des hommes entre eux et avec Dieu, telle que sa religion le lui propose ou telle que la raison la discerne comme le voeu ultime de l'esprit en chacun, de la personne. Idée de l'Église avant l'Église dans l'âme naturellement chrétienne. <sup>11</sup> »

Michel Sales, né en 1939. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1963, prêtre en 1970. Aumônier du Cercle Saint-Jean-Baptiste, professeur au Centre Sèvres (Paris) et au séminaire diocésain de Paris (I<sup>er</sup> cycle). Cofondateur de l'édition de *Communio* en français. Publications : nombreux articles. Dernière publication dans la collection *Communio : Le corps de l'Église* (Communio, Fayard, 1989). Présentation et édition de Gaston Fessard, *Le mystère de la Société*, Culture et Vérité, 1997.

10. *Ibidem*, p. 348.

11. *Autorité et bien commun*, p. 46-47.

Joseph JOBLIN

## Actualité du christianisme dans le processus de mondialisation

UNE transformation d'ordre politique, économique et social caractérise le monde actuel ; elle semble appelée à abolir les différences culturelles et nationales entre les peuples ; aussi parle-t-on à son sujet de mondialisation; certains préfèrent le terme de globalisation pour mieux souligner le mouvement dynamique dans lequel sont entraînées toutes les ressources de la planète. Une telle évolution pourrait donner à penser que les religions sont en voie d'appartenir à l'histoire passée de l'humanité et que leur influence dans le monde présent est appelée à décroître : leur diversité, dit-on, n'est-elle pas un obstacle à l'établissement d'un consensus entre les civilisations en vue d'établir les bases communes de leur coexistence? Comment les monothéismes dont l'histoire est fortement liée à celle d'un certaine aire culturelle joueraient-ils un rôle significatif dans un monde qui cherche à fonder les relations internationales sur des règles communes à toutes les nations et cultures ? Comment, en particulier, le Catholicisme dont les enseignements sont formulés dans le système de pensée occidental pourrait-il inspirer une vision du devenir de l'humanité qui soit vraiment universelle <sup>1</sup>?

L'importance prise par les forces économiques ou financières au plan international, le développement des communications ou des échanges culturels véhiculent des valeurs qui accèdent à l'idée que

1. *Labo rem exercens*, I III.

le progrès de l'humanité dû à la mondialisation n'a pas à se soucier d'autre orientation morale que de celle du succès. Une telle interprétation de l'existence séduit une partie de l'opinion mais en heurte également une autre qui répugne à abandonner l'héritage qu'elle a reçu de ses traditions. Un débat est ouvert sur ce point précis dont l'issue déterminera l'avenir des sociétés et l'Église est amenée à y participer; elle est en effet persuadée que son discours a valeur universelle et s'adresse aux hommes de son temps. L'actualité de sa parole ne vient pas de la valeur philosophique ou technique de son propos; elle réside dans le fait qu'elle adresse à la conscience de chaque homme des interrogations qu'il ne peut éluder sur le sens<sup>de</sup> l'existence et de sa destinée comme sur sa responsabilité à l'égard des phénomènes sociaux. La place qu'occupe l'Église dans le processus de mondialisation s'explique par la perception qu'elle a de sa mission de « service des consciences »<sup>2</sup> dans le monde de ce temps.

## Les défis de la mondialisation : un phénomène global.

### 1. La nouveauté de la mondialisation

La mondialisation introduit un nouveau type de capitalisme différent de celui du xix<sup>e</sup> siècle qui, modifiant la place de l'État dans la société, demande d'aborder sous un nouvel angle la moralisation des forces économiques qu'avait déjà recommandée Pie XI dans son encyclique *Quadragesimo anno*.

– Phénomène contraignant, la mondialisation mobilise les forces vives de chaque pays au point qu'aucune entreprise locale ou nationale ne puisse refuser d'entrer dans le mouvement sous peine d'être marginalisée et, souvent, de ne pouvoir survivre. Les possibilités de croissance humaine qu'elle offre sont réservées aux individus, aux firmes et aux États qui entrent dans sa logique.

– Phénomène qui s'inscrit dans une continuité historique, la mondialisation a été rendue possible par les progrès qui ont été réalisés dans la communication au niveau mondial. L'humanité a franchi une étape dans la prise de conscience de son unité chaque fois que se sont intensifiés les échanges politiques, culturels et économiques entre les peuples. Telle fut l'expérience de la Chine impériale avec les peuples de l'Asie, puis de Rome avec ceux du monde méditer-

2. Jean-Paul II, *Angelus* du 10 mai 1981.

ranéen, comme celle de l'Europe après la « découverte » des Amériques et son expansion mondiale. A l'époque contemporaine, ces progrès n'ont pas résulté de la découverte de nouveaux territoires mais de l'action conjuguée des « forces d'idéal »<sup>3</sup>. L'oeuvre dans le monde pour concilier son unité et sa diversité. Ce phénomène s'est accéléré depuis deux siècles, sous l'influence des idéaux de justice et de fraternité universelle; il s'est inscrit dans ces structures que sont les Institutions internationales (SDN, ONU) qui consacrent un ensemble de valeurs tenues par l'ensemble des peuples pour des phares qui les orientent dans une même direction. Cette impulsion s'est généralisée avec l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948). Les grandes conférences mondiales de l'ONU qui se sont déroulées depuis une quinzaine d'années n'ont fait qu'en préciser les lignes de force : l'environnement (Rio), la politique sociale (Copenhague), l'habitat (Istanbul), les droits de l'homme (Téhéran), la population (Le Caire), les femmes (Pékin). Dans chacun de ces cas, il s'agit de problèmes globaux que seule une action concertée de la communauté internationale peut résoudre. La mondialisation s'inscrit dans un processus qui voit le tissu humain se resserrer en un réseau de plus en plus complexe qui cherche à se structurer autour de valeurs communes.

– Phénomène irréversible, la mondialisation apporte avec elle de nombreux avantages auxquels les hommes ne sont pas disposés à renoncer après les avoir entrevus; elle permet la création à un moindre coût d'une abondance de biens qui font pressentir le moment où tous les hommes seront à l'abri du besoin ; elle leur ouvre des perspectives de « développement matériel et progrès spirituel »<sup>4</sup> en élargissant le champ de la connaissance et de la réflexion.

– C'est enfin un phénomène ambigu. L'histoire nous apprend que nombre d'innovations, riches de promesses, se sont retournées contre l'homme; ainsi en a-t-il été du libéralisme qui a donné naissance au prolétariat et des totalitarismes qui se sont révélés être des systèmes d'anéantissement. Aucun d'eux n'a justifié les espoirs mis

3.L'expression se trouve dans Don Sturzo, « Leone XIII e la civiltà moderna », in L. Sturzo, *Sintesi sociali*, Società italiana di cultura Roma, 1906, p. 96.

4. *Déclaration de Philadelphie* adoptée par la Conférence internationale du Travail tenue à Philadelphie en 1944 et mettant à jour les principes constitutionnels de l'Organisation internationale du Travail.

en eux car ils avaient été construits à partir d'une évaluation en partie fautive des réalités humaines. Ainsi risque-t-il d'en être de même avec la mondialisation : l'importance quasi exclusive donnée aux forces du marché et à la compétition technique et financière met en danger le processus d'universalisation de la société au moins dans trois domaines, ceux de la politique, de l'économie et du social. Il est donc nécessaire que les chrétiens s'habituent à confronter les réalités nouvelles de la mondialisation avec la loi historique de la transformation des sociétés qu'ils connaissent par la nature et par la foi<sup>5</sup>

## 2. De quelques défis posés par la mondialisation à la conscience chrétienne

Si tout esprit conscient de l'évolution des sociétés ne peut que se réjouir de voir l'humanité franchir une nouvelle étape dans sa marche vers son unité, il n'en découvrira pas moins qu'il lui faut relever plusieurs défis du fait que ce mouvement n'est pas conforme en tout point avec les valeurs évangéliques.

– Au plan politique, « toute action sociale engage une doctrine »<sup>6</sup> Cette vérité de base conduit le chrétien à s'interroger sur la valeur de la philosophie au nom de laquelle est conduite la mondialisation. L'anthropologie sociale du Christianisme lui sert de critère pour juger de la valeur des structures des sociétés en fonction de leur aptitude à faciliter ou non le développement matériel et spirituel de tout homme. Or, pour ne prendre qu'un exemple, la concentration des forces économiques et financières qui accompagne la mondialisation réserve les décisions sur le futur des sociétés à des pouvoirs supranationaux dépourvus de caractère démocratique alors que la « participation organique »<sup>7</sup> des représentants des diverses forces sociales aux décisions qui les concernent est jugée aujourd'hui comme une garantie de la prise en mains de leur destin<sup>8</sup>. L'enseignement social chrétien vise à faire comprendre à chacun le lien qui existe entre les décisions qu'il est amené à prendre dans sa vie et les

5. Pie XII, *Message de Noël 1956*; G. Fessard, *Libre méditation sur un message de Pie XII, Noël 1956* Plon, 1957, p. 230.

6. *Populorum Progressio*, § 39.

7. Paul VI, *Allocution à la Conférence internationale du Travail, 10 juin 1969*.

8. *Populorum Progressio*, § 15.

aspects supérieurs du bien commun; il responsabilise l'homme vis des structures de la société.

– Les acteurs de la vie économique pensent que l'augmentation indéfinie des richesses matérielles permettra à terme la satisfaction des besoins essentiels de tous les hommes et qu'elle porte en elle la garantie de la paix<sup>9</sup>. Que la mondialisation permette une élévation du niveau de vie est un fait positif dont il faut se réjouir mais la priorité quasi exclusive qu'elle donne à l'accroissement des forces économiques est en elle-même source de divisions et d'insécurité. En effet, les biens matériels ne sont pas indéfiniment multipliables et l'abondance présente ne peut écarter à tout jamais la menace de la rareté. Une unification du genre humain qui n'offre d'autre horizon que la possession des biens matériels conduira à la lutte pour les acquérir. Les forces spirituelles doivent donc donner aux hommes de cultures différentes les raisons de surmonter les oppositions qui naissent de leur compétition économique. Ce nouveau défi concerne le Christianisme.

– Le monde actuel est marqué par une grande préoccupation sociale ; elle se manifeste notamment par la générosité avec laquelle nos contemporains viennent en aide aux victimes des grandes catastrophes ; ils ont pris conscience que la souffrance, où qu'elle soit, est un appel à la générosité de tous. Ce sentiment altruiste ne remédie pas au déficit social d'une mondialisation qui marginalise de trop nombreuses populations. Il est donc nécessaire que les causes de ce phénomène soient identifiées et écartées. Pour être actuelle, la vie chrétienne que propose l'Église doit donc apparaître aux yeux de tous comme un foyer de réconciliation et de justice grâce à un engagement réaliste des croyants dans les structures politiques et économiques de la société où ils vivent. Les réflexions de Pie XI sur la « charité politique » sont toujours valables<sup>10</sup>. S'adressant aux jeunes catholiques, il les invitait à «établir les bases de la vraie, de la bonne, la grande politique, celle qui tend au bien le plus grand, le bien commun, le bien de la *polis*, le bien de la *civitas*, autour duquel

9. Déjà Roosevelt dans son discours du 6 janvier 1941 envisageait que la prospérité qui suivrait le retour de la paix permettrait d'assurer à tous l'exercice des libertés fondamentales (d'opinion et de religion) et la satisfaction de leurs besoins essentiels.

10. Pie XI, *Discours à la Fédération Universitaire Catholique Italienne* (FUCI), 18 décembre 1927 cité par A. Luciani, *La Carità politica*, San Paolo Cinisello, Milan, 1994 pp. 354-355.

gravitent toutes les activités sociales. En faisant cela, les Catholiques comprennent et accomplissent un des plus grands devoirs chrétiens, car plus grand et vaste est le champ dans lequel on peut travailler, plus importante est l'obligation. Et tel est le champ de la politique qui regarde les intérêts de la société toute entière et qui, sous cet aspect, est *le champ de la charité la plus vaste, de la charité politique*, dont on peut dire qu'aucun autre ne lui est supérieur, excepté celui de la religion. » Pie XI conclut son intervention en ajoutant : « Dans cet esprit les Catholiques et l'Église doivent considérer la politique » ; on pourrait dire aujourd'hui la mondialisation.

### Réponse de l'Église aux défis de la mondialisation.

Le processus de la mondialisation n'est pas le fait du hasard; l'homme est inexorablement poussé à construire l'unité du genre humain dans la vérité. Mais de nombreuses doctrines sociales et philosophiques proposent autant de modèles de développement. L'Église n'entre pas sur ce terrain car sa mission n'est pas d'édifier la cité terrestre ; elle rappelle les points fondamentaux que de tels efforts ne doivent pas contredire sous peine de négliger les véritables intérêts de l'homme. Ce qu'on appelle sa doctrine sociale est une « application de la Parole de Dieu à la vie des hommes comme aux réalités terrestres qui s'y rattachent en offrant des principes de réflexion, des critères de jugement et des directives d'action »<sup>11</sup> Elle propose aux chrétiens engagés dans la vie politique, économique, sociale et culturelle un ensemble de vérités capables de les aider à résoudre les problèmes devant lesquels ils se trouvent : « L'Église... a la mission de former les consciences de ceux qui sont appelés à trouver des solutions aux problèmes et devoirs imposés par la vie sociale »<sup>12</sup>. Elle intervient donc dans le processus de mondialisation de manière indirecte à travers les décisions de ceux qui s'inspirent de ses enseignements et d'une manière spécifique dans sa façon de concevoir sa mission d'universalisation. Pour elle, l'homme est la « route »<sup>13</sup> que doivent suivre ceux qui construisent la cité terrestre, c'est-à-dire que les chrétiens doivent examiner les programmes et mesures d'ordre économique liés à la mondialisation

11. *Sollicitudo Rei socialis* § 8.

12. Pie XII, *Message pour le cinquantenaire de Rerum Novarum*, 1<sup>er</sup> juin 1941.

13. *Centesimus Annus*, titre du chapitre VI.

à la lumière de leur anthropologie. Placé en face de nouveaux phénomènes sociaux, le chrétien doit se demander si les solutions proposées sont de nature à favoriser une plus grande union entre les hommes et si les bénéfices de cette union s'étendront au plus grand

#### 1. Le principe de développement intégral de l'humanité

Dans le débat sur l'orientation des sociétés, l'anthropologie chrétienne se réfère au critère de l'homme; d'une part elle rappelle que celui-ci est la raison d'être de toute organisation sociale ; d'autre part, elle révèle que le moteur de son progrès matériel et développement spirituel réside dans une ascèse personnelle pour l'obtention d'un résultat supérieur. Le principe s'en trouve dans le rapport Homme/Femme et dans la loi de développement de cette cellule de base qu'est la famille humaine; les uns existent par les autres et pour les autres, et réciproquement, constituant le modèle d'une « civilisation de l'amour »<sup>14</sup> tant entre les personnes qu'entre la communauté des nations

Les premiers chapitres de la *Genèse* tiennent l'homme pour un être social. En cela, leur anthropologie ne diffère pas de celle des autres civilisations ; mais leur originalité vient de ce qu'ils font de l'homme un être responsable; ils lui remettent la charge de développer les ressources de la terre; ils lui font percevoir la profondeur de la solidarité qui l'unit aux autres ; ils lui font découvrir la loi de croissance des sociétés qui est inscrite dans la nature humaine. Adam et Ève ne sont pas juxtaposés comme peuvent l'être les objets inanimés dans le jardin d'Éden ; ils sont créés l'un pour l'autre, pour l'amour mutuel, de deux ne formant qu'une seule chair et assurant ainsi la multiplication du genre humain ; mais cette relation Homme/Femme n'est pas seulement amoureuse et charnelle ; s'épanouissant dans ce bien supérieur qu'est l'enfant, elle contient le principe du développement spirituel de l'humanité en dépit des divisions qui la déchirent. Le renoncement à ses intérêts propres permet à chacun de grandir en humanité en ouvrant l'accès à des biens supérieurs et en élargissant la communion avec les autres hommes<sup>15</sup>

14. Paul VI, *Allocution à la messe de minuit*, Noël 1975.

15. Cet aspect a été étudié par G. Fessard, *Le Mystère de la Société. Recherches sur le sens de l'histoire*, Culture et Vérité, Bruxelles, Paris, 1997 p. 656 ; une synthèse de ses positions se trouve chez M. Sales, *Gaston Fessard (1897-1978). Genèse d'une pensée*, Culture et Vérité, Bruxelles, Paris, 1997, p. 120.

Chaque fois que des dirigeants de la vie politique ou économique proposent de poursuivre l'unification du monde sans respecter la loi de croissance dont le prototype se trouve dans la relation Homme/Femme, ils en viennent tôt ou tard à vouloir imposer la domination exclusive d'un État ou d'un groupe aussi bien économique que culturel ou idéologique. De là l'opposition de l'Église et des chrétiens aux pouvoirs politiques qui voudraient réaliser l'unité du genre humain en fonction de la race, du prolétariat, de l'impérialisme ou d'une valeur particulière érigée en valeur suprême. Devant ces échecs prévisibles, les chrétiens adoptent une attitude critique à l'égard d'une mondialisation qui serait conduite en fonction des seuls critères économiques. Ils affirment que la dignité humaine ne permet pas de confondre le bien commun universel avec le bien particulier d'une entité nationale ou internationale ; ils y voient des structures de péché faisant obstacle à la communion des personnes

par les inégalités qu'elles consacrent et qu'elles contribuent à creuser. La voie de croissance spirituelle de l'humanité dont la relation Homme/Femme est le prototype se vérifie aussi bien au plan des individus qu'à celui des communautés<sup>16</sup>. Elle offre une interprétation historique de la mondialisation croissante des relations humaines respectueuse de la diversité culturelle et religieuse de l'humanité. On ne peut parler à la fois de l'humanité en marche vers son unité et exclure la présence d'un principe immanent qui en donne le sens. L'affirmation que les civilisations sont égales en dignité puisqu'elles expriment la manière dont une communauté humaine a fait d'une interprétation de l'existence sa règle morale pour décider du bien et du mal, n'abolit pas le fait qu'elles ne pénètrent pas toutes le mystère de l'homme avec la même profondeur. La vision de l'existence que propose chaque civilisation est appelée sans cesse à s'affiner. La Bible offre précisément l'exemple de la croissance humaine du peuple hébreu à travers son histoire grâce à l'approfondissement de sa relation avec Dieu ; elle fait comprendre que toutes les civilisations doivent se considérer comme historiques, c'est-à-dire comme appelées à passer d'une religiosité primitive (telle celle qui comportait des sacrifices humains) à des formes plus épurées. Il est inexact de penser que l'égalité fondamentale des civilisations permet à chacune d'elles de se maintenir en vase clos. Il y a sans cesse interaction des unes et des autres car chacune trouve dans

16. G. Fessard, *Autorité et Bien commun*, Aubier, 1944, pp. 85-87.

l'expérience que les autres ont de la condition humaine des éléments pour jeter un regard critique sur ses propres certitudes et « (passer ainsi) de conditions moins humaines à des conditions plus humaines »<sup>17</sup> ; le contact des autres leur permet de distinguer dans leur culture entre les formes de sociabilité consacrées par l'histoire et celles qui tirent leur origine de circonstances particulières<sup>18</sup>. La sauvegarde des cultures des peuples autochtones ne doit pas être folklorique, ni servir de paravent au refus d'accepter une loi de développement spirituel de l'humanité. Ainsi en est-il de la mondialisation : bénéfique en tant qu'elle s'inscrit dans le processus d'universalisation des civilisations pour transformer la terre par le travail elle ne doit pas sacrifier la fin spirituelle de l'homme à l'ivresse qui peut naître de la maîtrise du monde.

Finalement, l'anthropologie chrétienne conduit à affirmer que l'avenir de l'humanité ne peut être laissé entre les seules mains du pouvoir politique – pas plus qu'entre celles du pouvoir économique car il est toujours tenté de vouloir réaliser l'unité du genre humain en lui imposant une idéologie. Les peuples ne doivent pas se laisser endormir par le « consumérisme »<sup>19</sup> mais avoir l'énergie de créer un contrepois à la tentation de ne plus prendre en mains leur destin. L'anthropologie du Christianisme explique pourquoi ils doivent résister aux logiques politiques et économiques qui limitent à l'horizon terrestre le développement spirituel de l'humanité ou le rejettent dans un futur incertain au profit d'une course à la puissance de grandes firmes transnationales se constituant comme de nouvelles féodalités qui imposent leur pouvoir aux structures traditionnelles des États.

## 2. Le Christ, Principe de régénération spirituelle de l'humanité

L'interprétation de l'existence qu'offre le Christianisme est indépendante des cultures ; elle ne réside pas dans l'acceptation d'une doctrine que Jésus aurait révélée ; elle consiste en une adhésion de foi à sa personne qui de Dieu s'est fait homme pour ouvrir par son sacrifice la voie d'accès au Père de tous ; il part de cette constatation que l'humanité est comme un miroir brisé car elle n'a pas en elle-même les moyens d'une réconciliation durable et profonde. Elle

17. *Populorum Progressio*, § 20.

18. *Pie XII Message. Noël 1956*.

19. *Centesimus Annus*, §§ 19, 36.

est réalisée par Dieu lui-même qui en s'incarnant et en mourant sur la croix a restitué sa véritable stature à l'humanité et a donné un sens à toute son histoire en invitant chacun à y coopérer.

Si l'analyse philosophique permet de comprendre la loi de croissance naturelle de l'humanité, il reste que les êtres humains s'en écartent souvent, poussés par les passions que sont l'orgueil, l'envie, la convoitise ou l'égoïsme<sup>20</sup>. Confrontée à cette situation, l'Église annonce que le Christ est la charnière de l'histoire, que tout s'explique par lui et que les comportements quotidiens de chacun doivent manifester au monde la réconciliation dont il est la source; en effet, le chrétien est celui qui s'est converti et s'interdit de ce fait recours à la violence et au mensonge.

Toutes les religions, dira-t-on, offrent une explication de l'existence qui se réclame de réalités qui ne sont pas de l'ordre terrestre; elles en appellent à des forces supérieures qu'elles personnalisent souvent d'une manière anthropomorphique comme il en fut chez les Romains et dans la plupart des religions païennes. Mais une différence radicale existe entre elles et les monothéismes bibliques. Dans un cas, l'homme se trouve en face de puissances mystérieuses qu'il s'efforce de se concilier, dans l'autre, l'initiative vient de Dieu; c'est lui qui se présente, librement, par amour, afin de sauver l'humanité et le monde. Ce mouvement de bienveillance de Dieu prend une forme spéciale et unique dans le Christianisme; non seulement Dieu décide de sauver le genre humain en lui indiquant une voie à suivre, mais il recrée sa créature: il restaure sa nature pécheresse; il invite chacun à entrer dans le mouvement de l'Incarnation et à naître de nouveau; en un mot à devenir une créature nouvelle.

Le chrétien analyse les événements avec une autre logique que celle du monde. Pour lui, la « trame »<sup>21</sup> de son histoire est constituée par les interactions qui se jouent entre les efforts de l'homme pour organiser la société jusqu'au plan international, le rôle de conscience morale que joue l'Église à l'égard du monde et la genèse invisible du Corps mystique du Christ par la collaboration de tous les hommes de bonne volonté. Une telle ouverture est rendue possible par l'importance que donne le Christianisme aux choix

20. *Praeclara Gratulationis. Lettre apostolique adressée aux Princes et aux Peuples du monde*, 20 juin 1894.

21. M. Sales, *Gaston Fessard...*, op. cit., p. 69.

moraux des individus. Alors que dans les autres systèmes de pensée, l'individu agit moralement en acceptant les règles édictées par la communauté ou en se soumettant au déterminisme naturel dans lequel il est inséré par sa naissance, pour le Christianisme, chacun est maître de son destin en ce sens qu'il a la responsabilité finale de déterminer ce qui est bien ou mal *pour lui* dans une circonstance donnée<sup>22</sup>. Il est rendu responsable de sa décision par la révélation du Christ; l'Évangile place dans sa conscience un aiguillon qui le pousse à une fidélité toujours plus exigeante à l'égard de sa personne en se libérant du péché<sup>23</sup>. Ici l'homme fait l'expérience de sa liberté et du progrès spirituel qu'elle lui permet d'atteindre.

Le noyau de la régénération chrétienne permet à ceux qui en vivent de dépasser les limites qui tiennent à leur condition de créature se trouvant à un moment donné de l'histoire humaine comme fils d'une des innombrables civilisations qui la composent. Celui qui accepte la révélation chrétienne jette un regard nouveau sur la multiplicité des situations historiques; il ne voit plus les alliances ou oppositions passagères des peuples et des nations comme une lutte pour la domination; pour lui, ces conflits sont appelés à disparaître car le Christ, Homme et Dieu, appelle tous les hommes à se rassembler dans l'unité.

La promesse de la réconciliation générale des hommes divisés s'accomplit par le fait des individus qui ont accueilli la vie nouvelle et collaborent à la grâce reçue. Chacun d'eux est invité à réaliser dans sa vie courante cette réconciliation, jour après jour. Alors que les peuples qui ne connaissent pas le Christ pensent progresser vers plus d'humanité en s'opposant aux autres et en les dominant, le Chrétien sait que le sacrifice de ses aspirations personnelles pour la réalisation d'un bien supérieur le fait croître en humanité. L'actualité du Christianisme vient de ce qu'il se réclame d'une Transcendance, une transcendance libératrice puisqu'elle n'est liée par aucune culture. La théologie des réalités sociales est une théologie de régénération, non pas qu'elle propose un projet d'institutions

22. C. Pairault, *Retour au pays d'Iro. Chronique d'un village du Tchad*, Karthala, Paris, 1994, p. 294.

23. Un philosophe contemporain de la Chine continentale souligne l'influence du Christianisme dans la mentalité de dépassement des limites qui caractérise l'Occident. (Cf Liu Xiaobo, «The Inspiration of New York: Meditations of an Iconoclast», in *Problems of Communism* (Washington), Jan-Apr., 1991, pp. 113-118.)

sociales à mettre en place, mais une spiritualité de dépassement des limites qui enserrant l'action de l'être humain et s'opposent à une plus parfaite communication entre eux. Cette doctrine n'est pas à prendre comme une opinion philosophique; elle n'est pas de l'ordre de la nature mais de la grâce ; elle éclaire le rôle joué par le Christ, Verbe fait chair, sous quatre aspects :

– Le Christ est le réconciliateur. Entre la tendance qui voudrait unifier le monde par la domination politique d'une nation et celle qui pense, que les forces économiques peuvent atteindre ce but, la personne du Christ se présente comme le fédérateur de toutes les forces du monde car il offre à chacun, individuellement et collectivement, une lumière pour rejeter les tendances dominatrices qui l'habitent ainsi que la force d'y répondre en acceptant de renaître en s'unissant à sa mort et à sa résurrection.

– Le chrétien reconnaît un « signe des temps » dans les efforts faits par la communauté des peuples pour s'organiser au plan international. Le développement des moyens de communication a brisé les barrières qui isolaient les diverses sociétés. Les contacts qu'elles établissent entre elles leur offrent de nouvelles possibilités de progrès matériel et de développement spirituel. Les projets successifs d'organisation politique de la société mondiale ont traduit en règles de droit adaptées à chaque époque la perception que chacune d'elles se faisait de la communauté des peuples ; ces réalisations encore imparfaites (SDN, ONU) sont autant de tentatives pour maintenir les acquis de l'unité et persévérer dans cette voie. Ce qui est dit des institutions politiques vaut également pour celles de nature économique (FMI, Banque Mondiale, OCDE, OMC...) ou sociale (OIT). Les chrétiens participent à chacune de ces institutions parce qu'ils y voient les premiers pas pour l'instauration de structures de justice dans le monde ; ils y voient un contrepoids au pouvoir que peuvent exercer les forces économiques de la mondialisation.

L'adhésion au Christ sauveur et réconciliateur se fait dans l'Église. Le rôle de conscience morale de l'humanité qu'elle joue n'est pas un hasard. Si le Christ n'habitait pas un corps visible, historique, qui est le lieu où hommes, femmes, enfants, jeunes ou vieillards donnent l'exemple de la charité mutuelle, il manquerait un point de référence visible pour illustrer cet amour préférentiel et gratuit de Dieu pour les hommes les plus éprouvés par la vie. Tel est le témoignage donné par de nombreuses familles chrétiennes comme par tant de prêtres, de religieux et de religieuses qui

ont pensé se libérer des attaches du monde pour mieux servir les autres quels que soient leur religion, leur race ou leur sexe. Dans un monde qui semble aller vers sa mondialisation, les communautés chrétiennes s'efforcent d'être des communautés vivantes qui rappellent le sens que doit avoir ce mouvement pour ne pas conduire à la violence qui écrase l'homme.

Signe qui, une fois vu, ne laisse indifférent aucun homme, l'Église accomplit une mission universalisante. Déjà Isaïe parlait du nouvel Israël comme d' « un signe levé entre les nations ». L'un des traits les plus étonnants de la présence de l'Église dans le monde d'aujourd'hui vient du rôle qu'elle joue *de facto* dans la communauté mondiale. Elle éveille l'individu à sa responsabilité personnelle; elle lui fait découvrir que sa valeur vient de sa capacité de rendre la société plus humaine et plus fraternelle, là où il est, en inscrivant plus de bienveillance dans le tissu social<sup>24</sup>; elle l'amène à découvrir que sa dignité demande que lui soit reconnue la liberté de décider de son choix sans contrainte extérieure ; ce que Vatican II a appelé, dans la Déclaration *Dignitatis Humanae*, la liberté religieuse. Plus les masses seront nombreuses autour de l'Église, plus ce message sera perçu par un plus grand nombre et seront avancés les jours d'une communion d'ordre spirituel plus grande entre les peuples ; mais ici le nombre n'est pas l'essentiel ; c'est en étant témoin dans le monde de cette exigence que l'Église ouvre les esprits à l'universel. Ainsi appuie-t-elle et conteste-t-elle les processus de mondialisation politique et économique dans la mesure où ils favorisent ou non cette prise de conscience.

\*

\*\*

La mondialisation place l'Église dans un contexte nouveau pour exercer sa mission d'universalisation à l'égard du monde. Les possibilités de l'accomplir en sont accrues; mais il dépendra des chrétiens de l'inscrire dans la réalité. Tout repose sur le témoignage de la dimension spirituelle de l'homme qu'ils ont découverte par leur adhésion au Christ. Leur participation à la vie économique; politique, sociale et culturelle est un des lieux où ils font connaître l'Évangile car leurs discernements et leurs choix sont marqués d'un véritable

24. Paul VI, *Message pour la journée de la paix*.

souci de l'universel et sources d'une paix profonde. La différence qui existe entre le croyant qui vit de sa foi et celui qui n'en vit pas, vient de ce que la vie avec le Christ conduit à une certitude dans la décision qui lui donne un sens accru de sa responsabilité. L'actualité du Christianisme dans le monde pluriculturel qui se met en place vient de ce qu'il est un lieu où l'on perçoit une expertise de l'humain<sup>25</sup> qui transcende les divisions idéologiques et qui donne une raison de combattre les excès qui peuvent naître de la mondialisation.

Joseph Joblin, s.j., a exercé à Genève au Bureau International du Travail, la fonction de conseiller du Directeur général pour les relations avec les milieux religieux (1956-1981). Il a ensuite enseigné à la faculté des sciences sociales de l'Université pontificale grégorienne. Expert à la Secrétairerie d'État, il a participé à différentes conférences internationales dans la délégation du Saint-Siège. A publié, en langue espagnole, *La Iglesia y las nuevas perspectivas de la Question social* (ed Razbn y fe, 1968), et en français, *L'Église et la guerre*, (DDB, 1988).

25. Paul VI, *Allocution aux Nations unies*, 4 octobre 1965.

Jean-Yves ROUXEL

## La participation du Saint-Siège à la Conférence sur la Sécurité et la Coopération en Europe (CSCE)

Un événement important de l'histoire de l'Église

Il n'est pas facile de dénouer les fils emmêlés de l'écheveau qui ont conduit aux Conversations préparatoires de la Conférence d'Helsinki et, trois années après, au sommet des chefs d'Etat ou de gouvernement de trente-cinq pays. À part quelques cas isolés, tous les acteurs qui ont traité le thème de la CSCE, remontent jusqu'aux temps de la guerre froide et même jusqu'aux événements de Yalta et Potsdam qui jetèrent les bases de la division de l'Europe. Or, comme on peut le percevoir maintenant plus facilement, à la lumière des événements qui ont conduit à la dislocation du système soviétique, la Conférence sur la Sécurité et la Coopération en Europe a permis d'instituer un premier processus de dialogue entre les pays des deux blocs. Ce processus s'est enrichi au long des années bien qu'il ait été soumis aux exigences des deux blocs politico-militaires, et il ne faut pas négliger la contribution de pays non-alignés.

À l'époque, la participation du Saint-Siège à une Conférence sur la Sécurité et la Coopération en Europe a été considérée comme un événement étonnant, le Saint-Siège demandant à être considéré comme une puissance spirituelle aux éventuelles possibilités d'action limitées par l'article 24 du Traité du Latran<sup>1</sup>. Mais une étude

1. Le Saint-Siège possède une personnalité internationale reconnue par les accords du Latran du 11 février 1929 avec l'Italie. Cela lui permet de conclure des traités de deux types. D'une part, en signant des traités relatifs au régime de l'Église catholique avec les Etats qui le souhaitent et que l'on appelle en

attentive de la situation permet de découvrir une réelle prédisposition du Saint-Siège à cette participation. Il a d'ailleurs apporté un certain nombre de précisions au cours des étapes qui ont conduit à en place de la CSCE.

Conscient que cette Conférence a pour objectif de créer un nouveau climat permettant à terme de surmonter la division du continent, le Saint-Siège entendait défendre les principes éthiques et juridiques devant guider l'action et les relations des États et des peuples. Ainsi, sa délégation a fait tout ce qui était en son pouvoir pour arriver à rétablir les conditions de liberté nécessaires au déroulement de la vie religieuse. À chaque réunion, elle a apporté sa contribution à l'ébranlement puis à la disparition du système soviétique. Cependant, la participation du Saint-Siège à la CSCE s'insère dans une perspective plus vaste encore, celle de la construction de l'Europe dans tous les domaines, politique, économique et social.

### **Des travaux préparatoires à l'élaboration de l'acte final d'Helsinki (1975).**

Dès le début des travaux, le chef de la délégation pontificale à Helsinki, Mgr Zabkar devait indiquer pourquoi le Saint-Siège était directement intéressé par l'objet de la Conférence projetée: « il s'agit d'un problème qui, en même temps que politique, est aussi moral et humain <sup>2</sup>. Le chef de la délégation pontificale fit d'ailleurs remarquer que la présence du Saint-Siège se justifiait par l'action entreprise par les Papes depuis le début du siècle en faveur de la paix. Accompagnée d'un enseignement presque quotidien en matière de morale internationale, cette action n'a fait que s'intensifier pour culminer au cours des pontificats de Pie XII, Jean XXIII, et Paul VI. En parfaite syntonie avec la doctrine du Concile Vatican II, Mgr Zabkar déclara que la paix ne pouvait se réduire seulement à l'absence de guerre.

Par ces mots, il désirait montrer que la participation à une conférence pour la sécurité d'un continent sortait de l'ordinaire, qu'elle

général des Concordats. D'autre part, en participant à des conventions multilatérales entre États comme le traité de non-prolifération des armes nucléaires en 1971.

2. Intervention de Mgr Zabkar durant les Consultations Préliminaires d'Helsinki, le 4 décembre 1972, D.C. du 7 janvier 1973, n° 1623, p. 39.

était de nature politique et que le Saint-Siège n'avait pas l'intention de s'en tenir à une position de réserve, sauf si certaines questions purement militaires étaient abordées. Avant même le début de la Conférence, le comportement des États se livrant à de nombreuses déclarations d'intention non suivies d'effets fut dénoncée de façon virulente par Paul VI qui exposa les thèmes qui allaient devenir ceux des débats de la CSCE: «Comment oublier, par exemple, les restrictions imposées à l'exercice des droits politiques et les abus de pouvoir déplorés si souvent, bien que la plupart du temps unilatéralement selon les divers intérêts, commis par des autorités publiques à l'encontre d'individus ou de groupes sociaux, même s'ils sont motivés par la défense de l'ordre établi et la répression ou la prévention de tentatives contraires à cet ordre ? Et comment oublier les limitations sans cesse dénoncées qui portent atteinte à la liberté de la culture ? ».

C'est ainsi que les différentes délégations du Saint-Siège qui se succédèrent lors des trois phases de la Conférence participèrent à deux ou trois corbeilles instituées au début des négociations <sup>3</sup>. Lorsque le Saint-Siège n'intervenait pas dans le cadre d'une sous-commission ou d'une commission, c'était parce qu'il s'agissait de thèmes qui n'étaient pas proches de ses principes généraux ou n'avaient aucune répercussion sur la vie des hommes.

La contribution de la délégation du Saint-Siège a porté plus particulièrement sur les droits fondamentaux de la personne humaine en se référant à «plusieurs documents solennels de la communauté internationale », dont la Charte des Nations unies de 1945 et la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948, textes que le Pape Jean XXIII s'était plu à voir « comme un premier pas vers l'établissement d'une organisation juridico-politique de la communauté mondiale » <sup>4</sup>. Il l'avait considérée comme la plate-forme des valeurs communes acceptées et reconnues par les Constitutions de tous les États et la base sur laquelle on pourrait construire un droit international moderne de la coexistence et de la coopération. Comme déjà en 1968 lors de la Conférence de Téhéran sur les droits

4. La première corbeille concernait les questions relatives à la sécurité en Europe, la seconde la coopération dans le domaine de l'économie, de la science et de la technique et la troisième la coopération dans le domaine humanitaire et des contacts entre les personnes.

4. Jean XXIII, Encyclique *Pacem in Terris*, n° 144.

de l'homme, le Saint-Siège affirme que la discrimination religieuse bafoue tout autant les droits de l'homme que la discrimination raciale, alors que ce racisme idéologique n'est pas dénoncé avec tant d'ardeur que le racisme à proprement parler. Comme à Téhéran, les diplomates pontificaux considèrent la garantie de la liberté religieuse comme un test pratique de la protection des droits de l'homme dans un État.

Désirant que la Conférence s'occupe de cette question, le Saint-Siège argue du fait que « le phénomène religieux a pour caractéristique de dépasser les frontières, car il crée entre tous les mêmes croyants un lien profond cherchant ses racines dans l'intimité de la conscience. La foi religieuse a donc une influence internationale »<sup>5</sup> Pour cette raison, le Saint-Siège présente, dès le début, deux propositions qui donnent une tonalité nouvelle à son engagement international. La première faisant partie des « principes devant régir les relations entre les États participants », il demandait à la Commission concernée d'inclure, parmi les principes se référant au respect des droits fondamentaux de l'homme, celui de la liberté religieuse considéré comme l'un des facteurs essentiels pour promouvoir des rapports amicaux entre les peuples de ces États. La seconde proposition était liée aux principes de « coopération dans le domaine de la et des contacts entre les hommes et souhaitait promouvoir culture un accroissement des échanges d'information religieuse et des possibilités de contact et de rencontres entre les personnes et les organisations confessionnelles pour des motifs religieux.

Pour la première fois, le Saint-Siège qui menait parallèlement des négociations bilatérales avec presque tous les pays du bloc de l'Est, dénonçait publiquement la violation de la liberté religieuse à la face des pays présents à la Conférence qu'ils soient de l'Est, de l'Ouest ou neutres. Bien qu'il fût le seul à le faire, le Saint-Siège était parfaitement dans son rôle en prenant comme présupposé le fait que la liberté de pensée, de conscience, de religion ou de croyance comprend le droit de manifester sa propre religion individuellement ou collectivement, en public ou en privé, et ce non seulement lors du culte, mais aussi dans l'enseignement pour lequel l'information est l'élément primordial. Ainsi, les reproches portés contre l'Ostpolitik, accusée de procéder à une normalisation des relations entre le Saint-Siège et les pays communistes, tombaient presque, puisque au

5. A. Lebeauvin, *Le Saint-Siège dans le cadre des conférences diplomatiques*, thèse de doctorat en droit, Nice, 1979, p. 289.

risque d'aboutir à un refroidissement de leurs relations avec ces pays, les membres de la délégation du Saint-Siège demandèrent et obtinrent l'insertion dans l'Acte Final d'Helsinki d'un 7<sup>e</sup> Principe, concernant les relations entre les États, du « respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales y compris la liberté de pensée, de conscience, de religion ou de conviction », et dans le paragraphe sur « les contacts entre les personnes » de mentions explicites sur la liberté religieuse<sup>6</sup>.

### Le constat d'une réussite.

Ainsi comme l'écrira l'un des responsables de la Secrétairerie d'État: «Dire, écrire, signer, cela représentait un résultat appréciable »<sup>7</sup>, car de ce fait «le facteur religieux était reconnu non seulement comme une réalité considérable dans la vie des individus et des sociétés, mais également dans les relations entre les peuples, dans le contexte d'un droit pan-européen». La formule d'Helsinki allait ainsi donner une sorte de légitimité aux négociateurs du Saint-Siège, et montrer à la face du monde que le Saint-Siège n'avait pas tracé un trait sur les persécutions subies par l'Église Catholique en Europe de l'Est, les procès retentissants, les emprisonnements et déportations de prêtres et de religieux depuis bientôt Comme la demande de liberté religieuse n'avait pas été faite au nom d'une confession, le Saint-Siège avait pu ainsi se faire le porte-parole des autres religions et favoriser la marche vers l'oecuménisme, car les autres religions concernées étaient quasi exclusivement le Protestantisme et l'Orthodoxie. L'affirmation du VII<sup>e</sup> Principe dans le décalogue de l'Acte Final permit de hisser le respect des droits de l'homme au niveau d'un principe directement applicable dans les relations internationales, au même titre que le respect des frontières ou le non-recours à la force. Signé le 1<sup>er</sup> août 1975 par les trente-cinq États participant à la Conférence d'Helsinki, l'Acte Final sans avoir valeur de traité, constitue tout de même une déclaration

6. Acte Final de la CSCE, Helsinki 1<sup>er</sup> août 1975, in Mgr Andrés Corascosa Coso, *La Santa Sede y la CSCE*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, pp. 317-351.

7. Mgr Tauran, «Le Saint-Siège, témoin et promoteur de la liberté de religion », in *Droit, Liberté et foi*, Marne Cujas, p. 145.

formelle de volonté politique qui engage souverainement les États signataires. Dès ce moment, il est évident, pour le Saint-Siège, que la Conférence d'Helsinki restera partout dans l'histoire de l'Europe moderne comme un événement majeur.

Tout d'abord, parce que pour la première fois depuis le Congrès de Vienne de 1815, « Le Saint-Siège avait participé comme membre de plein droit à une Conférence internationale de nature exclusivement politique »<sup>8</sup>, se voulant à la fois témoin et promoteur de la paix et de la défense des droits de l'homme. Ensuite, parce que la Conférence d'Helsinki a été pour la diplomatie pontificale « le premier grand événement politique pan-européen »<sup>9</sup>, puisque pour la première fois tous les pays européens à l'exception de l'Albanie, mais avec les États-Unis et le Canada, se sont réunis pour résoudre des problèmes communs fondamentaux. C'est donc à ce titre que les résolutions qui en ont découlé peuvent être considérées comme « une première manifestation d'unité européenne » prélude au rapprochement des politiques de ces pays. Comme, Helsinki ne marquait que le début d'un processus qui prévoyait que, tous les deux ou trois ans, une réunion-bilan aurait lieu permettant de réaliser l'importance du chemin parcouru, le Saint-Siège allait se montrer fidèle à tous les rendez-vous.

### **La poursuite de l'action du Saint-Siège dans le cadre de la CSCE : la défense du principe de la liberté religieuse.**

Dès la première réunion suivant la Conférence d'Helsinki à Belgrade, Mgr Achille Silvestrini, sous-secrétaire du Conseil pour les Affaires publiques de l'Église, justifia cet engagement original du Saint-Siège, en donnant une définition de ce qu'il représente pour celui-ci : « Dès le début, le Saint-Siège a toujours vu dans la Conférence sur la Sécurité et la Coopération en Europe, comme un instrument de paix nouveau et original propre à renforcer la confiance

8. Mgr Tauran, *op. cit.*, p. 146.8

9. Mgr Casaro, « *Le Saint-Siège et les Problèmes de l'Europe contemporaine* », conférence prononcée à Linz le 18 novembre 1977, D.C. du 16 avril 1978, n° 1740, p. 372.

entre les États et à apporter une réponse toujours meilleure à certaines espérances croissantes des peuples ». C'est donc bien parce que le Saint-Siège considère la CSCE comme un instrument de paix qu'il « a décidé d'y prendre des responsabilités directes pour apporter sa propre contribution concrète au service de la paix »<sup>10</sup>, et c'est pour cette même raison que deux ans après la rédaction de l'Acte Final, le Saint-Siège voulut faire un bilan des résultats obtenus. Énumérant les motifs de satisfaction, Mgr Silvestrini signala que le nombre de voyages autorisés pour motifs religieux s'était accru de façon considérable. Il reconnut que l'on observait que des échanges et des visites de plus en plus nombreuses se déroulaient de part et d'autre du rideau de fer, qu'il s'agisse de rencontres de représentants de l'épiscopat de différents pays, d'autorisations données à des prêtres immigrés de visiter leur famille ou du voyage de jeunes séminaristes. Dans le domaine des moyens de communication et d'information, on accordait plus facilement des autorisations pour imprimer un certain nombre de livres de prières et de catéchismes, ainsi que la permission d'envoyer des milliers de publications religieuses derrière le rideau de fer ou de recevoir différents programmes religieux de radio comme les transmissions de Radio-Vatican. Toutefois, des difficultés importantes subsistaient concernant la liberté religieuse à l'intérieur des États que la délégation pontificale ne manqua pas de souligner, concernant notamment les catholiques de rite oriental – les gréco-catholiques en Roumanie et les Uniates en URSS. Bien sûr, le dialogue bilatéral qui s'est intensifié depuis la signature des accords n'est pas négligé, mais le Saint-Siège va prolonger cette action dans un cadre multilatéral.

Sans doute, dans le but de faciliter le travail d'interprétation et de médiation que les gouvernements devraient avoir à faire pour traduire en actes concrets les grands principes proclamés et signés à Helsinki, le Pape Jean-Paul II lança par le canal d'une lettre personnelle adressée aux Chefs d'États signataires de l'Acte Final d'Helsinki, une invitation au respect de la liberté religieuse. Prenant comme base juridique, outre l'Acte Final d'Helsinki, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de l'ONU, et le Pacte international sur les droits civils et politiques approuvé par cette même organisation en décembre 1966 – chacun dans leur article 18 – le Pape débute sa réflexion par l'affirmation selon laquelle le principe

10. Mgr Silvestrini, *Intervention à la Conférence de Belgrade*.

du respect de la liberté de conscience et de religion « est aujourd'hui reconnu dans sa formulation fondamentale en même temps que le principe de l'égalité entre les citoyens dans la plupart des Constitutions des États »<sup>11</sup>. Si Jean-Paul II dit cela, c'est parce qu'il croit profondément que ce principe est conforme à la dignité de la personne humaine puisque la nature même de l'homme est d'être libre, et aussi parce que la liberté religieuse ne peut se réduire à de simples comportements individuels. Le Pape est alors amené à énumérer une série de droits personnels qui doivent être reconnus aux citoyens. Il considère qu'il n'y a pas de liberté religieuse sans « liberté d'adhérer ou non à une foi déterminée et à la communauté correspondante ». Cela signifie concrètement, que sans possibilité de prier et de pratiquer sa religion en privé et en public, sans la libre disposition d'Églises et de lieux de culte, sans libre choix laissé aux familles concernant l'école de leurs enfants, sans la liberté de ne pas être contraint d'accomplir d'actes contraires à sa foi, ou de ne pas subir de discriminations pour raisons religieuses dans la vie professionnelle, civile et sociale, on ne peut pas vraiment prétendre que ce principe soit reconnu.

Ensuite, le Pape évoque la question de la liberté religieuse sur le plan communautaire, car si cette dimension n'était pas évoquée, on ne pourrait pas vraiment parler de défense de la liberté religieuse : il faut considérer que les confessions religieuses existent et agissent comme corps sociaux qui s'organisent selon des principes doctrinaux et des fins institutionnelles qui leur sont propres ». Il fait alors mention de tous les principes qui font déjà l'objet de discussions bilatérales avec les dirigeants des pays de l'Est: désignation de la hiérarchie ecclésiastique et des ministres du culte en conformité avec les canons de l'Église, la liberté pour les responsables religieux de mener leurs activités culturelles y compris le droit d'organiser des centres de formation, de recevoir des livres religieux afin de pouvoir annoncer « l'enseignement de la foi par la parole et par l'écrit, même en dehors des lieux de culte, et de faire connaître la doctrine morale concernant les activités humaines et l'organisation sociale » quels que soient les moyens de diffusion utilisés. De plus, les Églises et les communautés confessionnelles doivent avoir

11. Jean-Paul II, *Lettre aux chefs d'État signataires de l'Acte Final d'Helsinki*, 1er septembre 1980, D.C. du 21 décembre 1980, n° 1798, p. 1172.

la possibilité de créer des écoles ainsi que des œuvres de bienfaisance et d'assistance et la possibilité de participer à des réunions internationales. Voulant montrer que le principe de liberté religieuse doit être respecté, même par les Églises et donc par l'Église catholique, le Pape dit aussi : « Naturellement une telle liberté ne peut être exercée que d'une façon responsable, c'est-à-dire en accord avec les principes éthiques et en respectant l'égalité et la justice, celles-ci pouvant être renforcées par le dialogue déjà entamé avec les institutions, qui par leur nature, servent la vie religieuse ». Venant de la part d'un Pape polonais connaissant la situation de l'Église de l'autre côté du rideau de fer, cette intervention contribua à la progressive érosion du système dans ce qu'il avait de plus pernicieux : le contrôle des esprits.

### **Le soutien à la Pologne et l'ébranlement du système communiste.**

Lors de l'instauration de l'État de Siège en Pologne en décembre 1981, le Pape porta à la connaissance des gouvernements des pays signataires de l'Acte Final d'Helsinki un document appelant à ne pas verser le sang polonais et à résoudre, après la levée de l'État de Siège, les questions liées au renouveau de la société par un dialogue pacifique<sup>12</sup>. Sans doute voulait-il placer ces pays face à la responsabilité politique et surtout morale découlant de leur engagement : *pacta sunt servanda*. C'est ce que revendiqua le chef de la délégation du Saint-Siège à Madrid le 12 février 1982, en évoquant longuement la situation polonaise<sup>13</sup>: événement ayant des répercussions pour la CSCE, puisqu'il mit en cause des valeurs que l'acte Final d'Helsinki avait reconnues communes aux peuples d'Europe : « les événements de Pologne rallument les tensions internationales et alimentent l'affrontement sous les formes les plus dures » allant ainsi à l'encontre du « bienfaisant défi d'Helsinki ».

Avec la dissolution du syndicat *Solidarnosc*, c'est le VII<sup>e</sup> principe, portant sur le « respect des droits humains et des libertés fondamentales incluant la liberté de pensée, de conscience, de religion

12. Jean-Paul II, *Lettre au Général Jaruzelski*, D.C. du 21 février 1982, n° 1824, p. 207.

13. Mgr Silvio Luoni, Déclaration à la réunion de la CSCE à Madrid le 12 février 1982, D.C. du 4 avril 1982, n°1827, p. 351.

ou de croyance » qui était affecté par les événements polonais, car comment parler dans ces conditions du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes<sup>14</sup>? En outre, l'intervention soviétique en Afghanistan avait encore alourdi l'atmosphère, et le chef adjoint de la délégation du Saint-Siège, Mgr Canalini, n'hésita pas à dénoncer les manquements aux Accords d'Helsinki. Une nouvelle fois, la question des Églises catholiques de rite oriental fut évoquée par le chef de la délégation du Saint-Siège qui déposa une proposition visant à mettre fin aux souffrances prolongées de ces Églises.

Comme preuve supplémentaire de l'intérêt porté par le Saint-Siège à des questions ne relevant pas en principe de ses compétences, la délégation Pontificale déposa un texte favorable à la convocation d'une Conférence sur le Désarmement en Europe, qui se déroula à Stockholm entre janvier 1984 et septembre 1986 pour aboutir à l'adoption du premier accord multilatéral Est-Ouest en matière de sécurité depuis 1975<sup>15</sup>. Cet accord fut salué par Mgr Silvestrini, lors de la clôture de la Conférence de Madrid, comme une initiative de grande importance, et il exprima le souhait que « ce forum serve à créer une méthodologie et un système capable de garantir la confiance en réduisant efficacement les occasions et les motifs qui, en alimentant la méfiance, accroissent les fantômes sinistres de la guerre »<sup>16</sup>. Malgré l'effet produit par l'épisode qui aurait pu se révéler très grave, de la destruction le 1<sup>er</sup> septembre 1983 d'un Boeing 747 de la Korean airlines par un avion militaire soviétique, et le caractère laborieux et exténuant des négociations qui se conclurent par un document peu exaltant, le Secrétaire du Conseil pour les Affaires publiques de l'Église devait reconnaître qu'à Madrid, contrairement à ce qui s'était passé à Belgrade : « il y a eu accord sur quelque chose de significatif, intéressant, et, dans une certaine mesure, même nouveau ». En effet, dans le document final, on trouve des dispositions par lesquelles les États participants s'engagent « à prendre les mesures nécessaires » en vue d'une garantie effective de la liberté religieuse et, si besoin, à consulter les

14. Mgr Canalini, *Sécurité et liberté en Europe, Intervention à la Conférence de Madrid*, D.C. du 19 décembre 1982, n°1842, p. 1148.

15. Cette Conférence verra le jour à partir d'une initiative française, voir à ce sujet: *La CSCE*, Document officiel du ministère des Affaires étrangères, *op. cit.*, 6 juillet 1992, p. 3

16. Mgr Silvestrini, La clôture de la Conférence de Madrid, D.C. du 20 novembre 1983, n° 1862, p. 1035.

« confessions et leurs institutions et organisations ». La mesure était d'importance, car elle fut interprétée par la délégation du Saint-Siège comme la reconnaissance accordée aux communautés religieuses du statut d'interlocuteur de l'État. De surcroît, les États participants se déclarèrent disposés à examiner favorablement les demandes des groupes de croyants désirant obtenir le statut juridique organisé dans leur pays pour les confessions, permettant aux catholiques orientaux d'URSS et de Roumanie d'obtenir enfin une reconnaissance réclamée depuis environ quarante ans.

La délégation du Saint-Siège ne manqua pas de faire remarquer dans le cadre de sa déclaration, qu'il existait une grande différence entre « les formulations sur les droits fondamentaux et la pratique réelle telle qu'elle résulte du mécanisme des règlements des contrôles bureaucratiques et des interventions policières »<sup>17</sup>. Elle voulait ainsi signifier que toute duplicité n'avait pas disparu et qu'il faudrait toujours compter avec le Saint-Siège pour relever la différence entre le dire et le faire. De plus, étant la seule autorité spirituelle présente dans le cadre de la Conférence, il estime représenter les autres religions. Justement, la Conférence d'Ottawa sur les droits de l'homme en 1985 permit de présenter une « sorte de radiographie » des différentes situations vécues par les croyants en Europe<sup>18</sup>, mais pas d'élaborer un document final qui aurait contenu des « recommandations explicites pour la meilleure application des engagements pris à Helsinki et à Madrid » selon le souhait des délégués du Saint-Siège. Dès lors, le Saint-Siège ne manqua pas de souligner les limites du processus d'Helsinki, lequel avait été conçu dans les années 1970 comme le moyen « d'introduire un correctif humain capable de diminuer les limitations et les difficultés que les peuples payaient déjà par trop de souffrances ». Helsinki ne peut pas être considéré comme « synonyme de détente mais comme un « instrument de mesure de la détente » et n'est « qu'en partie une des causes principales » de celle-ci.

Le bilan général établi par Mgr Silvestrini à la Conférence de Vienne en 1986 fut un véritable réquisitoire contre la division de l'Europe puisque celle-ci se présentait toujours comme un continent en crise. La militarisation s'était accrue tandis que les divergences idéologiques et les tensions politiques allaient s'accen-

17. *Idem*, p. 1036.

18. Mgr Tauran, *op. cit.*, p. 147.

Heureusement, le processus d'Helsinki, était une réalité dynamique qu'on ne pouvait négliger: «l'esprit d'Helsinki est tout entier dans le dialogue des personnes. Il est en fin de compte l'unique espérance qu'il ait été possible d'offrir à ce Continent coupé en deux».

C'est en 1988 que les choses se débloquent à l'occasion du Millénaire du Baptême de la Russie. Pour la première fois, l'opinion publique soviétique put voir à la télévision et dans les journaux des nouvelles religieuses et lire des articles de contenu spirituel. Le document final de Vienne refléta ce nouvel état d'esprit, puisqu'on y retrouvait beaucoup d'éléments réclamés par le Saint-Siège, dont certains figuraient pour la première fois : le libre accès aux lieux de culte; le droit des communautés de s'organiser et de s'administrer conformément à leur structure hiérarchique et institutionnelle ; le droit d'acquérir, de posséder, d'utiliser le matériel religieux nécessaire à la pratique de leur religion ; le droit de donner une éducation religieuse aux enfants comme aux adultes ; l'accès des communautés de croyants aux mass-médias ; la possibilité d'entretenir des contacts directs entre fidèles et communautés au sein du territoire national comme à l'étranger.

Après la chute du mur de Berlin, lors de la réunion de Paris qui allait permettre l'élaboration de la Charte de la CSCE, le Cardinal Casaroli, seul représentant parmi les délégations présentes à avoir signé l'Acte Final d'Helsinki, devait en se réjouissant de la disparition de la fracture qui séparait les deux côtés du Continent, rapprocher cet événement du processus d'Helsinki: « Les événements de 1989 en Europe sont certainement redevables, dans une mesure non négligeable, au processus d'Helsinki, comme celui-ci d'autre part est redevable à l'évolution déclenchée bien avant par la force objective des choses »<sup>19</sup>.

### **La nécessité de relever un défi important posé à la cohésion de l'Europe : le drame yougoslave.**

Dès les premières réunions des ministres des affaires étrangères de la CSCE ou du comité de hauts fonctionnaires, les représentants du Saint-Siège n'eurent pas de mots assez durs pour stigmatiser

19. Cardinal Casaroli, « L'Europe entre dans une ère nouvelle », *Osservatore romano*: hebdomadaire en langue française du 27 novembre 1990, p. 5.

l'inertie de la société internationale. Parce que le Saint-Siège était directement concerné par le sort des nations et communautés qui s'affrontaient, puisqu'en général les croates sont catholiques et les serbes orthodoxes, le langage employé par les diplomates romains ne porta aucune marque de complaisance, d'impuissance ou de découragement. Tout d'abord, le Saint-Siège essaya de favoriser le dialogue et de préserver la structure fédérative de la Yougoslavie, mais ensuite, lorsque le conflit prit davantage d'ampleur, il ne fut plus question que d'y mettre fin.

Dès lors, la délégation du Saint-Siège n'eut de cesse de souligner que les implications diplomatiques et intellectuelles du conflit dépassaient largement les frontières de l'ex-Yougoslavie<sup>20</sup> tel Mgr Lebeaupin qui évoque en une triste litanie les atteintes portées aux Accords d'Helsinki et à la Charte de Paris: « Le principe du non-usage de la force et celui du règlement pacifique des différends se trouvent-ils respectés en Yougoslavie ? Ou bien ne seraient-ils que des principes valables pour l'extérieur ? L'usage des forces armées par l'Etat sur son propre sol et contre sa population n'est-il pas en contradiction avec l'Acte Final d'Helsinki et la Charte de Paris ? ...La politique du fait accompli... n'est-elle pas aussi une violation du code de conduite déterminé en 1975 ? L'égalité entre les peuples et leur droit à l'autodétermination sont-ils respectés ? ».

Par une formule saisissante, Mgr Jean-Louis Tauran résuma l'état d'esprit de la diplomatie vaticane à l'égard de la situation dans l'ex-Yougoslavie, en déclarant: « Et la plus grande tristesse pour nous qui sommes un peu des fantassins de la CSCE, c'est de penser que les dix principes posés par la CSCE à Helsinki, Vienne et Paris, sont tous violés sans exception et vingt quatre heures sur vingt quatre ! »<sup>21</sup>

À son tour, après avoir lancé bien des exhortations pour faire stopper le conflit, le Souverain Pontife n'hésita pas à employer les termes les plus forts et cependant les plus précis pour parler du drame yougoslave ainsi que d'autres situations comparables dans le monde: « tous les moyens sont bons: l'exaltation de la race qui va jusqu'à identifier Nation et Ethnie; la surestimation de l'État qui pense et décide pour tous l'imposition d'un modèle économique uniforme, le nivellement des spécificités culturelles; nous nous

20. Mgr A. Lebeaupin, *Osservatore romano*, 10 septembre 1991, p. 3.

21. Mgr Tauran, secrétaire pour les Relations du Saint-Siège avec les États, *Osservatore romano*, 12 janvier 1993, p. 11.

trouvons face à un nouveau paganisme : la divinisation de la Nation. L'histoire a démontré que du nationalisme, on passe très vite au totalitarisme et que, lorsque les Etats ne sont plus égaux, les personnes finissent elles aussi par ne plus l'être. Ainsi, la solidarité entre peuples est-elle anéantie, le sens des proportions perverti, le principe de l'unité du genre humain méprisé »<sup>22</sup>

Puisque les Droits Fondamentaux de la personne humaine sont menacés ainsi que les principes de base d'une société démocratique, les diplomates du Saint-Siège, pour faire bouger les choses, appuyèrent l'idée selon laquelle il s'agissait non plus seulement d'une option politique, mais d'une obligation morale, car la purification ethnique menant tout un peuple à l'agonie était bien un génocide.

D'ailleurs, Jean-Paul II qualifia les crimes commis de crimes contre l'humanité dans son allocution au Corps diplomatique en janvier 1994, les plaçant donc au même rang que les crimes nazis. Ne pouvant supporter la persistance d'une telle abomination, la diplomatie vaticane s'est employée à tout faire pour que cesse ce drame. Cela l'a amenée à émettre diverses propositions concrètes afin de rendre plus crédible le rôle de la CSCE comme l'ouverture de corridors humanitaires protégés par les moyens militaires nécessaires, la mise en place d'un blocus terrestre et naval et, si nécessaire, la fermeture de l'espace aérien de la Bosnie-Herzégovine, la préservation de son intégrité territoriale, la réaffirmation des principes de l'Acte Final d'Helsinki et la condamnation d'une politique systématique de purification ethnique. Elle a suggéré également que la CSCE contrôle la mise en oeuvre sur l'ensemble du territoire de la Bosnie-Herzégovine des principes relatifs à la démocratie et à l'État de droit, en tenant compte des minorités nationales

On le voit, le Saint-Siège souhaite promouvoir une stratégie coordonnée de la communauté internationale face à une crise qui remet en cause les principes ayant présidé au développement du processus de la CSCE. Les mesures préconisées par le Saint-Siège pour mettre fin à la situation ne sont vraiment pas symboliques et vont très loin

22. Jean-Paul II, *Audience accordée au conseil des Ministres de la CSCE*, Rome, 30 novembre 1993, D.C. du 20 février 1994, n° 2088, p. 155.

23. Mgr Lebeauvin, *Intervention lors de la rencontre du Comité des Hauts fonctionnaires de la CSCE*, 16 septembre 1992, D.C. 1<sup>er</sup> novembre 1992, n° 2059, p. 933.

puisqu'elles suggèrent même la mise en place d'un véritable droit-devoir humanitaire suggéré en août 1992 après un entretien entre le Pape et son Secrétaire d'État. Toutefois, il ne s'agit pas de défendre le principe d'une véritable intervention armée, mais seulement protéger les populations par la création de couloirs humanitaires.

À cette occasion, le Cardinal Sodano qualifie le droit d'ingérence humanitaire de « droit en faveur de l'humanité, ..., pour désarmer ceux qui veulent tuer, non pas pour favoriser la guerre mais pour l'empêcher »<sup>24</sup>

### **De la reconnaissance de la Croatie et la Slovénie au voyage de Sarajevo : la recherche de l'unité de l'Europe.**

Il est difficile de savoir réellement quelle a pu être l'influence du Saint-Siège sur l'évolution des événements dans l'ex-Yougoslavie. Ce qui est certain, c'est que le Saint-Siège a été le premier, le 13 janvier 1992, à reconnaître l'existence de la Croatie et de la Slovénie, Mgr Tauran précisant devant la CSCE que « le Saint-Siège a constaté un état de fait découlant de légitimes aspirations démocratiquement exercées », précédant de deux jours la CEE, et mettant fin à une anomalie politique et juridique, même si c'est en brûlant les étapes, comme le fera remarquer la *Civiltà Cattolica*. Pour mieux comprendre cette attitude, il ne faut pas oublier de mentionner l'attention que porte le Pape à cette tragédie susceptible de remettre en cause les espérances qu'il a placées dans le processus unificateur de l'Europe<sup>25</sup>. Selon lui, la nouvelle Europe telle qu'elle a été voulue par la Charte de Paris : « n'est ni l'annexion d'une partie du continent par l'autre, ni la substitution d'une confrontation économique à une confrontation idéologique »<sup>26</sup> mais elle est « le cadre naturel de la réalisation d'une large communauté de nations, ouverte aux autres continents, et, en particulier, aux pays du

24. Déclaration aux journalistes du Cardinal Sodano, édition hebdomadaire en langue française, *Osservatore romano*, 11 août 1992.

25. Jean-Paul II, *Discours au corps diplomatique*, janvier 1994, D.C. du 20 février 1994, n° 2088, p. 156.

26. Jean-Paul II, *Audience accordée au conseil des Ministres de la CSCE*, à Rome le 30 novembre 1993, D.C. du 16 janvier 1994, n° 2086, p. 54.

pourtour méditerranéen » Ainsi donc, la crise yougoslave fait peser une menace particulièrement grave sur l'Europe, allant à l'encontre du dessein du Saint-Siège et de son Pasteur Suprême, car elle remet en cause tout le patient effort de rapprochement avec l'Est de l'Europe initié à l'époque de la guerre froide, notamment avec l'Ostpolitik du Vatican, et dont on avait pu croire qu'il avait la chute du rideau de fer.

Face à ce travail de sape mené par les instigateurs de ce conflit et ceux qui contribuent à sa perpétuation, la réaction du Saint-Siège surprend par la répétition de ses interventions, et le caractère très volontariste de ses propositions pour résoudre le conflit. Dans cette affaire, le Saint-Siège montre bien qu'il est capable de se comporter comme un service diplomatique ordinaire, en allant même jusqu'à proposer des sanctions exemplaires contre les coupables, dans la mesure où des principes fondamentaux de vie sont menacés, et qu'il est conforme à la mission du Saint-Siège d'essayer d'y remédier. Voulant symboliser sa profonde préoccupation pour le drame yougoslave, Jean-Paul II tint à effectuer en avril 1996 un voyage à Sarajevo réalisant ainsi un désir né quelques années auparavant alors que les opérations de guerre se déroulaient dans la région. Il s'en explique ainsi : « En effet, Sarajevo est le symbole de la crise européenne. C'est là que commence en 1914 la Première Guerre mondiale, et vers la fin de ce siècle Sarajevo est de nouveau devenue le symbole de la guerre absurde et dramatique qui a divisé les slaves du Sud, les nations de l'ancienne Yougoslavie, causant la perte d'un nombre immense de vies humaines : aussi Sarajevo est-elle devenue la ville des cimetières »<sup>27</sup>. Mais surtout, pour construire une paix véritable et durable, il insista pour que l'égalité des droits soit accordée aux communautés ethnico-religieuses : « La Bosnie-Herzégovine est une mosaïque de cultures, de religions, d'ethnies, qui, si elles sont reconnues et protégées dans leur diversité, peuvent contribuer par leurs dons respectifs à enrichir l'unique patrimoine de la société civile ».

Que doit faire la CSCE ? Quelle est sa compétence propre ?

A cette question, une première réflexion est apportée par Monseigneur Lebeaupin lors d'une réunion du comité des hauts-fonctionnaires de la CSCE. « Est-ce dans la CSCE que les

27. Jean-Paul II, *Audience générale du 16 avril 1996*, D.C. du 18 mai 1997, n° 2160, p. 480.

nements prennent des engagements politiques ou n'est-elle qu'une réunion d'experts ? La CSCE peut-elle se satisfaire de prise de décision pour l'envoi de missions permanentes d'observateurs ? La CSCE est-elle persuadée que de telles initiatives limitées lui permettront de répondre aux exigences de la situation ? - Il semble à ma délégation que le rôle primordial de la CSCE, est de donner une impulsion politique d'ensemble à ce qui doit se réaliser grâce au travail de toutes les organisations internationales spécialisées... »<sup>28</sup>

### Le Saint-Siège et le Kosovo.

Plus récemment à l'occasion de la crise du Kosovo, le Saint-Siège a eu l'occasion de faire entendre sa voix à plusieurs reprises, s'intéressant avant tout aux souffrances des hommes, quelle que soit leur origine, comme l'exprimera fortement le Pape Jean-Paul II: « Je voudrais mentionner ici le conflit qui se déroule à nos portes au Kosovo, et qui blesse l'ensemble de l'Europe... En réponse à la violence, une autre violence n'est jamais une solution d'avenir pour sortir d'une crise... »<sup>29</sup>.

L'explication de cette attitude « engagée » du Saint-Siège est très simple: il n'est pas possible de transiger lorsque l'avenir de la paix et de la réconciliation des peuples d'Europe est en jeu. L'histoire même de ce siècle qui s'achève nous montre à quels errements nous ont conduits l'absence de détermination de la plupart des dirigeants de cette époque. Et justement, quel être humain sensé n'adhérerait-il pas aux conditions considérées comme nécessaires par Monseigneur Tauran pour que la paix, la démocratie et la coopération internationale deviennent une réalité en Europe ?<sup>30</sup>

– « Paix » signifie respect de tous, petits et grands, avec leurs légitimes diversités, dépassement du passé et respect du droit;

– « Coopération » signifie désarmement effectif et progressif, réduction des dépenses militaires, confiance réciproque, lutte contre

28. Mgr Lebeaupin, 16-18 septembre 1992, *op. cit.*

29. Jean-Paul II, *Discours devant l'Assemblée du conseil de l'Europe du 29 mars 1999*, D.C., n° 2202, 18 avril 1999, p. 356.

31. *Allocution de Mgr Jean-Louis Tauran à l'OSCE*, les 2-3 décembre 1998 à Oslo, D.C. 7 février 1999, n° 2197, p. 143.

la corruption et promotion d'une économie de croissance et de solidarité ;

- « Démocratie » signifie que chaque personne, chaque social et groupe ethnique, pourra jouir de ses droits légitimes et que les responsables politiques prendront soin des secteurs les plus faibles de la société.

Romano PENNA

## L'accomplissement des temps et la théologie chrétienne de l'histoire

### Avant-propos.

Il est une idée absolument nouvelle propre à la pensée chrétienne des origines et ceci dès les premières générations : le temps aurait atteint une telle plénitude qu'on peut le considérer comme étant déjà parvenu à sa fin. Si ce fait paraît surprenant, car ni l'hellénisme ni le judaïsme n'ont jamais rien affirmé de tel, le paradoxe est d'autant plus profond que la fin des temps est affirmée et proclamée comme advenue à l'intérieur de l'histoire et non comme un dépassement de sa durée. C'est comme si l'on disait: «L'histoire continue, et cependant elle est terminée» ou, inversement: «L'histoire est désormais terminée, même si elle continue ». Tout le monde peut constater l'antinomie qui caractérise ces deux propositions, antinomie qui semble au plan rationnel un *nonsense*. Et à l'évidence, pour y retrouver un sens, il faut admettre qu'il s'agit là d'une fin non pas temporelle, mais (simplement) qualitative<sup>1</sup>.

C'est pourquoi nous voulons étayer le principe chrétien ci-dessus par plusieurs passages du Nouveau Testament qui s'y rapportent.

1. Pour un examen biblique, bref mais attentif, d'une « théologie de l'histoire » et pour son *status quaestionis*, cf l'article de H. G. Reventlow, «Theology (biblical), History of », chez D. N. Freedman, ed, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. VI, Doubleday, New York-London, 1992, pp. 483-505 (avec une abondante bibliographie).

Il nous faut d'abord pour cela exclure deux séries de textes qui considèrent que la fin des temps est encore à venir, dans la mesure où la fin dont il s'agit n'est pas uniquement qualitative, mais aussi temporelle. La première série comprend les textes qui traitent de l'attente d'une fin considérée, en fait, comme encore lointaine (cf par exemple *Actes des Apôtres* 2,20: « Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang, avant que vienne le Jour du Seigneur » [= *Jodl* 3,4] ; cf encore *Philippiens* 1,6-10 ; 2,26 ; 1 *Thessaloniens* 5,2-4 ; 2 *Thessaloniens* 2,2 ; 2 *Pierre* 3,8 ; *Apocalypse* 16,14). La seconde série, au contraire, considère que cette fin est proche et donc que le temps présent n'est qu'une veille (cf *Hébreux* 10,37: « Encore un peu, bien peu de temps, celui qui vient arrivera et il ne tardera pas » [= *Isaïe* 26,20 et *Habaquq* 2,3] ; cf encore *Romains* 13, 11 sq ; *Hébreux* 10,25 ; 1 *Pierre* 4,7 ; *Jacques* 5,8-9 ; 1 *Jean* 2,18-28). Ces deux séries correspondent à la façon traditionnelle des juifs de considérer ces questions, façon qui reste encore, malgré tout, bien présente dans la conscience chrétienne ; elle constitue cette «réserve eschatologique» qui permet au chrétien de relativiser non seulement son expérience historique et terrestre actuelle, mais aussi et plutôt toutes les réalités qui en constituent l'objet et les conditions.

Le point de vue qui suit est plutôt caractéristique d'un certain pessimisme dans la conception gréco-romaine, et concerne la fragilité intrinsèque des êtres : il est encore davantage à exclure : soit, au plan théorique, que tout ce qui naît soit destiné à périr (cf. Platon, *La République* 546a : « Tout ce qui naît meurt »), soit que la vie elle-même doive déjà être considérée comme une étape vers la mort (cf Sénèque, *Lettres* 24,20: « Nous mourons tous les jours ; en vérité, tous les jours nous sommes privés d'une partie de notre vie »), soit encore que la fin de toute chose soit aux mains de la divinité (cf Pindare, *Olympiques* 13,104-105: « Aujourd'hui il est licite d'espérer, mais la fin est entre les mains de Dieu »). Cependant il est essentiel de noter que, dans cette perspective païenne, l'horizon final ne concerne pas tant l'histoire des hommes dans son ensemble, la macrohistoire, que les destinées de chaque individu, et donc les microhistoires. Il en découle que la distance entre la pensée judéo-chrétienne et la pensée païenne classique est vraiment grande, si ce n'est impossible à combler. Ce n'est pas pour rien que la pensée grecque a élaboré des théories, non pas sur l'histoire, mais sur le temps, qui constitue une réalité non seulement plus neutre, mais qui

se rapporte plutôt à la singularité des êtres et en particulier des hommes; il existe d'autant moins de théologie grecque de l'histoire qu'est bien définie une philosophie du temps (avec la distinction bien connue entre les concepts de *aiôn*, de *chronos* et de *kairos* : cf plus loin). Ainsi, alors que d'un côté la pensée est basée sur la seule idée que tout revient et se répète dans un cycle sans fin, de l'autre on conçoit l'idée d'une révélation divine qui exprime ce qui ne peut se répéter et qui conduit parallèlement l'avenir de l'histoire vers un accomplissement.

### Les textes relatifs à l'accomplissement.

L'ensemble des textes qui nous intéressent, car ils représentent un véritable *novum*, est constitué par les passages du Nouveau Testament, dont nous donnons notre traduction :

*Marc* 1,15: « Les temps sont accomplis (*peplérotai ho kairos*) et le règne de Dieu est à portée de main : repentez-vous et croyez en l'Évangile ».

*Jean* 5, 24-25 : « Celui qui écoute ma parole et qui croit en Celui qui m'a envoyé aura la *vie éternelle et ne passera pas en jugement*, car il est déjà passé de la mort à la vie. En vérité, en vérité je vous le dis : l'heure est maintenant venue (*erchetai hōra kai nūn estin*) où les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'écouteront vivront ».

*Actes des Apôtres* 2, 15 : « À la fin des temps (*en tais eschatais hēmerais*), dit le Seigneur, "je répandrai mon Esprit sur toute chair" ».

1 *Corinthiens* 10,11: « Tout ceci a été écrit pour nous avertir que la fin des temps est arrivée (*Ità tēlē tōn aionōn katēnteken*) ».

*Galates* 4,4 : « Lorsque viendra la fin des temps (*hote dē ēthen plērōma tōu chronou*), Dieu enverra son Fils... ».

*Ephésiens* 1,10: « (Dieu) pour accomplir la fin des temps (*eis oikonomian tōu plerōmatos tōn kairōn*) agira pour toutes choses nom du Christ, celui du ciel et celui de la terre ».

*Hébreux* 9,26: « Désormais (le Christ) s'est manifesté une seule fois à la fin des temps (*epi synteleia tōn aionōn*) pour la rémission des péchés par son sacrifice » (cf *ibid.*, 1, 1-2).

1 *Pierre* 1,20: « Il était déjà prédestiné avant la création du monde, mais il s'est manifesté à vous à la fin des temps (*ep'eschatou tōn chronōn*) ».

La première remarque que nous pouvons en tirer est que le thème se retrouve dans une série d'écrits et d'auteurs, différents entre eux non seulement par la date de ces écrits mais aussi par leur tempérament personnel, et indique qu'il s'agit d'un concept qui traverse tout le Nouveau Testament. C'est pourquoi ce qui s'y exprime est précisément une conscience diffuse, avec une connotation de leur origine chrétienne commune qui est marquée par quelque chose de véritablement typique.

De plus, nous pouvons faire tout de suite, à propos de ces textes, quelques remarques élémentaires de linguistique. Le terme *plērōma* (« plénitude, achèvement ») est le plus fréquent (dans *Marc* 1,15 ; *Galates* 4,4; *Éphésiens* 1,10). S'en rapproche aussi le concept de la « fin ultime », traduit diversement par les termes *télos* (1 *Corinthiens* 10,11; *Hébreux* 9,26) et *eschaton* (*Actes* 1,15). Pour sa part, le concept de temps se répète avec ses équivalents principaux : *kairos*, un temps subjectif, une occurrence favorable (dans *Marc* 1,15 ; *Éphésiens* 1,10), *chronos*, un temps objectif, celui qui passe inexorablement (dans *Galates* 4,4 ; 1 *Pierre* 10), et *aiôn*, une durée englobant tout et éternelle (dans 1 *Corinthiens* 10,11; *Hébreux* 9,26), mais encore *hēmera*, le jour comme délimitation du temps au sens large, *hōra*, le jour comme un moment bien défini, précis et déterminé et par quelque chose (dans *Jean* 5,25). On remarquera en particulier l'originalité de ce dernier texte où le concept d'achèvement se manifeste moins par des termes spécifiques que par l'ensemble du discours, qui considère la foi comme un passage eschatologique de la mort à la vie (cf ci-dessus).

### Le contenu christologique de l'accomplissement.

La remarque la plus importante à faire sur ces textes se rapporte à leur interprétation globale. Ils ont un point de convergence commun, ils tirent la signification de leurs affirmations respectives d'une unique origine axiologique : « Fo événement-Christ ». De fait, chacun à leur tour mais sous des formes diverses, ils n'affirment qu'une seule chose : à savoir que l'on ne peut parler de fin des temps et de plénitude, de conclusion et de terme, d'heure fixée et d'achèvement que selon Jésus-Christ et par référence à Lui. Non pas, notons-le bien, sur la base d'une théorie qu'Il aurait lui-même énoncée et donc d'une doctrine dont Il ne serait que l'auteur nominal, mais

mais par le simple fait inouï que c'est Lui-même qui est *l'eschaton*, la fin dernière, le but historique, l'insurpassable dans l'histoire.

Précisons à ce propos que le Nouveau Testament ne considère pas l'image du Christ comme le maximum de ce que Dieu aurait pu expliciter à titre de valeur de référence, fermée sur elle-même, dans une dimension purement ontologique et statique. Au contraire, le texte du Nouveau Testament présente toujours la forme d'un récit et, pour ce qui nous intéresse, d'un récit que l'on peut suivre d'une manière chronologique. Jésus-Christ fait essentiellement référence à d'autres époques, à d'autres temps. C'est Lui qui est conclusion et accomplissement, car les autres périodes historiques qui lui étaient antérieures ou contemporaines ne sont jugées que comme des étapes anciennes, préparatoires et de son ressort, et donc provisoires et imparfaites. C'est ce qui résulte de *l'incipit* de la *Lettre aux Hébreux* : les tentatives nombreuses et multiformes mises en oeuvre par Dieu pour parler aux hommes, « en son temps au moyen des prophètes » ont finalement atteint le moment et la forme définitive « en ces jours qui sont les derniers au moyen d'un seul, le Fils ». De la même manière, la parabole synoptique des vigneronniers homicides répartit dans le temps une série de messagers du maître de la vigne lequel, après avoir envoyé sans succès sur le terrain de nombreux serviteurs, confie cette mission à son propre Fils bien-aimé qui représente indiscutablement en tant que tel un saut qualitatif lequel, à son tour et sans métaphore, caractérise alors les nouveaux rapports de Dieu avec le monde et l'histoire (cf *Marc* 12,1-11 et parallèles).

Il est vrai que cette dimension temporelle ne doit jamais être écartée, sinon on pourrait courir le risque de défigurer la nature même du christianisme<sup>2</sup>. L'alternative inacceptable serait en effet, non seulement une pure ontologie christologique abstraite qui ignorerait la réalité du vécu humain du Christ lui-même et de ses disciples, mais aussi une relation purement verticale (même si elle était de nature mystique) avec son Seigneur, aussi bien individuelle pour chaque chrétien que communautaire pour l'ensemble de l'Église. En vérité Jésus-Christ n'est pas seulement *mon* et *notre* Seigneur, comme si rien d'autre n'existait en dehors de Lui et de notre relation avec Lui. Au contraire, en dehors de Lui et de nous existent le

2. Cf en général le livre classique de O. Cullmann, *Le Christ et le temps. La conception du temps et de l'histoire dans le Christianisme primitif*, Neuchâtel-Paris, 1947 (édition originale en allemand, Zurich 1946).

cours du temps, l'histoire, c'est-à-dire les autres hommes avec leurs vicissitudes, qu'ils soient enthousiastes ou déprimés, mais qui parcourent de toute manière un avenir qui n'est pas seulement une simple succession chronologique mais aussi une tension et une construction de l'histoire ; en fait, cela concerne *les hommes*, qui restent toujours néanmoins, en dépit de leurs péchés, des images de Dieu visant à l'Image par excellence, c'est-à-dire au Christ. (cf 2 Corinthiens 4,4; Colossiens 1,15). Et c'est à la lumière du Christ et de sa présence vivante et dynamique que la foi primitive de ses disciples a élaboré un concept, concernant aussi bien un passé qui justement n'est pas marqué par sa présence, qu'un avenir qui trouve finalement tout son sens en Lui et qui devient ainsi non seulement acceptable, mais aussi désirable. Ce n'est pas que le passé soit marqué par une sentence irrémédiable de condamnation, car au contraire il est plutôt estimé comme une *préparation évangélique* positive. Et l'avenir, pour sa part, n'est plus considéré seulement comme porteur d'une espérance grâce à laquelle se trouveraient finalement rachetées toutes les insatisfactions actuelles, mais par-dessus tout comme la réalisation d'une expérience qui est déjà qualitativement définitive et qui doit encore atteindre son stade ultime.

En effet, à cet égard, le christianisme ne se caractérise plus seulement, à la manière du judaïsme, comme l'attente d'une nouvelle création ; il n'est plus centré uniquement sur « le principe espérance »<sup>3</sup>. Son image est plutôt celle de la foi, qui s'entend comme une acceptation de quelque chose de lointain, mais qui s'est déjà produit: foi dans un événement du passé qui constitue déjà le point d'arrivée des époques précédentes, et qui en anticipant l'avenir a déjà initié une « nouvelle création » (cf saint Paul dans 2 Corinthiens 5,17 et Galates 6,15) : c'est la foi dans son Protagoniste toujours vivant qui garantit en permanence cette nouveauté radicale (il n'importe qu'elle ne soit pas toujours clairement prouvée).

Ainsi le Christ apparaît comme une ligne de partage « à l'intérieur du temps », bien illustrée par l'élaboration du calendrier qui prendra effet à partir du VI<sup>e</sup> siècle et qui, il faut toujours s'en souvenir, exprime une conscience typiquement chrétienne.

3. Cf E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Francfort a.M. 1959.

### Les étapes de l'accomplissement.

Notre point de départ à ce propos est le suivant: à quel moment précis l'accomplissement se situe-t-il, c'est-à-dire quand le temps atteint-il sa plénitude ? Chaque texte donne une réponse différente, mettant ainsi en lumière la richesse et la complexité de l'« événement Christ » lui-même.

1. *La naissance de Jésus* est au cœur du texte de l'Épître aux Galates 4,4 : « Quand vint la plénitude du temps (*hote dè èlthen toû chronou*), Dieu envoya son Fils... »<sup>4</sup>. La syntaxe de cette phrase apparaît de telle sorte que, d'une façon surprenante, le membre de phrase principal semble logiquement subordonné au membre de phrase secondaire, comme si Dieu n'avait pu envoyer son Fils avant que le temps n'ait fait mûrir sa plénitude, et donc comme si Dieu dépendait du temps. Il est certain qu'une telle perspective de type hégélien ne pouvait être celle de l'Apôtre. Au contraire, celui-ci a recours en l'occurrence à un artifice de rhétorique, destiné à provoquer chez le lecteur une réaction de rejet, et donc à l'obliger à réfléchir, sans pour autant considérer comme certaine une telle affirmation, qui doit se lire et qui devrait en réalité être formulée dans l'ordre inverse : « Quand Dieu envoya son Fils, la plénitude du temps vint ». Mais comme la phrase se continue en évoquant un objectif spécifique que le Fils avait à mener à bien (« racheter les sujets soumis à la Loi »), cela était directement lié à la mention du Fils, qui aurait dû se trouver en seconde position. Toutefois il n'était pas possible d'écrire: « La plénitude du temps surviendra quand Dieu enverra son Fils », car le concept de plénitude se serait ainsi placé dans une position dominante, alors qu'au contraire il était subordonné à celui de la mission. C'est pourquoi l'exégèse de Luther nous éclaire et nous donne la solution; il explique ceci: « Ce n'est pas le temps qui fait que le Fils a été envoyé, mais c'est au contraire l'envoi du Fils qui a fait la plénitude du temps »<sup>5</sup>

4. Cf R. Penna, « *Quand vient la plénitude du temps* » : *Histoire et rédemption dans le christianisme des origines*, à paraître.

5. Cité par H. Schlier, *L'Épître aux Galates*, Paideia, Brescia, 1965 (orig. en allemand, Göttingen 1949, 1962), p. 202, n. 35. Du reste, c'était déjà en fait la lecture de saint Thomas: « Si l'on dit que le temps est révolu à l'époque du Christ, il faut entendre ceci, non pas comme s'il s'était agi d'une nécessité inéluctable, mais dans le sens d'un don divin » (*Super epist. ad Gal. lectura*, ed. Cai § 200).

Cette affirmation représente l'aboutissement de tout un argumentaire (développé à partir du début du chapitre 3 de *l'Épître aux Galates*), qui élabore une chronologie originale de l'histoire du salut. Celle-ci est construite sur trois moments décisifs. Le point de départ est la promesse ouverte et gratuite faite par Dieu à Abraham d'une descendance, promesse à laquelle le patriarche répond par une foi sans restriction. Ensuite le cours de l'histoire passe par la délivrance de la loi mosaïque sur le Sinaï, qui se trouve néanmoins doublement dévalorisée : d'une part en rappelant son origine, à propos de laquelle il n'est pas clair qu'il s'agisse vraiment d'un don divin (cf 3,19-20), alors que d'autre part il est clair qu'elle est liée aux facteurs négatifs tels que l'impossibilité de la légitimer (3,21), le péché (3,22) et métaphoriquement la pédagogie qui soumet, voire emprisonne ceux qui s'en remettent à elle (3,23-24). Le point d'arrivée, qui referme le cercle de l'argumentaire, est le rétablissement du critère de la foi par l'adhésion à Jésus-Christ ; c'est ainsi que l'on devient vraiment fils d'Abraham et avec lui fils de Dieu (3,26-29). Dans cette troisième étape la phrase du verset 28 est particulièrement forte : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus ni homme ni femme, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus ». Ce rassemblement paradoxal et sans distinction de tous les chrétiens dans « un seul » correspond parfaitement à ce qui est dit au verset 16 à propos de la descendance ou du descendant d'Abraham : l'Écriture « ne dit pas "aux descendants" comme s'il s'agissait de plusieurs, elle n'en désigne qu'un seul "et à ta descendance" ».

Le début du chapitre 4 présente la conclusion de l'ensemble des arguments sous forme d'un excellent abrégé qui reformule ce qui a été dit précédemment en ayant recours à une comparaison. Elle est basée sur l'opposition entre l'âge de l'enfance, fait de soumission et d'irresponsabilité, et l'âge adulte, fait au contraire de liberté et de responsabilité : « Aussi longtemps qu'il est un enfant, l'héritier ne diffère en rien d'un esclave... jusqu'à la date fixée par son père ; nous aussi, durant notre enfance, nous étions asservis aux éléments du monde. Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale » (4,1-4). C'est là pour le moins un parallèle qu'il convient de mettre en évidence : il se rapporte exactement aux données chronologiques de deux périodes de temps successives, qui correspondent à l'attente et à la

réalisation, à l'imperfection et à l'accomplissement, au provisoire et au définitif.

Paul, il est vrai, n'évoque nulle part ailleurs la naissance de Jésus ; il ne pense certainement pas à Bethléem. Son propos est un jugement à caractère fondamental qui concerne très généralement la présence de Jésus dans le monde et son origine divine, comme on peut le voir également dans un autre passage où est confirmée la mission confiée par Dieu à Jésus (cf *Romains* 8,3). Mais cela est suffisant pour interpréter tout l'événement-Jésus, dès son début sur la terre, comme la période de l'accomplissement<sup>6</sup>. Le passage de 1 *Pierre* 1,20 dit la même chose, mais en reculant le début de la préparation de la venue de Jésus bien avant Abraham, jusqu'à la création du monde (cf *Jean* 17,5 ; *Éphésiens* 1,4).

2. *La prédication de Jésus* marque un autre moment de l'accomplissement, comme *Marc* 1,15 le souligne en résumant son annonce en Galilée ; « Le temps est accompli (*péplèrôtai ho kairos*) et le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à l'Évangile ». Il ne s'agit pas ici seulement du *chronos* vu comme un temps externe qui concerne tous les hommes. Il s'agit plutôt d'un *kairos* qui concerne les personnes qui l'écoutent. En fait le texte se rapporte à la relation personnelle entre Jésus, qui annonce l'avènement du règne de Dieu, et ceux à qui il s'adresse.

La signification essentielle du message de Jésus est qu'en lui, par sa parole et ses actes, est présente la souveraineté salvatrice de Dieu. C'est donc sa présence qui inaugure les derniers temps. Mais, ici, l'accomplissement ne consiste pas spécialement en un stade final d'une « périodisation » du temps de type apocalyptique. À proprement parler, au contraire, l'accomplissement n'est pas objectivement la présence historique de Jésus en Galilée, mais subjectivement l'occasion favorable qui se présente à ceux qui le rencontrent. En résumé, la signification du texte ne réside pas tant dans le fait que la venue de Jésus met un terme à une période d'attente constituée par les temps macrohistoriques et par les phases qui l'ont précédé, que dans le fait qu'Il entrouvre pour ceux qui l'écoutent un accomplissement qui concerne leur existence, et donc les phases antérieures de la vie de ceux qui le rencontrent. C'est en ce sens que le *chronos* devient *kairos*, à savoir que le temps de tous devient mon temps !

6. Cf le titre significatif d'un ouvrage célèbre sur la théologie de l'Évangile selon Saint Luc : H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (= Le milieu du temps), Tübingen, 1954.

Quoi qu'il en soit, il faut porter l'attention sur le ministère terrestre de Jésus, qui représente pour l'homme la dernière occasion décisive qui lui est offerte par Dieu pour son salut. Il suffit pour s'en convaincre d'évoquer plusieurs récits évangéliques : on peut penser à Zachée, à la pécheresse pardonnée, à l'aveugle-né etc. On retrouve le même point de vue dans l'épître aux Hébreux qui, bien que très éloignée par le style et la théologie de l'Évangile selon Saint Marc, s'en rapproche néanmoins de façon surprenante en disant justement que « Dieu en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils » (*Hébreux* 1,2). À la vérité, cette Épître ne fait référence à aucune des paroles prononcées par Jésus pendant sa vie sur terre (ni d'ailleurs dans 5,7) ; et les paroles du Psaume 40 mises dans sa bouche dans *Hébreux* 10,5-8 ne sont rien d'autre qu'une interprétation, certes extrêmement intéressante, de la part de l'auteur. Mais le fait même que le texte tout entier s'ouvre sur une opposition entre Lui et les prophètes du passé ne souligne pas seulement la distance qui les sépare l'un de l'autre, mais plus encore le fait que la parole de Jésus est considérée comme la marque de l'ensemble de sa mission historique.

Mais c'est également vers d'autres moments que s'oriente l'intérêt du christianisme primitif pour exprimer la plénitude qui s'est réalisée dans le Christ.

3. *La mort de Jésus* représente peut-être, en effet, le moment suprême de l'accomplissement du temps salvateur. Nous trouvons justement le texte le plus explicite dans *l'Épître aux Hébreux*, qui plus que tout autre texte du Nouveau Testament réfléchit précisément sur la portée salvatrice de cette mort considérée comme un acte sacerdotal du Christ. On peut lire en effet dans *Hébreux* 9,26: « Or c'est maintenant, une fois pour toutes, à la fin des temps, qu'Il (le Christ) s'est manifesté pour abolir le péché par son sacrifice » L'expression grecque qui est employée est courante dans les apocalypses judaïques, comme d'ailleurs le terme selon lequel la venue du Messie mettra fin au péché du monde.

Mais nous sommes ici en face d'une interprétation chrétienne du temps, selon laquelle la rédemption n'est plus à attendre dans l'avenir, car elle s'est déjà réalisée entièrement dans le passé par la croix de Jésus-Christ. Du reste, saint Paul lui-même écrit très clairement que par le sang du Christ « Dieu montre sa justice au temps présent » (*Romains* 3,26: *en tô-i nûn kairo-i*), en qualifiant de « passé », indirectement mais sans équivoque et sans nostalgie, tous

les temps écoulés avant le Christ et sans Lui. Ainsi l'accomplissement n'est plus seulement lié à la parole de Jésus et plus généralement à son ministère, mais plutôt au moment précis et dramatique, et pourtant absolument fécond, de son don sacrificiel et donc de l'effusion très réelle de son sang : on ne s'étonnera donc pas si, ailleurs dans le Nouveau Testament, ce sang est qualifié de « précieux » (1 *Pierre* 1,19; cf 1 *Corinthiens* 6,20; 7,23). Par ce sang en effet s'est joué le salut du monde. C'est là que Dieu a réservé à l'homme une véritable surprise, car « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, Dieu l'a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 *Corinthiens* 2,9, citation d'un texte qui autrement serait resté inconnu). Après cela, *l'Apocalypse* de Jean ne pourra faire moins que de clamer que le sang du Christ est le créateur de l'unité universelle et la base d'une nouvelle possibilité, obtenue par l'immolation de l'Agneau, d'ouvrir les sceaux de l'histoire (cf *Apocalypse* 5,9-10).

L'auteur de *l'Épître aux Hébreux* brode abondamment sur l'accomplissement qui a été confirmé par l'offrande sacrificielle de Jésus, qui se réfère en contrepoint, soit positivement à la personne de Melchisédech (cf chap. 7), soit négativement à la liturgie judaïque du Kippour, jour de l'Expiation. Accessoirement, la comparaison est également faite avec Moïse (cf 3,1-6) et enfin avec Abel (cf. 12,24). Mais tout ceci n'était qu'« une copie, une ombre » (*Hébreux* 8,5) de ce qui devait arriver et s'accomplir en Jésus.

Un point de vue analogue, mais plus indirect, se retrouve dans *l'Évangile selon saint Matthieu*, qui emploie trois fois ce qui est considéré comme la « formule d'accomplissement », caractéristique de son style (une douzaine de fois), dans le contexte de la passion. En effet son commentaire personnel, « Tout ceci est advenu pour que s'accomplissent les Écritures des prophètes » (*Matthieu* 26,56; cf 26,54; 27,9) concerne aussi plusieurs épisodes liés à la passion de Jésus : son arrestation à Gethsémani et la trahison de Judas.

4. *La résurrection de Jésus* est un autre moment décisif par lequel, dans la conscience chrétienne, commence la plénitude du temps. Bien qu'étant essentiellement complémentaire de la mort sur la croix, la résurrection de Jésus marque un nouveau et véritable début dans l'histoire du christianisme <sup>7</sup>

7. Cf M. Deneken, *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*, Éd. du Cerf, Paris 1997.

Abstraction faite du vocabulaire spécifique de l'accomplissement, cette idée peut être retrouvée dans de nombreux textes différents les uns des autres, et en apparence secondaires. Tels sembleraient *Matthieu 27, 51-52* (à la mort de Jésus, «les tombeaux s'ouvrirent et de nombreux corps de saints trépassés ressuscitèrent; ils sortirent des tombeaux après sa résurrection, entrèrent dans la Ville sainte et se firent voir à bien des gens») et *l'Épître aux Romains 1,4* («Etabli Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts»). Nous devons observer que l'une et l'autre, bien qu'en termes différents, mettent en lumière le fait que la résurrection de Jésus n'est pas un événement isolé (comme par exemple la résurrection de Lazare), mais simplement une «primeur» (1 *Corinthiens 15,20*; cf *Actes des Apôtres 3,15*: «prince de la vie»; 26,23: «ressuscité le premier d'entre les morts»). En effet, de par sa nature, elle se doit d'être suivie et complétée par une résurrection générale: c'est donc en ce sens un événement eschatologique qui se situe nécessairement dans la phase finale. Elle est donc bien un signe initial des derniers temps.

De plus, il est dit que par sa résurrection, Jésus n'expérimente pas seulement un passage de la mort à la vie, mais est élevé par Dieu lui-même à sa droite: et Dieu, en effet, dans la mesure où l'homme est placé sur un pied d'égalité salvateur avec lui, lui donne son propre Esprit Saint (cf. *Actes des Apôtres 2,33*).

Mais l'idée de plénitude apparaît très clairement dans un passage paulinien tel que *Éphésiens 1,10*, qui traite de la révélation du «mystère de sa (de Dieu) volonté», déjà préétabli dans le Christ. D'après le contexte, cette révélation est en rapport avec la résurrection de Jésus, à propos de laquelle il est mentionné peu avant qu'il est mort pour la rémission des péchés. Cependant le texte grec du verset 10a (*eis oikonomian tou pleromatos ton kairon*) se prête à plusieurs traductions différentes, qui se rejoignent mais traduisent des sémantiques variées à propos du rapport entre le Christ et le temps. Le mystère aurait été conçu par Dieu, dans sa bienveillance, «pour le réaliser dans la plénitude des temps»: ici, cette plénitude des temps s'entend au sens ponctuel, comme un moment où justement, à travers le Christ (mort et ressuscité), les temps qui l'ont précédé ont atteint leur accomplissement. Mais une autre traduction du texte est possible: «pour administrer la plénitude des temps». Il faut faire deux remarques sur cette interprétation. La première est que la plénitude des temps, ou bien a un caractère de

continuité dans la durée et comprend l'ensemble des *kairoi* (à noter qu'ici on ne parle pas de *chronos* comme dans *Galates 4,4*), c'est-à-dire des temps nécessaires au salut qui s'écouleront entre la résurrection du Christ et sa venue finale, ou bien possède un caractère ponctuel mais qui marque le début d'une nouvelle période salvatrice dont le Christ est placé comme responsable initial. La seconde remarque, par conséquent, est que l'oikonomia ne se traduit pas par «réalisation- distribution», mais au sens littéral par «administration, conduite, guide, gouvernement». Ce qui signifie alors que le Ressuscité a été placé à la tête de l'univers pour récapituler en lui toutes choses, qu'elles soient du ciel ou de la terre.

5. *L'effusion de l'Esprit*, elle aussi, est liée à la plénitude eschatologique. On peut surtout le lire, à l'évidence, dans les paroles de Pierre à la Pentecôte, selon le texte du chapitre 2 des *Actes des Apôtres*. Dans ce texte l'apôtre, pour expliquer ce qui venait de se produire, à savoir que tous ceux qui étaient présents dans le cénacle, «furent remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler en d'autres langues» (v.4), cite un passage du prophète Joël dans l'Ancien Testament. Mais il y apporte un développement particulièrement significatif. En effet, au texte prophétique (qui s'exprime ainsi «Après cela je répandrai mon Esprit sur toute chair» = *Joël 3,1*) s'ajoutent des paroles qui en orientent le sens de façon décisive vers ce qui vient d'arriver: «Il se fera dans les derniers jours, dit le Seigneur, que je répandrai de mon Esprit sur toute chair» (*Actes des Apôtres 2,17*). On remarquera ensuite que le prophète annonçait à l'avance une diffusion de portée universelle et sans distinction entre hommes et femmes, jeunes et vieux, esclaves des deux sexes.

Ainsi, comme on peut le voir, Pierre (et comme lui Luc, auteur de cet évangile) interprète l'événement de la Pentecôte comme un signe de l'avènement des derniers temps. De cette manière il applique à son expérience personnelle de l'effusion de l'Esprit un thème propre aux prophètes de l'exil et post-exiliques. En effet ce thème est attesté non seulement par Joël, mais aussi par Ézéchiel: «Je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un Esprit nouveau» (*Ezéchiel 36,26*; cf aussi chez le même prophète la vision célèbre des ossements desséchés, réanimés par un puissant Esprit de vie: *Ezéchiel 37*) et par le Deutéro-Isaïe: «Je répandrai

8. Pour d'autres développements, cf R. Penna, *Lettre aux Éphésiens, «Écrits des Origines Chrétiennes»* 10, Dehoniane, Bologne, 1988, pp. 95-101.

mon Esprit sur ta race et ma bénédiction sur tes descendants » (*Isaïe* 44,3). Mais le récit de Luc relie cette prophétie eschatologique à une relecture de l'ancienne théophanie du Sinaï où, selon les traditions juives extrabibliques, (attestées par Philon d'Alexandrie et par quelques *midrashim* rabbiniques) Dieu, non seulement s'exprime par les flammes, mais disperse ses paroles dans toutes les langues parlées par les peuples de la terre, afin que chacun d'eux puisse les entendre et décider de manière responsable s'il les accepte ou non. On peut donc lire entre les lignes de Luc que l'Esprit de la Pentecôte équivaut à la théophanie ultime et décisive, qui offre aux hommes la possibilité d'accueillir ou de ne pas accueillir l'évangile du Christ mort et ressuscité pour leur salut (*cf Actes des Apôtres* 4,12: « Car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom... »).

C'est pourquoi il faut reconnaître que l'Esprit de la Pentecôte selon Luc n'est pas tant compris comme une nouvelle loi pour les cœurs, c'est-à-dire comme un nouveau principe de vie intérieure, qu'une impulsion externe et une force pour le témoignage (*cf Actes des Apôtres* 1,8 : « Vous allez recevoir une force, celle de l'Esprit Saint, qui descendra sur vous; vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre »). Ainsi l'Esprit, loin de se réduire à une nouvelle dimension anthropologique, maintient entièrement ici son altérité de réalité divine et puissante, qui dynamise ceux qui en bénéficient (*cf Actes des Apôtres* 4,31: « Quand ils eurent fini de prier, l'endroit où ils se trouvaient réunis trembla, et tous furent alors remplis du Saint Esprit et se mirent à annoncer la parole de Dieu avec assurance. »). C'est pourquoi la dimension eschatologique de l'événement réside non seulement dans le don de l'Esprit en tant que tel, mais surtout dans l'annonce solennelle que désormais il l'a rendue possible et qu'il est essentiel pour la vie de ceux qui écoutaient.

6. À ce moment alors, *c'est toute l'existence chrétienne qui accomplit les antiques espérances*. Saint Paul l'exprime bien quand il écrit: « Cela...a été écrit pour notre instruction à nous qui touchons à la fin des temps » (1 *Corinthiens* 10,11b). Dans le même passage, l'Apôtre parle des épreuves subies par le peuple d'Israël pendant sa marche dans le désert aux temps de l'exode d'Égypte. Et il précise : « Cela leur arrivait pour servir d'exemple » (1 *Corinthiens* 10,11a : *tupikōs*). Mais en dépit de ce dernier terme grec, ce qu'il faut comprendre ici est moins une relecture typologique des événements anciens que l'affirmation selon laquelle

maintenant, dans l'Église et dans la vie des chrétiens, s'accomplit l'intentionnalité sous-jacente à l'admonestation liée à l'expérience de l'infidélité d'Israël dans le désert; c'est-à-dire: veillez à ce que cela ne vous arrive pas aussi <sup>9</sup>. Mais en même temps, il est clair que la vie chrétienne est considérée comme l'achèvement que visaient les Écritures.

Pour approfondir notre réflexion sur ce point, nous pouvons mettre en lumière un parallèle intéressant entre l'accomplissement des Écritures par le Christ (*cf la formulation déjà prépaulinienne que l'on trouve dans 1 Corinthiens* 15,3-5: « Il est mort pour nos péchés, selon les Écritures ...Il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures »), et d'autre part leur accomplissement dans la vie chrétienne que nous évoquons ici. À savoir: la « fin des temps » ne survient pas objectivement dans le seul Christ, c'est-à-dire hors de nous-mêmes, mais aussi dans notre existence chrétienne elle-même, dans notre expérience subjective de foi et d'amour. Par conséquent c'est le chrétien lui-même qui prend part à l'accomplissement, et qui y est personnellement impliqué. Alors la plénitude du temps n'est pas considérée simplement comme un événement externe (qui se réalise, comme nous l'avons vu, par la naissance de Jésus, par sa prédication, par sa mort, par sa résurrection et par la diffusion de l'Esprit) mais est également vue en particulier par un événement qui touche à la vie de chaque chrétien.

À dire vrai on ne donnerait aucun terme au temps si n'était pas intervenu l'événement-Christ. Le fait christologique est donc absolument déterminant, il est fondamental, il en constitue le tournant. C'est dans le Christ que se produit un changement d'ère. Mais le chrétien doit prendre conscience du fait que ce tournant ne concerne pas les autres ; elle le concerne personnellement. Tout cela est advenu pour qu'il sache vivre désormais, par la grâce, à la fin des temps, car un autre temps qui ne serait pas marqué par le Christ n'est pas possible pour lui.

7. Le Quatrième Évangile dit clairement que *par son adhésion au Christ, les événements eschatologiques de la résurrection et du Jugement se sont déjà accomplis*. Répétons ici l'extraordinaire affirmation de Jean : « Celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle et ne vient pas en jugement, mais il est (déjà) passé de la mort à la vie. En vérité, en vérité, je vous le dis,

9. Cf G. Barbaglio, *La première Épître aux Corinthiens*, «Écrits des Origines Chrétiennes» 16 (= 7), Dehoniane, Bologne, 1996, pp. 477-478.

l'heure vient – et c'est maintenant – (*erchetai hôra kai nyn estin*), où les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront » (*Jean* 5,24-25).

Pour parler clairement: la résurrection eschatologique des morts (qui selon la tradition juive et pré-chrétienne est réservée au futur), est déjà arrivée aujourd'hui. Jésus le rappellera dans l'épisode de la résurrection de Lazare quand, face à la foi traditionnelle exprimée par sa sœur Marie «Je sais qu'il ressuscitera au dernier jour», il oppose une nouvelle vision : «Je suis la résurrection et la vie ; qui croit en moi, même s'il meurt, vivra ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais» (*Jean* 11,24-26).

Le concept ci-dessus de Jean, décisif et original, est celui de la « vie éternelle », auquel est relié celui de la «résurrection ». Ces concepts se rejoignent pour esquisser ensemble et en termes inédits le *novum* du chrétien. Il a déjà surmonté aussi bien la mort que le jugement. En effet, il a déjà expérimenté une transition, une transition, une *métabase* (cf. le parfait grec *metabébèken*, du verbe *metabainô*), qui l'a fait passer de la dimension précaire et mortelle de ses limites et de son péché à une autre dimension qualitativement opposée, stable et définitive, marquée du sceau de l'accueil de la parole rédemptrice de Jésus. C'est par Lui, en effet, qu'a déjà commencé maintenant pour l'avenir de l'histoire l'eschaton, c'est-à-dire ce qui est *ultime*, ce qui ne passe pas mais qui est destiné à durer éternellement comme la plénitude de son union avec Dieu.

À ce propos, l'élément discriminant, celui qui rend possible une métabase de ce genre, n'est autre que l'adhésion de la foi en Jésus-Christ comme l'indiscutable élément révélateur du Père céleste. C'est précisément la foi, au sens d'une confiance en Lui, (cf le terme *πιστευειν εις* : « croire en » souvent employé par Jean, au sens de « placer sa confiance en », ce qui représente une adhésion personnelle à celui qui est en personne « le chemin, la vérité et la vie » (*Jean* 14,6). L'engagement du chrétien ne consiste qu'à faire en sorte que cette adhésion personnelle soit et demeure irrévocable : « Si vous demeurez dans ma parole, vous serez vraiment mes disciples : vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera » (*Jean* 8,31).

L'idée d'une anticipation dans l'histoire de l'événement final est également partagée par saint Paul quand il écrit : « Le langage de la croix est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu» (1 *Corinthiens*, 1,18).

Nous avons ici ce qui a été défini comme « la fonction eschatologico-critique » de la prédication de la croix de Jésus, en ce sens que l'annonce de l'évangile devient le lieu de séparation des esprits, telle qu'en face d'elle se décide dès maintenant la perte ou le salut de ceux qui l'écoutent.

### Conclusion.

Ainsi le chrétien vit au temps présent avec une attitude totalement originale. Il dispose d'une clé d'interprétation qui, en le faisant surmonter la sujétion du temps ou, pire, la sensation d'en être irrémédiablement enfermé<sup>10</sup>, lui permet de la juger de plus haut et donc de la dominer avec une liberté intérieure inédite. Cette clé, qui constitue également son point d'observation privilégié, n'est autre que la foi dans le Christ. Le chrétien dispose de sa propre « ». Il sait que le temps a atteint son terme dans le Christ, au moins en ce sens qu'il est parvenu à son sommet, qu'il a touché sa cime. Avant cela, tout n'est que tension et préparation. Et ce qui vient ensuite de Lui n'est que dérivation, conséquence, un domaine illuminé par Sa lumière.

Si un achèvement futur est encore attendu, il présente une connotation doublement positive : d'une part, il permet au chrétien de ne pas s'attarder paresseusement sur le chemin qu'il parcourt, mais le pousse vers une rencontre ultérieure avec son Seigneur; d'autre part, néanmoins, il lui assure que l'avenir ne pourra constituer un *novum* absolu, mais n'est que l'émergence d'un courant irrépressible qui a eu son début dans le Christ et dans lequel son disciple est désormais immergé pour son salut, en sachant qu'il peut féconder et attirer à lui tout homme de bonne volonté.

Traduit de l'italien par Yves Ledoux.

Romano Penna, professeur de Nouveau Testament à l'Université pontificale du Latran. Dernière publication sur la christologie néotestamentaire, *I ritratti originali di Gesù il Cristo (Les figures authentiques de Jésus-Christ)*, ed. San Paolo.

10. Voir le concept de «terreur de l'histoire» élaboré par M. Eliade dans son célèbre essai sur *Le mythe de l'éternel retour. A contrario* souvenons-nous de la constatation libératrice de saint Augustin : *Circuli illi explosi sunt* (dans le sens que les liens du temps, qui nous enserraient comme des fers, ont été finalement brisés) !

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

*Communio*, n° XXV, 1- janvier-février 2000

**ALLEMAND: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 0**

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

**AMÉRICAIN : International Catholic Review *Communio***

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

**BRÉSILIEN: Revista Internacional catolica de cultura *Communio*** Responsable: Estevao Betfencourt, *Communio*, Rua Benjamin-Constant, 23, C.P. 1362, 20001, Rio de Janeiro.

**CROATE: Svesci *Communio***

Responsable: Zvonimir Herman, *Communia*, Langova, 18, HR 41430, Samobor.

**ESPAGNOL: Revista catolica internacional *Communio***

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

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

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

**HONGROIS: NemzetkSzi katolikus Folyoirat *Communio***

Responsable : Bolberitz Pal, *Communia*, Alapitvany, Papnavelde, 7, 1053, Budapest.

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

Responsable : Elio, Guerriero, *Communio*, via Gioberti, 7,1-20123, Milan°.

**NÉERLANDAIS: Internationaal katholiek Tijdschrift *Communio*** Responsable pour les Pays-Bas: Jan Ambaum, *Communio*, Heijendahl- laan, 82, Kerkrade, NL 6464.

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

**POLONAIS : Miedzynarodowy przeglad theologiczny *Communio***

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

**PORTUGAIS: Revista internacional catolica *Communio***

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

**SLOVÈNE : *Communio kristjanova obzorja***

Responsable: TomaIPodobnik, *Communio*, Zrinjskega 13, 61000, Ljubljana.

**TCHÈQUE: *Communio***

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

**UKRAINIEN : *Communio***

Responsable : Laszlo Puskàs, zakarpatska 18, Uzhorod.

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

Ugo VANNI

## *L'Apocalypse* est-elle millénariste ?

### **Polyvalence du millénarisme.**

Pour donner une réponse à cette question prégnante, il faut préciser la valeur du terme « millénarisme ». La définition que nous en donne M. Simonetti est l'une des plus claires : « Selon cette croyance... avant le jugement dernier et la fin du monde, il y aura une première résurrection des seuls justes qui jouiront pendant un millénaire, avec le Christ, d'un bonheur et d'une grande abondance de tous biens dans la Jérusalem céleste descendue sur la terre »<sup>1</sup>. Cette période de bonheur terrestre autour du Christ peut être entendue au sens littéral une durée de mille ans et alors on a le millénarisme au sens absolu du terme ; elle peut être aussi entendue dans le sens plus global d'une période de paix et de justice, toujours antérieure à la conclusion finale, mais sans qu'elle comporte nécessairement la présence visible du Christ ressuscité et des siens ni un type de bien-être matériel absolu : il s'agit alors du millénarisme mitigé.

Du fait qu'à l'exception de ses tout premiers représentants comme les ébionites et Cérinthe<sup>2</sup>, le millénarisme s'est inspiré

1. M. Simonetti, « Millenarismo », *Dictionnaire patristique et d'antiquité chrétienne*, vol. II, Marietti, Casale Monferrato, 1983, col. 2248.

2. Les ébionites remontent à la fin du premier siècle. Leurs attentes millénaristes dérivent de celles du judaïsme tardif. De même Cérinthe aurait élaboré ses conceptions à partir de sources judéo-chrétiennes. Cf A. Gelin, « Millénarisme », *Dictionnaire de la Bible*. Supt.

constamment de *l'Apocalypse*, et en particulier d'*Apocalypse* 20,1-10, c'est de ce passage discuté surtout que nous nous occuperons. À la lumière des résultats, nous pourrions interpréter les réalités sous-jacentes au millénarisme, réalités qui sont hautement significatives également pour les chrétiens d'aujourd'hui. Répondant à la question de laquelle nous sommes partis, nous verrons en quel sens l'*Apocalypse* est millénariste.

### Les antécédents d'*Apocalypse* 20,1-10.

Le livre de l'*Apocalypse*, qui n'est pas né de rien, reprend et élabore un matériel antérieur se référant en particulier à l'Ancien Testament. Remarque valable aussi à propos du «millennium» d'*Apocalypse* 20,1-10. Et il vaut la peine de jeter un regard, même sommaire, sur sa genèse. On en parle, même si c'est de manière un peu vague, dans les chapitres 37 et 38 du livre d'Ézéchiel, un texte qui sera ensuite repris explicitement dans notre passage, en l'occurrence au verset 8. Le «millénarisme» est le royaume messianique. Et notre passage se fait l'écho de l'opinion d'Éliézer G. Hirkán (aux alentours de 90 av. J.-C.) qui, reprenant vraisemblablement des données traditionnelles, parle d'une durée de 1 000 ans. Il est vrai que les chiffres de la durée du règne messianique oscillent: ils vont d'un minimum de 40 années à un maximum de 365 000, passant – ce sont les chiffres les plus courants – par 400, 2 000, 7 000 années. On a tenté de classer les chiffres proposés sur la base de trois critères. La durée de la période messianique est dérivée des spéculations sur les semaines de la création du monde (2 000 ans avant la Torah, 2 000 ans pour les jours du Messie, 1 000 ans pour le sabbat du monde), de la tentative d'établir un parallèle avec la première libération d'Égypte (les 40 ans de Rabbi Aqiba, les 400 ans d'Éliézer G. Jose et du 4<sup>e</sup> livre d'*Esdras* 7,28) et de l'interprétation de différents passages scripturaires (par exemple, d'*Isaïe* 63,40 sont dérivés les 365 ans qui, mis en relation avec le *Psaume* 90,4 se dilatent jusqu'à atteindre 365 000 ans <sup>3</sup>).

3. H. L. Strack-P. Billebeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Commentaire du Nouveau Testament à partir du Talmud et des Midrash), C. H. Beck, Munich, 1961, vol. 3, pp. 826-827.

Le temps messianique n'est pas le dernier. Quelle que soit sa durée et quelles que soient ses caractéristiques, il prépare «le monde qui doit venir», de durée éternelle.

### ***Apocalypse* 20,1-10 et son interprétation de fond, symbolique ou réaliste.**

Le groupe sémantique « roi – règne /royaume – régner » a dans *l'Apocalypse* une signification particulière: il ne se réfère pas normalement à un royaume déjà réalisé mais à un royaume en devenir qui sera instauré graduellement dans le cours de l'histoire <sup>4</sup>. L'artisan fondamental de ce développement est le Christ lui-même qui, d'une part, travaille à supprimer tous les éléments contraires au royaume qui, sous la pression des forces démoniaques, se sont formés au cours de l'histoire pour former le «système terrestre» et, d'autre part, oeuvre à accroître la puissance du bien qui atteindra son sommet dans le parachèvement du royaume que sera la Jérusalem nouvelle. Le Christ, dans cette entreprise qui l'implique dans l'histoire des hommes, n'agit pas seul: il appelle les chrétiens à coopérer activement avec lui, faisant d'eux un «royaume» et des «prêtres» (*Apocalypse* 1,5). Dans le développement du royaume réalisé par le Christ et par les chrétiens, de sa phase présente à sa conclusion eschatologique, le passage que constitue *Apocalypse* 20,1-10 acquiert un relief particulier. Son importance transparait à travers l'histoire de l'exégèse et l'abondante bibliographie qui le concerne. Malgré l'effort énorme accompli par la recherche, on n'est pas encore parvenu à une interprétation partagée par tous. Deux lignes interprétatives <sup>5</sup> se sont entrelacées au cours de l'histoire de l'exégèse: l'une réaliste, l'autre symbolique.

Le royaume dont parle *Apocalypse* 20,1-10 a été interprété comme une période historique réelle, déterminable dans l'espace et

4. Voir U. Vanni, «La promotion du royaume comme responsabilité sacerdotale des chrétiens selon *l'Apocalypse* et la *Première Lettre de Pierre*», in *Gregorianum* 68 (1987), pp. 9-55; «Royaume "non-de ce monde" mais "royaume du monde"» «Le royaume du Christ du quatrième Évangile à *l'Apocalypse*», in *L'Apocalypse: herméneutique, exégèse, théologie*, Bologne, 1991, pp. 279-304.

6. Voir U. Vanni, «Le millénarisme: paramètres pour un discernement chrétien à la lumière de *l'Apocalypse*» in *Religioni e Sette*, vol. 1, 1991, pp. 110-147.

le temps, qui précède la conclusion finale. Cette interprétation commence avec saint Justin et prévaut jusqu'à Origène. Nous la retrouvons aussi dans les premiers écrits de saint Augustin. Elle a été reprise récemment par ceux qu'on appelle les «fondamentalistes». Une interprétation réaliste liée de manière assez lâche à une période chronologique, celle dite du «millénarisme mitigé», s'est ensuite considérablement diffusée, spécialement dans les milieux de l'exégèse protestante. La motivation de fond de toutes les interprétations de type réaliste tient au fait que le texte semble indiquer une succession chronologique qui enchaînerait précisément la période des « mille ans », le « temps bref » de Satan et la conclusion finale.

À côté de la ligne réaliste s'est développé, sous l'impulsion d'Origène, de Tyconius et du saint Augustin de la maturité, un autre type d'exégèse qui a été appelé symbolique, spirituel, présent, ecclésiastique. Le fondement de cette interprétation réside dans le fait que ni la durée du royaume ni sa connexion avec les événements conclusifs de l'histoire n'apparaissent déterminables. La ligne symbolique a été heureusement résumée dans l'expression de saint Augustin : « L'Église est désormais le royaume du Christ comme elle est aussi le royaume de Dieu (*Cité de Dieu*, 20-9) ». Le royaume dont parle *Apocalypse* 20,1-10 est coextensif à l'histoire, il n'est pas lié à des événements particuliers. Face à ces deux types d'interprétation, on peut se demander lequel rend davantage justice à l'ensemble des éléments littéraires et symboliques que le texte comporte, et du coup quel message de fond apporte ce texte au sujet du royaume.

### Le profil littéraire d'*Apocalypse* 20,1-10.

Le passage présente, par son profil littéraire, quelques aspects caractéristiques qui constituent une première orientation pour son interprétation. Le premier et le plus significatif est donné par trois interruptions du fil narratif. L'auteur, adressant son message à une assemblée liturgique où il sera proclamé solennellement par un lecteur (cf *Apocalypse* 1,3), suspend la narration pour expliquer, en se tournant directement vers les auditeurs, comment il doit être interprété. Cela se produit en 20,2-3b.5b-6.

Autre phénomène littéraire intéressant : en 7 versets nous trouvons 6 occurrences de l'expression « mille ans » (20,2.3.4.5.6.7).

Une telle récurrence, à ce point martelée, suggère, d'après le style de l'auteur de *l'Apocalypse*, que les « mille ans » constituent un point de référence essentiel pour l'interprétation du passage.

En troisième lieu, on oppose à « mille ans » un « temps bref » (20,3b). À l'un et l'autre s'oppose à son tour une troisième indication temporelle qui les dépasse toutes les deux : nous la trouvons dans l'expression « jour et nuit pour les siècles des siècles » par laquelle d'ailleurs le passage se conclut (20,10). Il faut noter enfin comment toute l'articulation littéraire du passage, tel qu'il apparaît dans sa séquence narrative, s'oriente vers une conclusion : la disparition de Satan du champ de l'histoire humaine, après qu'ont déjà disparu tant la première que la seconde des « bêtes » (*Apocalypse* 20,10). En gardant présent à l'esprit cette première approche littéraire, examinons notre passage de plus près.

### La descente de l'ange et la neutralisation de Satan *Apocalypse* 20,1-3.

Notre texte commence de manière particulièrement solennelle <sup>6</sup> :

20,1 Et je vis un ange qui descendait du ciel  
et il avait la clef de l'abîme  
et une grande chaîne dans sa main.  
2 Et il enchaîna le dragon

*(qui est) le serpent du commencement,  
qui est le diable et Satan-*

3 et il le lia pour mille ans  
et il le jeta dans l'abîme  
et il ferma avec la clef et mit le sceau dessus,  
pour qu'il n'égaré plus les nations  
jusqu'à ce que soient accomplis les mille ans

*Après cela il devra être délié  
Pour un temps bref*

6. Dans la graphie du texte, nous séparerons et nous mettrons en italique le texte des trois interruptions du fil narratif ; nous mettrons en gras le « motif littéraire » récurrent des mille ans.

L'ange, avec les caractéristiques qu'il présente – en lien avec le ciel duquel il descend, doté d'un pouvoir décisif sur les puissances démoniaques –, est une expression de la force messianique du Christ. Il engage avec succès sa puissance contre le « dragon », qui constitue la figure téatologique du démoniaque inscrit dans les structures humaines ou opérant dans l'histoire que nous trouvons présentée en détail en *Apocalypse* 12,2<sup>7</sup>

Nous trouvons ici la première des interruptions notées ci-dessus – elle commence avec «le serpent du commencement» : l'auteur s'adresse directement à son auditoire afin qu'il interprète adéquatement le « dragon », présent et actif dans son histoire. Celui-ci, quelle que soit la forme qu'il assume concrètement une fois insinué dans les structures humaines, correspond toujours à la figure négative que nous trouvons dans l'Ancien Testament: «le serpent du commencement » de *Genèse* 3.

La parenthèse explicative fermée, la narration se poursuit: au dragon est retirée toute possibilité d'action. L'ange le relègue en effet dans l'abîme, son domaine propre, et – il convient particulièrement de le relever – un sceau est apposé sur l'ouverture, ce qui renvoie aux traits typiques de la victoire du Christ. Complètement séparé du domaine des hommes, le dragon ne sera plus en mesure de les égarer comme il l'avait fait sous la forme du « serpent antique » qui apparaîtrait en *Genèse* 3. Tout ceci se réalisera pendant « mille ans ».

L'expression reviendra quatre autres fois. Mais à ce moment déjà, l'auditoire se sent amené à la décoder pour en comprendre adéquatement le contexte. On se demande en premier lieu si les «mille ans » doivent être pris au sens réaliste d'une durée chronologique ou bien en un sens symbolique encore à préciser. Le contexte immédiat pousse de manière décisive vers une signification symbolique du fait de la surcharge de symboles qu'il comporte (la clef, la chaîne, l'abîme, la «ligature», l'ouverture, le sceau apposé dessus). De plus, les chiffres de l'Apocalypse ont normalement une valeur symbolique, au point de constituer une catégorie à part. En outre, à ce stade du livre, on peut noter que le chiffre de mille a justement déjà été utilisé avec une signification symbolique dans la composition des 144 000 tant de 7,4-8 que de 14,1, quelle que soit par ailleurs la valeur à attribuer au chiffre 144 000 qui en résulte. Si «mille ans »

7. Cf pour l'interprétation exégétique U. Vanni, *L'Apocalisse...*, pp. 241-244.

constitue une expression symbolique et non pas réaliste, quelle signification lui attribuer?

Pour le préciser, interrogeons avant tout l'Ancien Testament qui constitue une source capitale de *l'Apocalypse*.

Le *Psaume* 90 nous donne une indication particulièrement intéressante. Nous trouvons au verset 4 une mention explicite des «mille ans » qui sont interprétés comme un temps transcendant, référé à Dieu, opposé au temps de l'homme : « mille ans devant tes yeux (sont) comme le jour d'hier quand il est passé » (*Psaume* 90,4). Ce verset du Psaume est repris librement dans la *Seconde Lettre de saint Pierre* :

«puisqu'un seul jour devant le Seigneur  
comme mille ans  
et mille ans  
comme un seul jour » (2 *Pierre* 3,8).

« *Mille ans* devant le Seigneur » indique ici aussi un temps divin, qui cependant ne se situe pas à un niveau de pure transcendance mais qui se rapporte à l'action de Dieu, dans l'histoire de l'homme: c'est précisément dans le domaine de cette histoire que Dieu, en appliquant le temps qui lui est propre, ses « mille ans », guide les événements vers l'échéance de la parousie, à laquelle se réfère le contexte de la *Seconde Lettre de Pierre*.

Une seconde ligne d'interprétation peut être tirée de la littérature juive et rabbinique. À travers la diversité des chiffres proposés que nous avons vus plus haut, on remarque une référence constante à un règne exercé par le Messie et destiné à préparer le règne définitif. La valeur symbolique du chiffre « mille », dans le sens d'un rapport à Dieu et au Messie, commence à émerger dans l'apocalyptique juive contemporaine de *l'Apocalypse*.

En mettant ensemble les deux lignes d'interprétation, on aboutit au résultat suivant: les «mille ans » se réfèrent à une présence de l'action de Dieu dans l'histoire, action qui se situe dans notre temps, mais qui conserve les caractéristiques de la transcendance de Dieu, incommensurable aux dimensions humaines. Les allusions de la littérature rabbinique juive au Messie font penser au Christ. En 20,4, les « mille ans » constituent le temps imparti au règne du Christ et des siens. Puisqu'il ne s'agit pas d'un royaume possédé mais d'un royaume à instaurer, il s'ensuit que l'expression « mille ans » se rapporte au devenir du règne du Christ et l'exprime.

Nous pouvons synthétiser en disant que « mille », en tant que chiffre, possède un rapport spécial à Dieu et indique la présence active et continue de celui-ci dans l'histoire, présence qui ensuite se précise avec l'engagement du Christ à promouvoir le royaume. Une durée réaliste, exprimée en termes humains, est catégoriquement exclue. L'insistance sur la neutralisation des forces démoniaques pour une durée de « mille ans » indique aux auditeurs la présence active et continue de Dieu et du Christ dans l'histoire, une présence qui est de soi absolue et totalisante, capable de réduire l'adversaire à l'impuissance.

Tout ce que nous venons de voir est confirmé par une expression antithétique qui se réfère aux forces démoniaques opérant dans l'histoire et qui est mise en relief par la deuxième interruption du fil narratif, celle qui a lieu en 20,3b. Il y est dit qu'après les mille ans « il est nécessaire », autrement dit qu'il entre dans le projet de Dieu, que la situation d'impuissance à laquelle est réduit le dragon soit suspendue et qu'il soit « délié » de la chaîne qui l'entrave et du lieu dans lequel il est relégué pour entrer en contact avec les hommes. Tout ceci se réalisera « pour un temps bref » : opposée à « mille ans », l'expression « temps bref » devra être interprétée comme elle sur le même plan symbolique.

Quelle en est sa signification précise

Nous retrouvons l'expression « temps bref » en 6,11, dans la réponse donnée d'en haut à l'impatience des martyrs qui se demandent pourquoi Dieu semble tant tarder à mettre fin au cours de l'histoire. Il leur est dit de « se reposer encore pour un temps bref, jusqu' à ce que le nombre de leurs compagnons de service soit atteint... eux qui auront été tués comme eux » (6,11). Le « temps bref » désigne le temps qui court entre le moment de la prière des martyrs et la conclusion de l'histoire du salut. Sa durée n'est pas précisée: c'est le temps pendant lequel le mal continuera d'agir en tuant d'autres chrétiens; il est qualifié de « petit », bref, quasiment insignifiant en face de la majesté du plan de Dieu.

Une expression équivalente, légèrement différente d'après le style de *l'Apocalypse*, revient en 12,12: le dragon, à l'oeuvre sur la terre, déchaîne sa fureur parce qu'il sait qu'il n' a à sa disposition

8. C'est la valeur qu'a dans *l'Apocalypse* le terme « il est nécessaire » dans ses 8 occurrences. Il ne s'agit pas d'un déterminisme entendu au sens philosophique, mais cette « logique » ne peut jamais être considérée comme aléatoire ou optionnelle.

que « peu de temps », un temps sans consistance, nous pourrions dire. Le pouvoir du dragon, en face de celui du Christ qui, dans le contexte, est illimité, est qualitativement précaire. C'est ce que nous retrouvons dans notre texte. Le « temps bref », opposé à « mille ans », n'indique pas tant la durée que la faiblesse et l'étroitesse dévolues à la présence des forces démoniaques agissant dans l'histoire des hommes pour la déranger.

Apparaît ainsi un cadre d'ensemble: l'histoire du salut aura une durée réelle qui reste chronologiquement imprécise. Au sein de cette période, il y aura, présente et active, la force victorieuse de Dieu et du Christ ressuscité, appelée « mille ans » ; il y aura aussi en activité une force démoniaque, arrogante et apparemment toute-puissante, mais en réalité faible et de peu de poids comparée à celle du Christ, force appelée « temps bref ».

Du fait que les deux expressions chronologiques « mille ans » et « temps bref » sont seulement de type qualitatif, sans rapport avec une durée réelle, leur succession sera aussi de nature symbolique et qualitative, et par conséquent il ne saurait être question de comput ni de période historique à leur assigner. Le passage du « temps bref » aux « mille ans » ne signifie donc pas une succession chronologique mais, comme symbole, la coexistence de deux forces inégales et hétérogènes : la présence du Christ et celle du démon dans la même durée historique sont radicalement distinctes, elles ne peuvent être mélangées et il règne entre elles un antagonisme absolu. La présence du Christ, qui tend à promouvoir le royaume, tend à éliminer la présence de l'adversaire démoniaque, et vice versa. Mais l'issue de la confrontation est déjà décidée en faveur du Christ, et de beaucoup, justement sur la base du déséquilibre écrasant qui existe entre les « mille ans » et le « temps bref ».

### **Le « règne » des martyrs et la « première résurrection » : *Apocalypse* 20,4-6.**

20,4            Et je vis des trônes  
                   et (des personnages) s'assirent dessus  
                   et il leur fut donné (le pouvoir de) jugement  
                   et (je vis) les personnes (vivantes) de ceux  
                   qui avaient été frappés à la hache  
                   à cause du témoignage de Jésus

et de la parole de Dieu,  
 et qui n'avaient pas adoré la bête ni son image  
 et qui n'en avaient pas accepté la marque  
 sur le front et sur leur main.

Et ils commencèrent à vivre

Et ils commencèrent à régner avec le Christ  
 pour *mille* ans.

5 Et ceux qui restaient des morts

Ne recommencèrent pas à vivre

tarit que ne furent pas accomplies les *mille* ans

6 *C'est la première résurrection*

*Bienheureux et saint celui qui a part  
 à la première résurrection!*

*Sur eux la seconde mort n'a pas de pouvoir,  
 mais ils seront les prêtres de Dieu et du*

*Christ et ils régneront avec lui les mille ans*

Quelques points de contact avec *Daniel* 7,9-27 – la scène du « Fils de l'homme », de « l'Ancien des jours » qui lui confie l'histoire, du jugement qui est porté sur cette même histoire en son déroulement, mais tout cela sans reprise explicite<sup>9</sup> – éclairent notre texte et en orientent l'interprétation. Il s'agit – ici comme en *Daniel* – du déroulement des faits humains qui sera soumis à la fin à une appréciation judiciaire. L'identité de ceux à qui est remis ce pouvoir judiciaire n'est pas précisée: on a un pluriel générique, de catégorie: « Il leur fut donné le pouvoir de juger ». Ce n'est que dans la suite, en *Apocalypse* 20,21-25, que ce jugement sera décrit en détails. Ici, l'auteur se borne à affirmer son existence.

On passe ensuite – *Apocalypse* 20,4b-5a – à une seconde scène qui, bien que présentant une indéniable continuité avec celle du jugement, semble jouir d'une autonomie propre. L'auteur « voit » des « personnes vivantes » dont une analyse minutieuse du texte montre qu'elles se rangent en deux catégories distinctes. La première est constituée des martyrs, tués brutalement par décapitation à la hache, « à cause du témoignage de Jésus et de la parole de Dieu ». Il s'agit des martyrs qui ont su exprimer le témoignage que Jésus a porté et rendu au sujet de la parole de Dieu. La

9. *Daniel*, un livre de genre typiquement apocalyptique, est particulièrement présent dans *l'Apocalypse*.

seconde catégorie se réfère à l'attitude de tous ceux qui, n'appartenant pas au « système terrestre », sont contrariés par celui-ci, et ce jusqu'à la violence de l'oppression. Les composantes du « système terrestre » sont précisées grâce à une reprise d'*Apocalypse* 13,1-8 où l'on parle de la « bête » qui monte de la zone des forces démoniaques (la mer) et qui prend position sur la terre : en termes clairs, il s'agit de l'État qui se fait adorer. Il ne s'agit pas seulement d'un culte rendu à l'empereur – il reste à Éphèse les restes d'un temple voué à Domitien – mais, plus globalement, d'une organisation sociopolitique qui prétend régenter de manière absolue la totalité de la vie des hommes. Un État de ce genre est soutenu par la propagande, symbolisée par une seconde « bête » qui vient de la terre et qui conduit les hommes à faire vivre et parler l'image de la première. Il se forme ainsi, autour de « l'État » divinisé et de tous les éléments qui le soutiennent, la structure caractéristique du « système terrestre ». C'est une organisation qui s'oppose au royaume de Dieu et de son Christ.

Les chrétiens s'opposent à un tel système, tant dans sa globalité que dans chacun de ses éléments constitutifs : « et (il s'agit) de ceux qui n'adorent pas la bête ni son image »: Le système terrestre tend à s'immiscer dans tous les détails de la vie : les chrétiens n'acceptent pas d'être formés par lui, d'agir selon ses directives, de devenir ses esclaves : « et ils n'acceptent pas la marque sur le front (symbole de la personne<sup>10</sup>) ni sur la main (symbole de l'activité) ».

Tous ceux qui refusent la « bête » et ses implications contestent par

là même le « système terrestre » à la manière du Christ: le témoignage du Christ et la parole de Dieu. Il s'ensuit une tension qui peut facilement devenir violence à leur égard et qui en fait des martyrs.

Aux chrétiens qui se sont opposés au système terrestre se trouve attribuée une capacité de vie et de règne. On a un renversement des positions : les tués vivent et les exclus règnent. Nous avons, surtout, une résurrection que nous pourrions qualifier de « contextuelle » : on dit qu'ils « commencent à vivre », après qu'a été affirmée leur mise à mort par la violence, ou, en tout cas, leur disparition de la scène du monde visible, là où a lieu et où se déroule l'histoire des hommes.

10. *Prosopon* « front », revêt une importance particulière dans le cadre de l'anthropologie de *l'Apocalypse* du fait qu'il indique la personne dans sa plénitude, à la fois ontologique et dynamique : qui accepte la marque sur le front accepte une appartenance totale.

À la mort s'oppose une vie qui se situe sur le plan où a eu lieu leur mort et qui comporte une réapparition dans le monde visible de l'histoire.

L'épisode des « deux témoins » (11,3-13) nous offre un parallèle éclairant : lorsque les représentants du « système terrestre » – « la bête qui monte de l'abîme », 11,7 – ont apparemment éliminé, par la violence, les deux témoins (11,9-10), un souffle de vie réanime de façon inattendue leur corps et, à la stupéfaction de leurs adversaires, ils se relèvent et ils sont ensuite invités à monter au ciel (11,11-12). Ce fait secoue le système terrestre au point de provoquer la conversion de leurs adversaires (11,13). Il s'agit d'un épisode paradigmatique, quasiment d'une parabole, pour souligner l'efficacité réelle et mordante que les « deux témoins exercent, même après leur mort physique, sur l'histoire des hommes.

Notre texte comporte le même message, mais généralisé : tous les chrétiens, martyrs réels ou potentiels, revivent et sont présents dans le champ de l'histoire, en influençant activement le cours, même après leur mort. Les modalités par lesquelles se réalise cette présence peuvent être multiples comme le montre l'histoire de l'Église (les « Actes de martyrs », leurs écrits, leur tombe qui devient un lieu de vie religieuse et de témoignage, etc.).

La présence dans l'histoire actuelle des chrétiens déjà passés à l'autre vie peut être ultérieurement précisée. Il ne s'agit pas d'une survie anonyme et impersonnelle – du type de certaines conceptions « d'immortalité » marxiste – mais d'un influx réel de vie. C'est ce que suggère un passage parallèle au nôtre : en *Apocalypse* 6,11 un « habit blanc » est remis à « chacun » des martyrs, ce qui signifie une participation à la résurrection du Christ <sup>11</sup>. Les chrétiens passés à l'autre vie peuvent encore « vivre » dans l'histoire actuelle en portant quelque chose de la résurrection du Christ à laquelle ils participent déjà d'une certaine façon.

L'implication christologique de cette influence dans l'histoire est confirmée par le fait que la « résurrection » a pour parallèle un « règne » : « et ils commencèrent à vivre et à régner avec le Christ ». Comme nous l'avions observé, il ne s'agit pas d'un royaume dont on pourrait jouir mais d'un royaume à préparer. Vivant dans l'histoire, l'influencent activement, les chrétiens de l'au-delà travaillent

11. Le blanc, dans le symbolisme de *l'Apocalypse*, indique de manière constante un rapport à la résurrection du Christ qu'ensuite le contexte spécifie.

avec le Christ à faire passer graduellement la condition humaine d'une situation caractérisée par un anti-royaume à la situation optimale du royaume réalisé.

Tout ceci – vivre et régner avec le Christ – est rapporté au *millenium* : « ils commencèrent à vivre et à régner avec le Christ mille ans » <sup>12</sup>. On a une confirmation et une explicitation de la valeur attribuée plus haut à cette expression : il s'agit de la présence active, de la promotion dynamique du royaume de la part du Christ et des siens qui se réalise en surmontant les éléments antagonistes dans la sève même de notre histoire, en vue de sa conclusion.

- Une précision est ajoutée par antithèse : « Les autres morts » n'auront pas participé à la vie ni à la promotion du royaume. Il s'agit des personnes qui appartiennent au « système terrestre » : comme les chrétiens, elles disparaissent, elles aussi, à un certain moment de la scène de l'histoire : elles meurent. Mais alors que les chrétiens revivent, celles-ci demeurent dans l'état d'inertie dans lequel la mort les a placées. Alors que l'on a, dans l'histoire, la présence dynamique du Christ et des siens jusqu'à la réalisation du royaume – « tant que n'auront pas été achevés les mille ans » – les morts du système terrestre, une fois disparus de la scène de l'histoire, n'ont plus d'importance. Comme les chrétiens, ils retournent à la vie, mais au sens d'une résurrection physique que nous pourrions appeler « seconde résurrection » pour être évalués et jugés par le Christ (*cf. Apocalypse* 20,12-13).

En *Apocalypse* 20,5b-6 – une nouvelle parenthèse apporte des éléments pour décoder le message symbolique et l'appliquer à la réalité. L'influence exercée dans l'histoire par les chrétiens qui sont dans l'au-delà conjointement avec le Christ comporte une certaine résurrection. Mais l'auteur tient à préciser que celle-ci n'est qu'une « première résurrection ». Il y en aura ensuite une seconde, celle qui est entendue au sens plénier, au sens physique. C'est un point particulièrement délicat qu'il vaut la peine d'approfondir en recourant à un parallélisme littéraire typique de notre auteur. Il accouple, justement dans notre contexte, l'expression « première résurrection » à l'expression « seconde mort ». Cette dernière, supposant la mort au

12. Le contexte indique clairement qu'il ne s'agit pas de la vie dans sa phase de plénitude, ni de la possession et de la jouissance du royaume. Dans la mesure où il s'agit des martyrs à leur stade inchoatif, aussi bien la vie que le règne sont des indicateurs d'une plénitude de vie et de règne qui est encore à atteindre.

sens usuel expérimenté par les hommes – nous pourrions dire la « première mort » – en majore les caractéristiques négatives : la « seconde mort » sera « l'inertie de cadavre » absolue et irréversible qui attend le démon et ceux qui lui seront associés. La « première résurrection », entendue au sens plus haut, référé à l'histoire, contient en germe, et comme en une première phase de réalisation, ces éléments – en tout premier lieu la participation à la résurrection du Christ – qui caractériseront la résurrection plénière.

L'auteur ajoute à l'explication un jugement de valeur extrêmement positif sur la situation des chrétiens de l'au-delà qui prennent part à la première résurrection. En ajoutant néanmoins à la formule habituelle « heureux... »<sup>13</sup> le terme « saint » qui, dans *l'Apocalypse*, une appartenance directe à Dieu et au Christ, qui s'achève indique dans la transcendance mais qui commence à se réaliser pleinement sur la terre, il opère une extension importante. La « première résurrection », au sens fonctionnel illustré plus haut, et qui est évidente chez les martyrs, vaut pour tous les chrétiens, appelés comme tels « saints », y compris ceux qui sont encore sur la terre. Tous, tant les martyrs déjà au ciel que les chrétiens « saints » sur la terre, jouissent d'une participation à la résurrection du Christ en fonction du royaume à réaliser. On proclame avec une solennité particulière la situation positive et idéale des chrétiens, martyrs réels ou potentiels, qui participent de manière fonctionnelle à la vitalité du Christ ressuscité.

Même si elle n'est pas encore cette participation plénière à la vitalité du Christ ressuscité qui caractérisera la seconde résurrection, la première implique la certitude que l'autre aura lieu: la « seconde mort »<sup>14</sup> - une expression récurrente dans *l'Apocalypse*: *Apocalypse* 2,11 ; 20,6.14; 21,8 – entendue au sens de cette « dévitalisation » absolue, propre au démon et aux siens dans la phase eschatologique, idée que nous avons déjà vue, n'aura plus aucune prise, « aucun pouvoir » sur eux. Après les verbes au passé et au présent, nous trouvons, à la fin de la parenthèse explicative, deux verbes au futur : « ils seront prêtres de Dieu et du Christ et ils régneront avec lui les mille ans... ». Le passage brusque au futur indique un élargissement illimité de perspective : les chrétiens de

13. Cf *Apocalypse* 1,3 ; 14,13 ; 16,15 ; 19,9 ; 22,7 ; 24,14.

14. L'auteur reprend ici une expression courante dans les traditions targoumiques.

tout temps qui se seront comportés comme des martyrs réels ou potentiels exerceront une médiation sacerdotale : l'influence qu'ils ont eue, ont et auront dans l'histoire, tant que celle-ci continuera à se dérouler est une promotion active du royaume.

Au sujet du sacerdoce, nous trouvons une précision intéressante. L'auteur avait dit que les chrétiens, présents et actifs sur la terre, sont prêtres « pour Dieu » (*Apocalypse* 1,6; 5,10). Il élargit maintenant son horizon aux chrétiens de l'au-delà eux aussi et il affirme à propos des uns et des autres qu'ils sont prêtres « de Dieu et du Christ ». Dieu est toujours le terme ultime auquel est adressée leur médiation, qui vise à réaliser le royaume comme Dieu l'a projeté et le veut. On a là un supplément d'explication: la fonction sacerdotale des chrétiens regarde aussi le Christ: ils prolongent et étendent l'influx du Christ en le ramifiant dans les circonstances concrètes de la vie, faisant ainsi pénétrer les valeurs christiques dans les espaces vides de l'histoire. Leur médiation a, pourrait-on dire, le Christ comme contenu objectif. On peut appeler à bon droit les chrétiens qui l'exercent « prêtres du Christ ».

Cette association étroite au Christ est confirmée par le fait qu'ils travaillent progressivement à instaurer le royaume avec lui. Notons le futur « ils régneront », opposé comme temps au passé « ils commencèrent à régner » de 20,4. Il s'agissait là de la présentation d'un fait concret ; ici, on affirme la coopération des chrétiens dans la promotion du royaume avec le Christ, en en élargissant au maximum la portée.

### **Apocalypse 20,7-10 : la bataille finale et l'élimination définitive de Satan.**

- 20,7 Et quand les mille ans seront achevés  
Satan sera délié de sa prison
- 8 et il sortira pour égarer les nations  
qui sont aux quatre angles de la terre  
Gog et Magog  
pour les conduire à la bataille :  
leur nombre (est)  
comme le sable (de la plage) de la mer.
- 9 Et ils monteront sur la plate-forme de la terre  
et ils assiègeront le camp des saints  
et la cité qui a été et qui est aimée

et un feu descendra du ciel et  
les dévorera.

- 10 Et le diable qui les avait égarées  
fut jeté dans l'étang de feu et de soufre  
où (se trouvent) aussi la bête et le faux prophète  
et ils seront tourmentés jour et nuit  
*pour les siècles des siècles.*

Le caractère successif des événements n'est qu'un symbole pour indiquer l'extrême hétérogénéité.

En opposition aux « mille ans » on indique ici quelques caractéristiques du « temps bref », c'est-à-dire de la présence du démon et des siens – le « système terrestre » qui s'oppose au royaume – dans le champ historique où agissent aussi le Christ et les siens. Le « temps bref » est le lieu de la présence active de Satan dans le champ de l'histoire. Il peut agir, il peut venir au contact des hommes et il s'agit d'un contact négatif: Satan vise à tromper les hommes, les conduisant à construire leur cadre d'existence sur une série de fausses valeurs – la prétention à l'autosuffisance, etc. – cadre qui devient ainsi le système terrestre contraire au royaume.

La pression trompeuse de Satan ne connaît pas de frontières et s'adresse à tout l'orbe terrestre, elle connaît la réussite et trouve des partisans. Les nations deviennent alors « Gog et Magog »<sup>15</sup>. Le système terrestre, en s'organisant sur la base des tromperies du démon, devient intolérant et violent. Il y a une guerre. L'auteur rappelle aux chrétiens, qui sont alors une minorité dans le monde dans lequel ils vivent, de ne pas sous-évaluer la puissance du système terrestre qui lui, peut compter sur un nombre incalculable de partisans.

Cet état de tension s'achèvera par le triomphe plénier du bien, du système du Christ, et par l'élimination du système terrestre et de tous ses protagonistes. On fait entrevoir la conclusion à une assemblée liturgique qui se trouve confrontée de manière difficile, parfois dramatique, avec le système terrestre : Dieu interviendra, à l'improviste et en déjouant tous les calculs humains. Tous les protagonistes du mal seront éliminés et punis : « l'étang de feu et de sou-

15. Dans l'Ancien Testament, chez Ézéchiel dont l'auteur s'inspire, Magog serait une région et Gog le roi qui la domine. Mais à la suite d'une libre interprétation, l'auteur fait de Gog aussi bien que de Magog deux personnages collectifs, symboles de ceux qui s'opposent violemment au peuple de Dieu.

fre » attend, symbole de totale impuissance et de tourment. L'assemblée liturgique, quant à elle, doit se sentir encouragée : elle fait partie du « camp des saints » et de « la cité qui a été aimée et qui continue à être aimée », Jérusalem, symbole à travers les temps du peuple de Dieu.

La conclusion comporte non seulement l'élimination de toute forme de mal, mais, de manière positive, manifestera le triomphe suprême du bien. C'est le point d'arrivée de toute l'histoire : que ce soit les « mille ans », symbole de la présence active de Dieu et du Christ dans le cours de l'histoire, ou le « temps bref », symbole de celle du démon, ces deux dimensions seront absorbées et dépassées par les « siècles des siècles », le temps absolu de Dieu.

### **Apocalypse 20,1-10 : un message de vie chrétienne toujours actuel.**

L'étude d'*Apocalypse* 20,1-10 nous a placés dans le champ de ce devenir mystérieux par lequel le « royaume du monde » se développe jusqu'à devenir le royaume « de notre Seigneur et de son Christ » (*Apocalypse* 11,15). L'histoire, de l'homme d'hier, d'aujourd'hui et de demain, avec ses lumières et ses ombres, connaît un développement linéaire orienté, qui tend vers un achèvement.

Le segment historique sur lequel les chrétiens des diverses générations ont à vivre entre dans ce développement: il se réalise en effet dans le concret, il constitue une avancée vers le terme ultime de la Jérusalem nouvelle, qui coïncide avec le royaume achevé<sup>16</sup>. Le dynamisme du royaume comporte d'une part la constatation que le monde de l'histoire doit changer et, de l'autre, qu'un changement radical interviendra seulement sous l'action du Christ. Il s'agit, au fond, de la poussée eschatologique, une dimension irréductible de la vie chrétienne, et qui est alimentée par l'espérance. Si elle venait à disparaître ou même seulement à s'atténuer, la vie chrétienne perdrait de son mordant, avec le risque d'absolutiser le présent. On risquerait d'échanger le royaume dans sa complétude pour un segment d'histoire qui pourrait lui ressembler. C'est la tentation de tous les millénarismes quand ils sont compris en un sens réaliste.

Qui plus est, même lorsque la tension vers un plus et un mieux, dans la dépendance au Christ actif et présent au milieu des hommes reste vive,

16. Cf U. Vanni, *La dimension christologique de la nouvelle Jérusalem* in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 79 (1993), pp. 119-133.

on court encore des risques. L'un d'entre eux est de mettre tellement au premier plan la présence exaltante et l'action irrésistible du Christ dans l'histoire concrète de l'homme qu'on en vient à les quantifier et à les déterminer dans le temps. Certes, la présence du Christ est décisive et en mesure de changer vraiment la physiologie de l'histoire en réduisant au silence les éléments adverses. Mais tout ceci se réalise à travers des hauts et des bas et un projet qui, bien que se réalisant dans le temps, demeure toujours, dans les modalités de son développement, un secret de Dieu. En amont de toute forme de millénarisme, radical ou mitigé, il y a une tendance au volontarisme de l'homme qui désire construire ou voir construire le royaume de Dieu sur la terre selon ses schémas à lui, tangibles, vérifiables dans le temps et l'espace.

On court un autre risque lorsque la prise de conscience de la collaboration du chrétien dans l'instauration progressive du royaume se fait tellement aiguë qu'elle pose des limites à son extension. La constatation que, animés de bonne volonté, ils sont à la hauteur d'une tâche aussi exigeante et radicale peut porter les chrétiens à des comportements exagérés. Cela dégénère vite en fanatisme, phénomène auquel s'associe facilement une contraction du temps et une matérialisation grossière du royaume<sup>17</sup>. Ce phénomène, vu à la lumière d'*Apocalypse* 20,1-10, constitue une interprétation hâtive, à vrai dire à la mesure de l'homme, de la médiation sacerdotale visant à instaurer le royaume, laquelle se réfère à tous les chrétiens et se situe toujours entre le projet transcendant de Dieu et la réalité de l'histoire.

Pour tenter de résumer ce message complexe sur le royaume, nous pourrions dire qu'*Apocalypse* 20, 1-10 considéré dans toute sa richesse met en garde le chrétien contre le désengagement d'un pessimisme inerte, et contre l'illusion d'un paradis terrestre ; d'autre part, il incite le chrétien à assumer la responsabilité d'une foi robuste qui, consciente de prêter son concours à un Christ toujours présent et actif mais transcendant, s'efforce de donner chaque jour le meilleur de soi, sans prétendre pour autant contrôler le résultat. Tel est le message millénariste propre de l'*Apocalypse*.

Traduit par Eric Iborraa

Ugo Vanni, s.j. Professeur d'exégèse à l'Université pontificale grégorienne.

17. Comme dans le cas des montanistes : cf. A. Gelin, « Millénarisme », col. 1292.

## Prochain numéro : mars-avril 2000 Décalogue IX-X : La convoitise

### Titres parus

#### LE CREDO \_\_\_\_\_

La confession de la foi (1976/1)  
"Jésus, né du Père avant tous siècles. (1977/1)  
.. Né de la Vierge Marie. (1978/1)  
..11a pris chair et s'est fait homme (1979/1)  
La passion  
-Descendu aux enfers (1981/1)  
..11 est ressuscité.  
.. Il est monté aux cieux. (1983/3)  
..11 est assis à la droite du (1984/1)  
-Le jugement dernier (1985/1)  
L'Esprit Saint  
L'Église (1987/1)  
La communion des saints (1988/1)  
La rémission des péchés  
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

#### LES SACREMENTS \_\_\_\_\_

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

#### LES BÉATITUDES \_\_\_\_\_

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

#### nuE \_\_\_\_\_

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

#### L'ÉGLISE \_\_\_\_\_

Appartenir à l'Église  
Les communautés dans l'Église (1977/2)  
La loi dans l'Église  
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  
Baptême et ordre (1996/5)  
La paroisse  
Le ministère de Pierre (1999/4)

#### LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES \_\_\_\_\_

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

#### L'EXISTENCE

#### DEVANT DIEU \_\_\_\_\_

Mourir  
La fidélité  
L'expérience religieuse  
Guérir et sauver (1977/3)  
La prière et la présence  
La liturgie  
Miettes théologiques 1981/3 (  
Les conseils évangéliques  
Qu'est-ce que la théologie? (1981/5)  
Le dimanche  
Le catéchisme (1983/1)  
L'enfance (1985/2)  
La prière chrétienne (1985/4)  
Lire l'Écriture  
La foi (1988/2)  
L'acte liturgique  
La spiritualité (1994/3)  
La charité (1994/6)  
La vie de foi (1994/5)  
Vivre dans l'espérance  
Le pèlerinage  
La prudence (1997/6)  
La force (1998/5)

#### PHILOSOPHIE \_\_\_\_\_

La création  
Au fond de la morale  
La cause de Dieu (1978/4)  
Satan, « mystère d'iniquité. (1979/3)  
Après la mort  
Le corps (1980/6)  
Le plaisir  
La femme (1982/4)  
L'espérance (1984/4)

#### L'ÂME (1987/3)

La vérité (1987/4)  
La souffrance  
Sauver la raison (1992/2-3)  
Homme et femme il les créa  
La tentation de la gnose (1999/2)

#### SCIENCES \_\_\_\_\_

Exégèse et théologie  
Sciences, culture et foi  
Biologie et morale  
Foi et communication 1967/6 (  
Cosmos et création (1988/3)  
Lesmirades (1995)  
L'écologie (1993/3)

#### HISTOIRE \_\_\_\_\_

La Révolution  
La modernité — et après? (1990/2)  
Le Nouveau Monde (1992/4)  
Henri de Lubac (1992/5)  
Baptême de Clovis  
Le Pèlerinage

#### SOCIÉTÉ \_\_\_\_\_

La justice (1978/2)  
L'éducation chrétienne  
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)  
Le travail (1984/2)  
Sainteté dans la civilisation  
Foi et communication  
La famille (1986/6)  
L'église dans la ville (1990/5)  
Conscience et consensus? 1993/5 (  
La guerre  
La sépulture  
La jeunesse (1995/6)  
La maladie (1997/5)

#### ESTHÉTIQUE \_\_\_\_\_

La sainteté de l'art  
L'imagination

#### LE DÉCALOGUE \_\_\_\_\_

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