

Revue catholique internationale

COMMUNIO

XIX, 5 — septembre-octobre 1994

Médias, démocratie, Église

«... L'opinion publique exerçant de nos jours une puissance et une très grande autorité au point de s'imposer à la vie tant privée que publique des citoyens quels qu'ils soient, il faut que tous les membres de la société remplissent également en cette matière leur devoir de justice et de charité; ils se serviront aussi des instruments de communication sociale pour former une juste opinion publique et la répandre. »

*De instrumentis communicationis socialis
(Inter mirifica).*

Sommaire

Éditorial

Marie-Christine GILLET : **L'Église face aux médias et à la démocratie : une alliance de circonstance ?**

6 En dépit de son apparente position de faiblesse vis-à-vis des médias et de son extériorité face à la démocratie en tant que régime politique particulier, l'Église est le point central de ce trio, puisqu'elle peut fournir à la société médiatique et démocratique la fin dont elle a tant besoin.

lématique

Jean DUCHESNE : **Médias, démocratie, Église : partie à trois**

9 L'Église fut à l'origine de la démocratie, par l'intermédiaire de la Réforme. Elle pourrait demain la sauver de la tyrannie molle des médias en se contentant d'être elle-même, une experte en communication non médiatique.

L'Église et les médias

Jean-Robert ARMOGATHE : **Le miroir de la reine**

29 Les médias ne sont ni à craindre ni à courtiser. Ils ne peuvent déformer la parole de l'Église que si elle est prononcée avec incompetence ou à contretemps. Du sérieux des convictions et de leur clarté rationnelle dépend l'intelligibilité du message.

Emmanuel DUMONT : **« L'avènement d'une nouvelle ère » : l'Église et la communication contemporaine**

40 L'Église n'a pas davantage boudé les médias électroniques que les imprimés. Cet article présente *Aetatis novae*, la récente instruction sur les communications sociales, en la situant par rapport aux documents du magistère sur ce thème. Puis il ouvre des perspectives, concernant en particulier la situation française, nécessaires à l'organisation d'une véritable pastorale de la communication.

L'Église et la démocratie

Cardinal Joseph **RATZINGER** : **La religion chrétienne au secours de la démocratie**

50 La démocratie ne peut avoir pour principe une liberté vide de tout contenu, sous peine de mener au totalitarisme. La religion chrétienne peut fournir la base d'un accord qu'une raison pure, que l'on prétend abstraire de tout contexte historique, ne peut atteindre.

Olivier BOULNOIS : **Contre la normalisation**

67 Le dialogue entre l'Église et la société obéit à une règle du jeu : celle du débat médiatique et démocratique. En rappelant que le jeu n'est pas tout et en proclamant fermement le contenu de ce qui la fait exister, l'Église peut jouer le jeu mieux que toute autre institution et sauver la société de la normalisation.

Témoignage

Entretien avec : **Réflexions sur la presse catholique**
Yves BECCARIA : **française : l'exemple de Bayard Presse.**

81 *Communio* a demandé à Yves Beccaria, qui a dirigé de 1982 à 1993 le groupe Bayard Presse (qui comprend notamment le quotidien *La Croix*), ses réflexions sur la presse catholique française, à partir de son engagement et de son expérience personnels.

Intégration

Guido CLERICETTI **Le rôle des médias dans la formation de la République italienne.**

90 Souvent analysée comme le résultat d'un pouvoir médiatique, l'ascension démocratique de Silvio Berlusconi est présentée ici, par un dessinateur et journaliste politique italien, comme le défaut de conscience politique et culturelle produit par cinquante ans de médias démocrates-chrétiens.

Signets

Pascal IDE : **Olivier Messiaen, musicien de la gloire divine**

94 Il y a deux ans mourait Olivier Messiaen. La foi chrétienne de ce grand compositeur est bien connue. Mais son oeuvre elle-même comporte une dimension théologique essentielle. S'il a mis en musique toutes les richesses de la création (en particulier les chants d'oiseaux), c'est pour exprimer la beauté du mystère divin.

Roland HUREAUX : **Une perspective chrétienne sur l'aménagement du territoire**

118 L'auteur analyse les inégalités de répartition de la population sur l'ensemble du territoire et rappelle quelques principes (le territoire est fait pour l'homme et non l'homme pour le territoire, mais l'homme a cependant le devoir de ne pas le laisser en jachère) qui peuvent guider une volonté politique chrétienne d'aménagement du territoire.

Jean IMBERT : **Note brève à propos du « baptême civil »**

131 Le baptême civil est à l'origine une manifestation d'attachement à la patrie autant que d'indépendance à l'égard de toute religion. Nettement anticlérical sous la troisième République, il est de nos jours parfois compris comme l'ersatz d'un baptême chrétien trop exigeant. L'auteur rappelle enfin l'absence de législation quant à cette pratique.

Le 8 octobre à la Sorbonne (14 h-19 h)

Vous êtes cordialement invités au colloque
organisé par les Associations Familiales Catholiques
et par *Communio*.

LA FAMILLE POUR L'AN 2001

Avec : A. de Vos van Steenwijk (présidente d'AID-
Quart Monde)
E. Malinvaud (professeur au Collège de France)
Jean-Marie Lustiger

F. Brague, R. Hureaux, M. Léna, etc...

Marie-Christine GILLET

L'Église face aux médias et à la démocratie : une alliance de circonstance ?

LE THÈME de ce cahier n'est pas sans poser un problème : pourquoi réunir ces trois termes ; ne faut-il pas penser deux à deux (médias-démocratie, médias-Église, démocratie-Église) et, dans ce dernier cas, cela n'a-t-il pas largement été fait¹ ?

Les articles qui suivent n'ont qu'une fin : montrer que seule la considération de ce trio, dans lequel l'Église va jouer le rôle central, peut ouvrir des perspectives nouvelles pour une société qui ne peut pas plus nier son caractère médiatique et démocratique que les impasses auxquelles elle est confrontée. En d'autres termes, si l'un des principes essentiels de la démocratie, la représentation des citoyens par leurs élus, est fortement remis en question par l'appel direct à l'opinion que pratiquent médias et sondages, si, d'une façon plus générale, la démocratie souffre de la « tyrannie molle² », mais cependant tout à fait réelle, exercée par les médias, l'Église peut et doit rappeler que les médias ne sont précisément que des moyens au service de certaines fins.

1. Pour plus de précisions sur les ouvrages de référence ou les plus récemment parus, se reporter à l'introduction de l'article de Jean Duchesne, et aux notes qui l'accompagnent (p. 9).

2. Jean Duchesne désigne par là une tyrannie sans tyran personnel ni unique, une autorité de fait, mais non concertée ni volontaire, une domination sans plan d'ensemble, bref, l'inverse d'une conspiration.

Encore faudrait-il s'entendre sur le contenu de ces fins, sans doute de *cette* fin. Le bien commun n'est pas, nous le savons depuis fort longtemps, la chose du monde la mieux comprise, et, là encore, l'Église peut apporter une réponse aux errances de la société démocratique à la recherche de son sens¹.

Faisons-nous cependant un instant l'avocat du diable. Est-il bien réaliste de vouloir affirmer une position centrale, qui est toujours d'une certaine façon position de force, de l'Église au sein de ce trio, alors qu'elle paraît au mieux mal à l'aise, au pire indifférente vis-à-vis des médias, et que sa position vis-à-vis de la démocratie, par définition pluraliste, ne peut être que celle d'une instance spirituelle parmi d'autres, qui doit de toute façon préserver son extériorité face à tout régime politique particulier, elle dont le royaume n'est pas de ce monde ?

Ce dernier argument est bien évidemment le plus faible. Si l'Église n'a d'affinités plus particulières avec aucun régime politique, si elle a pu et peut encore coexister avec bien des régimes différents, elle peut et doit cependant condamner ceux qui ne respectent pas la dignité de l'homme ; elle a bien sûr un rôle essentiel à jouer dans la société, et donc dans le régime politique dont elle est inséparable.

Si l'Église a quelque chose à dire à la démocratie, en vaudrait-il de même à l'égard des médias ? Ne doit-elle pas plutôt se plier à leurs règles pour précisément pouvoir dire quelque chose ? N'exercent-ils pas, vis-à-vis d'elle comme vis-à-vis de la société, cette « tyrannie molle » déjà évoquée ? On ne peut en effet nier que ce ne soit parfois le cas. Mais l'Église doit ici avoir le courage de reconnaître ses maux, d'estimer à leur juste valeur les services que peuvent lui rendre les médias et d'évaluer avec justesse quel est le type de communication médiatique le mieux adapté à ce qu'elle doit annoncer. Pour servir le bien commun, ne doit-elle pas dépasser la « communication interne » et s'adresser au monde par des médias non spécialisés² ? Elle doit surtout

1. Cf. notamment les articles du cardinal Ratzinger et d'Olivier Boulnois.

2. Il ne s'agit bien évidemment pas ici de nier l'existence et l'importance de médias catholiques, mais bien de se demander à quelle condition, à

rester consciente que l'« originalité » et la force de son message justifient au plus haut point l'emploi des médias seulement comme *moyens*, au risque de sembler échouer face aux normes de la communication médiatique où le spectacle devient sa propre fin, où le moyen n'en est plus un¹.

C'est donc aussi et surtout en se libérant de l'emprise des médias sans pour autant refuser leur aide que l'Église peut, par son exemple, venir au secours de la démocratie, transformant ainsi en alliance durable, et à cause de cela non dépourvue de tensions, ce qui n'apparaissait tout d'abord que comme un accord de circonstance.

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

(voir conditions page 143)

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

Marie-Christine Gillet, née en 1964, mariée, un enfant. Ancienne élève de l'ENS (Ulm), agrégée de philosophie, docteur en philosophie (*Schelling, une philosophie de l'extase*). Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

quel prix, ils peuvent être tels. Cf. l'entretien avec Yves Beccaria, qui présente l'exemple de Bayard Presse.

1. Quant à l'attitude et à la réflexion de l'Église face aux médias, cf. les articles de Jean-Robert Armogathe et Emmanuel Dumont. Quant aux effets et méfaits d'un certain type de société médiatique, cf. l'article de Guido Clericetti.

Jean DUCHESNE

Médias, démocratie, Église : Partie à trois ?

POURQUOI traiter simultanément des médias, de la démocratie et de l'Église ? Parce que les trois sont aujourd'hui inséparables. Certes, les rapports bilatéraux entre ce que représentent ces trois termes auraient pu constituer les sujets de trois livraisons distinctes de *Communio* : Église et démocratie, démocratie et médias, médias et Église. Mais, outre que ces différentes questions ont déjà été abordées ailleurs ces derniers temps, et souvent avec vigueur¹, cette démarche fragmentée n'aurait pas permis de faire

1. L'incompréhension entre Église et démocratie est désormais du domaine de l'histoire, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y aurait plus de différence ni de différend. Voir l'entretien du cardinal Lustiger avec François Furet, à l'occasion du Bicentenaire de la Révolution française, dans *Le Débat*, n° 55 (mai juin 1989), repris dans *Dieu merci, les droits de l'homme*, Critéion, Paris, 1990, pp. 111-135. L'influence des médias sur la démocratie a été critiquée notamment par Régis DEBRAY (*L'État séducteur*, Gallimard, Paris, 1993), Erik ORSENA (*Grand Amour*, Seuil, Paris, 1993), Paul VIRILIO (*La Machine de vision*, Galilée, Paris, 1992 ; *L'Écran du désert*, même éd., 1991), Rémi RIEFFEL (*La Tribu des clercs*, Calmann-Lévy, Paris, 1993), ainsi que par Daniel BOUGNOUX (« Médias, démocratie et droit de réponse », dans le volume collectif des éditions Autrement, série « Morales » n° 14, consacré à *La Responsabilité*, Paris, 1994). Cet impact des médias sur la démocratie était encore le thème des Semaines sociales de France en 1993 (*Les Médias et nous*, ESF, Paris, 1994), qui bien sûr ont également évoqué l'aspect ecclésial. Sur la dimension proprement religieuse, indépendamment des déclarations du pape (par exemple : « *L'Église catholique ne peut pas renoncer à intervenir*

nettement ressortir la continuité des interactions entre ces trois terrains de confrontation. Le problème d'ensemble peut néanmoins être traité en examinant successivement (et succinctement) ces trois facettes, dans l'ordre ci-dessus, suivant une chronologie en trois étapes qui peuvent correspondre aux tensions du passé (Église-démocratie), du présent (démocratie-médias) et de l'avenir (médias-Église).

I

Entre l'Église et la démocratie, si c'est apparemment aujourd'hui l'idylle, tout avait pourtant mal commencé. On aurait cependant tort de s'en tenir à une vision trop étroitement hexagonale d'un conflit qui semble s'être résolu dans la défense commune des droits de l'homme. Car, à l'origine de la démocratie, bien antérieurement à la résistance « conservatrice » des catholiques et de leur hiérarchie à la philosophie politique des Lumières et aux révolutions anticléricales, il faut reconnaître le rôle décisif joué par la Réforme.

Théologie politique

Ce n'est pas la rationalité agnostique ou athée du XVIII^e siècle qui a produit cet idéal moderne de gouvernement. Car il apparaît, quelque deux cent cinquante ans plus tôt, comme inscrit dans le développement ecclésiologique de la théologie protestante et dans ses applications aux structures sociales. C'était encore un temps de « chrétienté », où l'obsession demeurait précisément de faire coïncider l'Église et la cité, après les crises qui avaient opposé, tout au long du Moyen Âge, la papauté aux souverains temporels. En voulant (entre autres) mettre un terme à ces scandales, les réforma-

pour dénoncer l'usage parfois irresponsable qui est fait de la télévision, trop souvent soumise à la loi du marché », in La Croix, 25 septembre 1993), la réflexion de Régis DEBRAY (Vie et mort de l'image, Gallimard, Paris, 1992) n'est pas sans intérêt, et il faut rappeler le numéro de Communio de novembre-décembre 1987 (XII, 6), sur Foi et communication.

teurs ont permis, sans doute contre leurs intentions, l'émergence de deux tendances finalement antagonistes. La première, franchement autoritaire et théocratique avec Zwingli, Bucer, Calvin, Knox, les puritains de Cromwell et de la Nouvelle-Angleterre, ne fit qu'assujettir localement l'Église à l'État. Elle a dû à la longue céder devant la seconde, déjà libérale (si ce n'est libertaire) et égalitaire, qui poussait à une séparation.

C'était celle de Thomas Münzer (auquel Luther se trouva bientôt confronté), des anabaptistes, des niveleurs et *quakers* anglais et américains, ces « radicaux » qui ne déduisaient pas la séparation entre l'Église et l'État de l'autonomie rationnellement justifiée du temporel, mais de leur ecclésiologie, résolument « basiste » et elle-même fondée sur la liberté de conscience¹. La « sécularisation » du politique s'avère ainsi ne pas s'être opérée à partir d'intuitions *ex nihilo*, étrangères au christianisme, mais en son sein même. S'il existe, de fait, à la fin du XVIII^e siècle, une pensée ouvertement a-religieuse, voire antireligieuse, elle ne surgit pas comme miraculeusement de nulle part, mais peut être considérée comme l'aboutissement d'un processus rendu possible par la Réforme. Joseph Priestley (1733-1804), Thomas Paine (1737-1809), William Godwin (1756-1836), issus du protestantisme le plus radical, sensibles aux injustices sociales de l'industrialisation naissante, prophètes d'idéaux appelés bien plus tard à la popularité universelle, sont particulièrement représentatifs : ce sont des théologiens pratiquement athées, comme le seront après eux les idéologues en tout genre.

Dans cette perspective, la réticence initiale de l'Église se comprend mieux. Il ne s'agit pas de la réaction de défense d'une institution spoliée de ses droits et privilèges acquis. C'est plutôt une méfiance traditionnelle devant toute tentative de sacralisation du politique ou de perversion du nécessaire mais délicat rapport entre les deux. Que le second devienne,

1. Sur tout ceci, qui réclamerait bien sûr de plus amples développements, voir notre « [La Confusion du politique et du religieux. Généalogie du pluralisme dans les conséquences politiques de la Réforme](#) », *Communio* VIII, 2 (mars-avril 1983), pp. 46-59.

avec l'apparition du matérialisme dialectique, le sujet ou l'agent de la première (au lieu d'en être simplement l'objet) ne change substantiellement rien. Les schismes (avec non seulement la séparation des Églises, démultipliée par les dissidences au sein du protestantisme, mais encore l'éclatement de la « chrétienté » en États-nations dont chacun promulgue sa religion officielle) ne font que renforcer le soupçon d'hérésie. Bien davantage qu'une agression venue de l'extérieur (ce ne sera le cas que tardivement, sur la « foi » de la fin scientifique prévisible de toute religion, et cette illusion a depuis fait long feu), le conflit demeure, quoi qu'on ait pu s'imaginer, interne au christianisme. Et c'est ce qui permettra un rapprochement, qui autrement apparaîtrait comme un revirement ou une reddition.

Le poids de l'histoire

La connivence actuelle entre l'Église et la démocratie est en effet incompréhensible (voire choquante) si l'on s'en tient à l'idée que, jusqu'au début du xx^e siècle, la foi avait pour codicille implicite que la monarchie autocratique était la seule forme de gouvernement qui fût digne d'une onction pontificale, parce que conforme à la volonté divine. Les clercs au service des rois s'étaient certes bien employés à le montrer, notamment en France mais aussi dans le Saint Empire romain germanique. Mais l'Église n'avait pas toujours eu — loin de là — à s'en féliciter, et les querelles n'avaient pas manqué, la papauté résistante, à travers les aléas diplomatiques et militaires, aux tentatives de mainmise des souverains temporels et des États naissants.

La conclusion qui s'en dégage progressivement est que l'Église, si elle a inévitablement « sa » politique, où Rome est le garant de la cohésion de la foi et de la liberté de la pratiquer, n'a de « préférence » pour aucun régime politique particulier. Ce sera clair, par exemple, dès le début de la Révolution française : Pie VI ne défend pas les pouvoirs perdus par Louis XVI ; mais la « nationalisation » de l'Église de France est inacceptable. Dans cette perspective, la monarchie n'est pas, de soi, un régime forcément « meilleur » que la république. L'Église a eu — et aura — à souffrir des deux.

Il s'avérera de surcroît que la monarchie n'est pas incompatible avec la démocratie, et même qu'une république peut fort bien verser dans une dictature totalitaire pire que la tyrannie « classique ».

L'Église passera cependant longtemps pour méfiante envers la démocratie. Le reproche est sans doute plus mérité pour les fidèles — spécialement français — que pour la papauté, qui savait bien depuis des siècles ne pouvoir faire davantage confiance aux monarchies absolues, fûssent-elles ouvertement catholiques. Les raisons de cette réticence sont, à l'évidence, historiques et circonstancielles, et non théologiques. Malgré des ébauches dans l'Italie de la Renaissance (et même dans le monachisme), le système républicain avait en effet pris forme dans des pays protestants, puis donné lieu ailleurs à des persécutions, l'idéal démocratique demeurant par ailleurs théoriquement abstrait.

Le Ralliement préconisé par Léon XIII aux catholiques français ne sera pas une révision. Il faut relever qu'il coïncide avec les timides débuts de l'oecuménisme : c'est l'époque où le lazariste Fernand Portal (1851-1926) se met à œuvrer pour un rapprochement. Il n'y a pas là de hasard. Sans doute fallait-il que commencent à être discernés, sans concession pour autant, ce que Louis Bouyer appellera « *les principes positifs de la Réforme*¹ » pour que soit reconnu, dans

1. *Du protestantisme à l'Église*, coll. « Unam Sanctam » n° 27, Cerf, Paris, 1959, demeure une référence précieuse. Louis Bouyer écrit par exemple dans sa conclusion : « Dans une première phase [...], le protestantisme n'a jamais eu l'idée qu'il pourrait s'épanouir dans une autre Église que l'Église [...] catholique rassemblée autour du Siège romain. Ensuite, quand il a vu ses affirmations complexes condamnées [...], le mouvement protestant a tenté de se réfugier dans la chimère d'une Église tout invisible. Devant le spectacle de l'anabaptisme [...], la réaction de défense irraisonnée de Luther lui-même a été le recours au bras séculier, c'est-à-dire, pour soutenir la réforme de l'Église, l'abandon sans défense à la plus redoutable menace de corruption qui eût pesé sur l'Église médiévale. Sentant le remède pire que le mal, le calvinisme a alors essayé de recréer, par un effort tout individuel [...], une Église autoritaire. Mais cette Église du calvinisme, jamais parvenue à se réaliser conformément à son idéal, n'a fait que susciter la réaction d'autres subjectivités opposées à la subjectivité de Calvin de nouveaux et tout aussi injustifiables ».

le domaine temporel, le bien-fondé d'une des répercussions des orientations spirituelles fondatrices du protestantisme.

Accord sur la morale

Ce constat de la compatibilité du catholicisme avec la démocratie se précisera de plus en plus nettement pendant le xx^e siècle à un niveau *moral*, lorsque fidèles de Rome et libéraux de culture réformée se retrouveront majoritairement dans le même camp face aux totalitarismes. C'est ce qu'exprime éloquemment par exemple Jacques Maritain, réfugié aux États-Unis au cours de la Seconde Guerre mondiale : « *La démocratie est liée au christianisme, et [...] la poussée démocratique a surgi dans l'histoire comme une manifestation temporelle de l'esprit évangélique. [...] Non seulement l'état d'esprit démocratique vient de l'inspiration évangélique, mais il ne peut pas subsister sans elle.* » Maritain, qui s'adresse aussi au public américain, admet l'origine protestante de la démocratie à l'époque moderne, mais en discerne une source plus lointaine et incontestablement catholique : « *C'est la philosophie de saint Thomas d'Aquin qui a été la première philosophie authentique de la démocratie* ¹. »

Avant lui, Henri Bergson avait déjà relevé que « *la démocratie est d'essence évangélique, et qu'elle a pour moteur l'amour. On en découvrirait les origines sentimentales dans l'âme de Rousseau, le fond religieux chez Kant et chez Rousseau ensemble : on sait ce que Kant doit à son piétisme, Rousseau à un protestantisme et à un catholicisme qui ont interféré ensemble. La Déclaration américaine d'Indépendance (1776), qui servit de modèle à la Déclaration des droits de l'homme de 1789, a d'ailleurs des résonances puritaines [...]. Les objections [à] la formule démocratique*

impérialismes individuels » (p. 243). Cette analyse de l'ecclésiologie des réformateurs vaut tout aussi bien, il faut le souligner, pour leur « politique ». 1. Respectivement dans *Christianisme et démocratie* (1943), et *Principes d'une politique humaniste* (1944), in *Œuvres complètes*, Mitions Universitaires, Fribourg (Suisse) et Mitions Saint-Paul (Paris), VII, pp. 721-722 et VIII, pp. 261-277.

viennent de ce qu'on en a méconnu le caractère originellement religieux ¹ ».

Après Bergson et Maritain, la quasi-consubstantialité sur le plan moral du christianisme et de l'idéal démocratique condensé dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 ira pour ainsi dire de soi aux yeux des pères fondateurs de l'Europe. Vatican II ne fera, à cet égard comme à bien d'autres, que consacrer une tradition déjà établie, que Jean Paul II rappellera au Bourget en 1980 : « *Liberté, égalité, fraternité [...I au fond, ce sont là des idées chrétiennes.* » Et cette nouvelle alliance n'a pas été sans jouer un rôle décisif dans l'implosion des régimes totalitaires marxistes-léninistes.

II

Tous les malentendus sont-ils donc aujourd'hui dissipés ? Certes non. De même (et c'est un indice peut-être sous-estimé), les progrès de l'oecuménisme apparaissent comme bien lents. Laissons de côté le fait que le libéralisme dans sa version économique est loin de faire infailliblement recette dans les pays d'Europe de l'Est affranchis du communisme, ce qui peut rejoindre le contentieux qui persiste à l'Ouest entre l'Église et le libéralisme en matière de morale privée. Et n'insistons pas sur la naïveté de certains chrétiens occidentaux, qui voudraient que l'Église adopte un fonctionnement démocratique : leur attitude est au bout du compte exactement la même que celles des rois et des clercs courtisans qui n'imaginaient pas que le peuple de Dieu et la société civile de leur temps pussent (voire dussent) être structurés de manières différentes. De ce point de vue, les femmes qui revendiquent la prêtrise, par exemple, ne sont

1. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris (10^e éd.), 1932, pp. 304-305. Cf. également (p. 306) : « *Nous avons simplement voulu montrer dans l'état d'âme démocratique un grand effort en sens inverse de la nature.* » On ne peut assurément mieux suggérer l'effort de « moralisation » (et non seulement de rationalisation) que représentent la démocratie et la devise *Liberté, Égalité, Fraternité* pour gérer les rapports de force au sein des groupes humains et entre eux.

pas du tout les victimes d'une quelconque oppression ou répression. À une époque de mutations socio-culturelles, elles se retrouvent plutôt dans la situation des classes montantes d'antan, qui entendaient qu'avec elles l'Église s'embourgeoise...

Ce qui empêche en fait l'Église de se soumettre elle-même à l'idéal démocratique, tout en reconnaissant sa valeur morale, c'est l'impossibilité où elle sait être de sacrifier quelque système que ce soit. Celui-ci est d'ailleurs fragilisé par ses vertus mêmes, dans son domaine temporel : « *La crise lui [est] consubstantielle* », démêle fort bien, par exemple, le philosophe Claude Lefort. « *C'est un régime où la stabilité se gagne dans l'instabilité, où l'équilibre se trouve dans le déséquilibre. Où la liberté s'exerce au péril de ses excès.* » Dépositaire de la foi, l'Église ne peut être gouvernée par « *l'opinion, [...] siège des passions et des craintes* ». L'histoire a trop montré que la moralité démocratique pouvait, de façon parfaitement régulière, se renier et s'abolir elle-même. Ce fut le cas avec l'avènement du nazisme, avec la légalisation de l'avortement... Les réticences à son égard ne sont d'ailleurs pas seulement le fait d'un catholicisme intransigeant : voir les réserves d'un Soljenitsyne.

La démocratie face à ses médias

Le vrai problème est bien plutôt le fait que la démocratie est elle-même confrontée à un défi inédit : celui lancé par ce qu'il est convenu d'appeler les médias². Il ne s'agit pas ici de se joindre au triste chœur des détracteurs d'une télévision censée être responsable d'à peu près tous les maux actuels, de

1. Interview à *La Croix*, 19-20 juin 1994.

2. Ce néologisme est assurément consternant : *media* est le pluriel (neutre) du latin *medium*, pris par le catholique canadien Marshall McLuhan (1911-1982) au sens de «moyen» (de communication). Parler au singulier d'un média et au pluriel des médias dénote une tranquille ignorance de la grammaire comme de l'étymologie. Cette indifférence est en tout cas instructive : cette « culture »-là ne s'embarrasse pas excessivement de celles qui l'ont précédée. Cependant, comme c'est après tout grâce à de telles approximations que nous ne parlons plus comme il y a deux mille ans, et comme il y a dans cette négligence quelque insouciance vita-

l'individualisme à l'abrutissement en passant par la violence et le mensonge. Pour justifiées que soient les critiques, elles sont sans doute aussi vaines que celles dont un Baudelaire élitiste accablait jadis la presse écrite t.

Les médias actuels sont assurément le développement d'une liberté d'expression qui va de pair avec la démocratie et découle de la distinction chrétienne entre l'Église et la cité. Il est frappant, à cet égard, de constater (en confirmation des thèses énoncées ci-dessus) que le premier amendement de la Constitution américaine (1790) pose dans un même élan la liberté de parole et la séparation de l'Église et de l'État, comme des principes indissociables entre eux aussi bien que de la démocratie.

Cependant, force est de remarquer que les médias électroniques, avec leur puissance sans précédent, modifient

lité pourquoi ne pas l'adopter — ne serait-ce que pour se faire comprendre? Mieux vaut suivre empiriquement les usages quand ceux-ci ne contreviennent ni à la foi ni aux mœurs, et surtout quand il s'agit de «communiquer»...

1. *Mon cœur mis à nu*, XLIV (Gallimard, coll. « Pléiade », p. 1299) : « *Il est impossible de parcourir une gazette quelconque, de n'importe quel jour ou quel mois ou quelle année, sans y trouver à chaque ligne les signes de la perversité humaine la plus épouvantable, en même temps que les vanteries les plus surprenantes de probité, de bonté, de charité, et les affirmations les plus effrontées relatives au progrès de la civilisation. Tout journal, de la première ligne à la dernière, n'est qu'un tissu d'horreurs. Guerres, crimes, vols, impudicités, tortures, crimes des princes, crimes des nations, crimes des particuliers, une ivresse d'atrocité universelle. Et c'est de ce dégoûtant apéritif que l'homme civilisé accompagne son repas de chaque matin. [...] Je ne comprends pas qu'une main pure puisse toucher un journal sans une convulsion de dégoût.* » Une transposition aux médias actuels serait-elle si difficile, si injuste ? Le vedettariat pourrait par ailleurs méditer (à défaut de mériter) : « *La gloire est le résultat de l'adaptation d'un esprit avec la sottise nationale*» (*ibid.*, XXV, p. 1286). Le lien entre démocratie, pouvoir politique et moyens de communication n'avait pas échappé à Baudelaire. Ce jugement vient en conclusion d'une analyse du second Empire : «*En somme, devant l'histoire et devant le peuple français, la grande gloire de Napoléon III aura été de prouver que le premier venu peut, en s'emparant du télégraphe et de l'Imprimerie nationale, gouverner une grande nation. Imbéciles sont ceux qui croient que de pareilles choses peuvent s'accomplir sans la permission du peuple [...]. Les dictateurs sont les domestiques du peuple, — rien de plus [...]*» (*loc. cit.*).

sensiblement l'exercice de la démocratie. Les règles du jeu démocratique se fondent sur un système élaboré de représentation, de délégation de souveraineté et de contrôle par le moyen d'élections. Dans un univers médiatisé, où des techniques remarquables, qu'il serait inepte de déclarer « *intrinsèquement perverses* », abolissent tous les obstacles liés à l'espace et au temps, les instances intermédiaires, décisives dans la démocratie traditionnelle, tendent à s'effacer.

Tout devient immédiat, direct, dans un présent presque immobile et anesthésiant. Les messages ont une source unique et circulent à sens unique. Les débats créent l'image du pluralisme, mais sur quels critères les participants ont-ils été sélectionnés ? Les choix responsables (c'est-à-dire les réponses libres et décisives) disparaissent devant la série indéfinie des images instantanées de l'opinion que présentent les sondages. La souveraineté populaire se dilue dans la masse informe et passive de l'auditoire, dont guère plus d'un membre sur deux se donne la peine d'aller confirmer aux urnes, à quelques points de pourcentage près, le verdict des enquêtes préalables. La représentativité des échantillons de population remplace celle des élus du peuple...

L'impartialité de l'information nécessaire au jugement et à l'expression du citoyen est théoriquement garantie par l'indépendance des médias. Mais cette autonomie est elle-même assise sur des règles économiques dont l'enracinement dans l'idéal démocratique n'a guère été « pensé » récemment, pour autant qu'on puisse savoir ¹. Il est rare de nos jours que l'information demeure un service public. Et, dans

1. Sauf aux États-Unis, avec par exemple les efforts d'un Michael Novak pour dégager des convergences entre capitalisme et catholicisme : *Morality, Capitalism and Democracy*, Londres, 1990 ; *Catholicism and the Spirit of Capitalism*, New York, 1993. Cf. également Georges WEIGEL, *Catholicism and the Renewal of American Democracy*, New York, 1989 et Richard John NEUHAUS, *The Catholic Moment*, San Francisco, 1987. En Grande-Bretagne, il faut encore signaler Brian GRIFFITHS, *Morality and the Market Place*, Londres, 1980 ; Ronald PRESTON, *Religion and the Ambiguity of Capitalism*, Londres, 1991 ; Richard HARRIES (évêque anglican d'Oxford), *Is There a Gospel for the Rich ?*, Londres, 1992. Il conviendrait toutefois, en France, de mieux reconnaître, suivre et développer les efforts d'un Alain Etchegoyen.

une démocratie véritable, les médias subventionnés par l'État (comme en France les journaux depuis 1945 et aujourd'hui encore deux chaînes de télévision) doivent affronter une concurrence soumise à la seule exigence de la rentabilité et donc prête à tous les « coups ».

Le Moloch médiatique

Les médias contemporains semblent ainsi avoir transféré une part au moins de souveraineté à des publicitaires. Tout se passe comme si l'art de gouverner devait bientôt se concentrer dans l'habileté à employer ceux qui maîtrisent des techniques de vente et sont capables de fourguer pratiquement n'importe quoi. Deux critères seulement sont alors requis.

Le premier est évidemment qu'assez de gens « achètent » le « produit » dûment « promu ». Sa qualité devient quantitativement inattaquable. Du moment que « ça marche » et que le nombre des « clients » (au sens commercial aussi bien que latin du terme) devient un peu significatif, est de la sorte créé un phénomène à son tour médiatisable. Un produit dérivé est alors prêt. C'est un fait de société dont les médias seront toujours là pour garantir et imposer la réalité, en reflétant inlassablement son image, par-delà tout jugement moral. Les réactions négatives, à condition qu'elles soient également médiatisables, constitueront même de nouveaux matériaux bruts, dont les médias sont perpétuellement friands.

La seconde exigence qui se profile ici est moins immédiatement visible mais non moins contraignante : c'est qu'il faut presque en permanence occuper le terrain, s'y produire et faire parler de soi, veiller à alimenter régulièrement le Moloch médiatique qui a besoin de sa pâture quotidienne, parce qu'il lui faut tous les jours quelque chose à montrer et à commenter. Il trouve d'ailleurs toujours à se nourrir, quitte à s'autocélébrer en temps creux de vacances. C'est comme un écho qui ne supporterait pas le silence. Si on laisse faire, si on se contente de réagir aux sollicitations, si on considère avoir mieux à faire que du bruit, on cesse vite d'être intéressant, et des rivaux aux aguets prennent les parts de marché...

L'appétit du monstre est heureusement tel que nul ne peut suffire à le rassasier. Ses goûts sont foncièrement pluralistes et éclectiques. Rien n'a moins de succès qu'un média étatique et monopoliste, une fois passé l'émerveillement devant la découverte de la prouesse technologique. Et puis il y a toujours l'imprévu, les catastrophes naturelles et les événements spectaculaires survenus à l'autre bout de la planète. Le contrôle total et unilatéral est donc impossible, sous peine de perdre toute crédibilité aux yeux d'un public habitué. Branchés sur un réseau planétaire, les médias résistent à tout asservissement local.

Quand les moyens justifient la fin

Au fond, tant mieux pour la démocratie, si l'information indispensable à son fonctionnement se soustrait ainsi à tout contrôle tyrannique ou dictatorial. Les médias peuvent au pire être un des terrains où s'affrontent des mafias. Celles-ci jouent à couvert leur jeu corrupteur, donc immoral et anti-démocratique¹, mais elles n'ont pas les moyens ni même l'ambition de prendre totalement le pouvoir. Les moyens modernes de communication ont une puissance telle qu'ils ne sont que partiellement et jamais définitivement domestiqués et qu'ils finissent toujours, dans leur logique propre, par dénoncer les manipulations dont il arrive qu'ils soient eux-mêmes les instruments².

La difficulté est néanmoins que le contrôle par délégation, qui est l'essence de la démocratie, avec sa source dans la souveraineté populaire, est pratiquement impossible. Le peuple paraît certes libre, quand il compare les messages concurrents, puis quand il « achète » ce qui l'a séduit. Pourtant, l'ensemble du processus lui échappe. Il n'est plus qu'un agrégat de récepteurs-consommateurs. Par bonheur, aucun émetteur-producteur-diffuseur n'est entièrement maître du jeu.

1. Cf. amiral Pierre LACOSTE, *Les Mafias contre la démocratie*, Jean-Claude Lattés, Paris, 1992.

2. Voir l'affaire du charnier de Timisoara, au début de la révolution qui a renversé en Roumanie le régime Ceaucescu.

Les médias sont bien, à eux seuls, un pouvoir dans chaque État et dans le monde. Ils sont inséparables de la démocratie, dont ils sont une conséquence et un moyen. Mais la puissance que leur confèrent les technologies nouvelles, surtout dans l'audiovisuel, font que le moyen tend irrésistiblement à devenir sa propre fin, sa propre norme¹. Dans ces conditions, la démocratie n'est plus qu'une aimable fiction, une référence qui n'est plus honorée que par accident. Et du pouvoir échoit, sans autre contrôle que celui — ô combien empirique — de la réussite commerciale, à d'anonymes experts en techniques de vente.

Par comparaison, les administrations sont bien plus étroitement surveillées par les politiques, eux-mêmes aiguillonnés par leurs électeurs-usagers. La situation des spécialistes des médias se rapproche davantage de celle des médecins chercheurs : du moment qu'une demande peut être repérée ou suscitée et qu'il est techniquement possible de la satisfaire, pourquoi se retenir ? Autrement dit, les moyens justifient la fin. Même si elle n'est pas directement menacée, la démocratie ne peut que s'inquiéter d'un tel retournement de l'immoralité qui est son repoussoir traditionnel. D'où l'apparition quasi simultanée (il faut le noter) de comités d'éthique et de conseils de l'audiovisuel, locaux, nationaux ou « supérieurs ». Mais supérieurs à quoi ? C'est en l'occurrence toujours à des spécialistes qu'est confiée la défense de la moralité démocratique et des droits de la personne humaine. Le peuple souverain et ses représentants élus sont-ils trop ignares pour saisir les enjeux au-delà des subtilités techniques ? Décidément, la démocratie est peut-être effectivement malade des progrès qu'elle permet.

Éthique et technique

Essayons de préciser. C'est incontestablement la démocratie qui, en promouvant les libertés de recherche et d'expression, de création et de diffusion, a rendu possibles des percées scientifiques, technologiques et industrielles qui

1. C'est une manière de comprendre le fameux slogan de McLuhan : « Le médium est le message. »

convaincraient aujourd'hui les premiers enthousiastes du « progrès » qu'ils manquaient singulièrement d'imagination. Les pays en voie de développement peinent à combler leur retard, aussi bien (et indissolublement) en matière de droits de l'homme que sur le plan technico-économique, et le bloc communiste en a été, sur sa fin, réduit à l'espionnage industriel pour tenter de rester concurrentiel.

Le danger est que ces avancées sont de plus en plus sophistiquées et de moins en moins maîtrisables par leurs bénéficiaires potentiels. La démocratie est donc menacée, parce que son fonctionnement grippe face à tant de spécialisation et que ses normes morales ne s'imposent plus clairement. Les techniques soumettent tout ce qu'elles traitent à leurs capacités de conditionnement et ignorent tout ce qu'elles ne peuvent assimiler de la sorte. Les moyens de communication, qui devraient assurer l'information, l'éducation et la relation entre tous ces savoir-faire, deviennent eux-mêmes l'un d'eux. Les médias tendent ainsi à devenir autosuffisants dans le système qui les a créés et continue d'avoir besoin d'eux, mais ne sait plus comment faire en sorte qu'ils demeurent des moyens.

III

En quoi, cependant, tout ceci concerne-t-il encore l'Église ? Deux considérations ne doivent pas être perdues de vue. La première est le soutien, souvent critique, que le christianisme apporte aux exigences morales qui sont à la source de la démocratie. De ce point de vue, l'impact théorique de l'encyclique *Veritatis splendor* reste à mesurer ¹. Le second fait à prendre en compte est que l'Église n'est pas sans rapports quasi quotidiens avec les médias et que ces rapports, sans

1. Le philosophe polonais Leszek Kolakowski, par exemple, ne s'y trompe pas. Ancien marxiste, auteur de *Chrétiens sans Église* (Gallimard, Paris, 1969), il déclarait à *La Croix* du 25 juin 1994, justement à propos de *Veritatis splendor* : « Je crois que le pape a raison : si notre liberté est la source des règles morales que nous établissons, cela veut dire que tout est permis. Pratiquement cela signifie la fin du monde. »

être toujours harmonieux, ne s'avèrent pas si mauvais ni désespérants, contrairement à l'opinion communément reçue¹.

L'histoire de cette relation n'a d'ailleurs pas du tout mal commencé. *L'Osservatore romano* et Radio Vatican (avec la contribution spectaculaire de Marconi en personne à sa fondation) ont très tôt vu le jour. La papauté a immédiatement discerné dans les médias des instruments qu'il était impossible de négliger pour répondre à la vocation universelle de l'Église et franchir les frontières établies par le politique.

Quand les médias n'ont qu'à suivre

De nos jours, Jean Paul II utilise la presse et la télévision avec une efficacité que nul ne conteste, même si certains s'en agacent. Ce qui est en effet remarquable c'est que, notamment au cours des voyages du pape, les médias sont en quelque sorte remis à leur place : rien n'est conçu *pour* la télévision, qui n'impose pas ses normes, mais doit s'adapter au spectacle qui lui est offert et se trouve ramenée à n'être plus qu'un moyen au service de fins qui lui échappent ².

Les « professionnels » peuvent s'étonner de se voir ainsi dirigés, alors que, si le Vatican leur demandait conseil ou, mieux encore, les laissait faire, ils envisageraient vraisemblablement d'autres mises en scène. Mais selon quels critères ? Ceux de recettes déjà éprouvées : journaliste-présentateur plus ou moins envahissant, interviews exclusives de la star (le pape), de personnalités et de gens pris au hasard dans la foule pour la représenter, tables rondes, rythme plus alertement découpé et diversifié, etc. Et que resterait-il ? Pas grand-

1. Voir dans ce numéro l'article de Jean-Robert Armogathe, « Le Miroir de la reine ».

2. La remarque s'applique également à la messe dominicale du *Jour du Seigneur*, tandis que le magazine qui précède (tout comme les autres émissions religieuses, qui ne comportent en règle générale pas de retransmission liturgique) illustre à la fois la viabilité et les limites du conditionnement d'un contenu religieux par les impératifs de l'audiovisuel.

chose, un *show* parmi d'autres, dans la rubrique (généralement peu attrayante) de l'actualité religieuse. Le défi, c'est justement que, contre toutes les lois du genre, les voyages pontificaux battent régulièrement des records de taux d'audience.

Le fait n'est sans doute pas absolument unique¹. Mais sa constance ne peut que stimuler la réflexion. Ce qui est suggéré là n'est pas seulement que la télévision *peut* n'être qu'un moyen. C'est aussi que la sacro-sainte communication n'est pas l'apanage de spécialistes hautement qualifiés ou exceptionnellement doués. Il n'est bien sûr aucunement question de mépriser ou sous-estimer de tels talents. Il s'agit simplement de reconnaître que le *medium* ne peut indéfiniment suppléer l'insuffisance (voire la vacuité) du message, ni s'y substituer en se contentant de susciter des émotions primaires. L'art (s'il faut appeler les choses par leur nom) des gens de télévision consiste trop souvent à compenser par l'emballage les déficiences du contenu ou du produit, car la machine tourne sans répit, toujours prête à dramatiser le sensationnel qui lui permettrait de donner sa mesure, le plus souvent déçue et obligée d'inventer elle-même de quoi s'occuper. Même si ce fonctionnement à vide est inévitable, et s'il se justifie également par la nécessité de maintenir l'outil en état de marche, il n'y a pas là de règles qui doivent être maintenues et imposées lorsqu'une véritable matière tombe pour ainsi dire du ciel.

L'Église, experte en communication

C'est (on pouvait s'y attendre) littéralement le cas lorsque la foi chrétienne recourt aux médias. Le problème n'est alors pas du tout, comme on le suppose d'ordinaire, de s'ingénier à couler dans des moules déjà tout faits (mais pas dans ce

1. On peut penser, en particulier, aux grands événements sportifs (jeux Olympiques, Coupe du monde de football, Tour de France...), que la télévision n'a évidemment pas inventés, qui donnent lieu, grâce à elle, à d'extraordinaires « communions » planétaires, et dont le spectacle peut n'être pas sans valeur esthétique. Mais les enjeux sont explicitement limités à l'intensité dramatique de la compétition elle-même, et les retombées

but) la substance de l'Évangile, l'enseignement de l'Église ou l'expérience spirituelle des communautés ou des personnes. Il convient au contraire de laisser s'exprimer, à travers ces moyens et en les reconnaissant comme tels (ni plus, ni moins), une dynamique dont l'essence même est précisément la communication — entre les Personnes de la Trinité sainte à l'origine de tout ; communication de la vie divine dans l'incarnation et la passion du Verbe rédempteur ; et, dans la *communio sanctorum*, communication des « choses saintes » (*sancta*) entre les fidèles sanctifiés (*sancti*).

C'est ce qui s'opère par exemple à l'occasion de n'importe quelle messe télévisée. L'impact ne dépend pas davantage du savoir-faire du réalisateur que de celui du célébrant ou du prédicateur (bien que maladresse ou incompetence puissent constituer de sérieux obstacles). Le *medium* retransmet (et pour cela s'adapte au lieu d'adapter) quelque chose qui est *déjà* (et bien plus fondamentalement) de l'ordre de la communication. Cette modalité ne se substitue certes pas à la célébration sacramentelle et n'a, selon l'expression traditionnelle, qu'une fonction d'édification. On a autrefois brocardé la littérature édifiante. À coup sûr, elle était souvent mauvaise, et des programmes religieux selon les seules normes de l'audiovisuel peuvent, on le sait désormais, n'être pas meilleurs. Il en va toutefois autrement lorsque les médias électroniques couvrent un authentique rassemblement d'Église sans pouvoir se l'approprier. Même inarticulé, le témoignage qui est rendu par là prend une valeur *édificatrice* (plutôt qu'édifiante), dans la mesure où des liens de communion se renforcent et même se tissent à cette occasion, construisant ainsi le Corps mystique du Christ au-delà de ceux qui sont physiquement présents.

L'Église n'a donc rien à craindre des médias : il suffit qu'elle y soit elle-même et que ceux-ci restent à leur place pour que la communication qui est sa raison d'être imprègne

publicitaires, commerciales, politiques et (plus encore) culturelles et morales sont soigneusement gardées implicites ou mentionnées marginalement. Au bout du compte, il apparaît que ces manifestations servent à faire tourner la machine médiatique tout autant que celle-ci entretient et renforce leur prestige.

les moyens disponibles. Il existe bien sûr la tentation, tant pour les hommes de médias que pour les gens d'Église, de se comporter comme si le catholicisme n'était qu'un *lobby* parmi d'autres. C'est un point de vue qui se justifie à deux conditions seulement : premièrement, rester extérieur à la foi, en spectateur neutre ; et deuxièmement, tenir les performances médiatiques pour le critère ultime de l'efficacité. Quel prélat ou écrivain croyant se vanterait sérieusement de remplir ces deux conditions ?

Des clercs sur le plateau

On peut, de fait, avoir l'impression que les (rares) invités plus ou moins réguliers à des événements médiatiques profanes parmi le haut (et le moins haut) clergé sont toujours réticents et vaguement gênés aux entournures. C'est sans doute parce que chacun, quels que soient ses défauts et ses qualités, est conscient de n'être pas secrétaire général (ou dissident) d'un parti, vedette dans un art ou un sport, intellectuel prêt à dissenter sur tout et le reste, ni acteur d'un fait divers qui passionne brusquement l'opinion.

Cet embarras est en réalité éminemment charitable. Car ce n'est pas tellement le représentant de l'Église qui est mal à l'aise dans le rôle qu'on veut lui faire jouer. Certes, il peine souvent à expliquer que les questions sont mal posées et cherche vainement des occasions de prêcher en moins de trente secondes. Mais, dans l'affaire, c'est plutôt le moyen de communication qui souffre : par quel bout prendre ce bonhomme qui représente tout de même quelque chose qui existe et qu'on n'arrive pas à faire entrer dans les cadres ? Cependant, dans leur logique même, les médias ne se découragent jamais et se déclarent toujours preneurs d'ecclésiastiques « vedettisables », qu'ils aient reçu un chapeau rouge ou une réputation de non-conformistes.

Jusque dans ses (relatifs) échecs — qu'il faut rattacher à la kénose du Verbe et à la défiguration du Messie crucifié —, la présence régulière (même si elle est épisodique) d'hommes d'Église dans la presse et sur les petits écrans remplit donc une indispensable mission. Elle rappelle la distinction entre la cité terrestre et la cité de Dieu. Précisément dans la mesure

où elles sont maladroites, ambiguës ou insatisfaisantes aussi bien pour les intéressés que selon les lois du genre, ces participations suggèrent que tout n'est pas réductible à la vision médiatique, — sans qu'il soit d'ailleurs possible d'exclure *a priori* que ces témoignages aient, pour certains et quoi qu'en disent après coup les sondages, directement valeur edificatrice.

C'est justement en acceptant de fournir ces apparemment piètres prestations, comme en imposant aux télévisions des émissions atypiques (par exemple avec *Le Jour du Seigneur* ou à l'occasion des voyages du pape) que l'Église vient au secours de la démocratie dans sa confrontation avec les médias. Elle le fait non pas en utilisant cyniquement des structures profanes pour se livrer au prosélytisme, mais en se montrant impavide telle qu'elle est et non telle que le *medium* la refaçonnerait volontiers selon ses normes propres. On pourrait dire que l'Église fait de la résistance, en maintenant par ailleurs son réseau d'assemblées communautaires et de relations personnelles dans les sacrements. Il n'y a guère là d'héroïsme spectaculaire : les médias n'exercent qu'une tyrannie « molle », il n'y a pas de pouvoir à renverser ni à conquérir, et l'enjeu est tout spirituel. Il s'agit en effet de la liberté sans laquelle la démocratie n'est qu'un vain mot — non pas une liberté formelle, garantie par la seule égalité, mais celle qui est nécessairement associée aussi à la fraternité, donc s'enracine dans l'amour, et donc renvoie au moins implicitement à un unique Père des cieux. Faute de quoi, comme l'avait bien vu Bergson, la démocratie n'est que le moyen empirique de mécontenter le moins de gens possible, sans être sûr de respecter la justice ni la raison — ni par conséquent les requêtes d'une morale universelle.

Ainsi, dans la partie qui se joue maintenant que l'antagonisme des blocs idéologiques a pris fin, les partenaires ne sont pas deux, mais trois. La démocratie n'a plus guère d'ennemis déclarés et a théoriquement gagné. Mais elle affronte désormais, du moins dans les pays riches, les logiques distinctes et séparationnistes des techniques dont elle a permis le développement, qui lui demeurent souvent nécessaires et au premier rang desquelles les médias occupent une position de

pivot, si les débats doivent avoir lieu sur la place publique. Dans ce contexte, l'Église n'est nullement marginalisée. Sa relation critique mais irrécusable et stimulante aussi bien avec les médias qu'avec la démocratie fait d'elle le troisième pôle de l'ère qui s'ouvre. Elle n'a pas à revendiquer voix au chapitre. Il ne lui reste qu'à s'exprimer, après avoir imploré la grâce de le faire sans complexes et de ne pas oublier que son Maître a sauvé le monde en triomphant non pas à l'audimat, mais sur une croix.

**Souscrivez un abonnement de parrainage au profit
d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé.
Voir page 143.**

Jean Duchesne, né en 1944. ENS de Saint-Cloud, agrégation d'anglais. Enseigne en classes préparatoires à Paris. Marié, cinq enfants. Cofondateur et membre du comité de rédaction de l'édition française de *Communio*. Publications : *Jésus-Révolution, made in U.S.A.*, Cerf, Paris, 1972 ; *Lectures : Histoire des littératures des civilisations chrétiennes*, Hachette-Livre de Paris, 1989 ; (avec Bernard Gouley) *L'affaire Jacques Fesch*, de Fallois, Paris, 1994 ; *L'Esprit des lettres (l'histoire chrétienne de la littérature)*, François Bourin, 1994.

Jean-Robert ARMOGATHE

Le miroir de la reine

CONNaissez-vous *Blanche-Neige et les Sept Nains*? La méchante reine, marâtre de Blanche-Neige, possède un miroir magique, qu'elle interroge chaque jour avec anxiété : «*Miroir, miroir, suis-je la plus belle en ce royaume ?*» Et le miroir lui répond invariablement en lui renvoyant sa propre image jusqu'au jour tragique où elle y trouve le visage de sa belle-fille, ce qui fournit au conte son ressort dramatique. Les médias constituent aujourd'hui, dans nos sociétés, comme un miroir de la reine : en y voulant trouver le meilleur, nous n'y trouvons jamais que notre propre image, jusqu'au jour où nous y découvrons quelque chose d'autre, une mode ou une hérésie, qui transforme la société ou, du moins, l'image que nous nous en faisons. Les médias nous satisfont jusqu'au jour où ils nous blessent, où ils nous agressent. Et nous voulons alors nous en débarrasser ou, du moins, nous les accusons de mensonges. Ce jour-là. Sans nous être pour autant rendu compte qu'ils n'ont jamais cessé de mentir, puisqu'ils nous donnaient de nous-mêmes l'image que nous souhaitions en avoir. Il en va ainsi de la société dans laquelle nous vivons, et dont nous sommes partie prenante. Il en va ainsi de l'Église, qui sait utiliser les médias avec une rare acuité.

Une puissance médiatique

Il faut le rappeler, en face de tous les clichés misérabilistes dont l'Église catholique est prodigue envers elle-même : l'Église catholique est l'objet le plus médiatisé au monde. Chaque pays européen pourra donner son expérience. Ce que j'en connais vaut pour eux comme pour la France. En France, l'Église catholique est la première puissance médiatique du pays, de plusieurs manières. Sur les chaînes de télévision, d'abord, en globalisant le temps d'antenne le plus élevé de tous les groupes et associations du pays : il suffit d'ajouter, au temps hebdomadaire de la messe et du magazine dominical, les heures données, dans les journaux d'actualités, aux déclarations du pape et des évêques (qu'il s'agisse de les citer ou de les critiquer) et aux multiples émissions qui font intervenir, d'une manière ou d'une autre, l'étiquette « catholique ». Dans le réseau des radios privées, ensuite, où la conjonction des radios catholiques forme un imposant groupe dans le paysage audiovisuel français. Il est loin, le temps où le secrétaire de la conférence épiscopale française évoquait avec des réserves la création d'une radio catholique à Paris et affirmait avec force que l'Église catholique ne voulait pas recourir à des moyens propres, mais tenait à se contenter d'une présence sur les médias laïcs. En même temps, toujours au nom de l'épiscopat français, en corps constitué, il écartait l'idée d'un quelconque intérêt catholique envers le réseau télévisuel câblé...

Il faudrait analyser en détail la situation du livre religieux (catégorie qui comprend, pêle-mêle, la littérature ésotérique, les catéchismes, les textes sacrés, les livres de liturgie...). Quelques chiffres en montrent l'importance : vingt-cinq maisons d'éditions réalisent plus de 75 % de leur chiffre d'affaires avec des livres religieux. Globalement, l'édition religieuse pèse en France 350 millions de francs, soit 2,5 % du chiffre d'affaires de l'ensemble de l'édition, qui représentent 4 % des nouveaux titres de *l'ensemble* de l'édition française (plus de 500 titres par an, avec un tirage moyen de 5 200 exemplaires)¹.

1. Source : *Écritures*, 1^{er} trimestre 1992.

Fortement présente (par diverses médiations) dans l'édition religieuse, l'Église catholique est aussi le propriétaire direct ou indirect du premier ensemble de presse écrite du pays. Lorsque je parle de la presse catholique, il ne s'agit pas seulement de *La Croix*, le quotidien officiellement catholique, qui appartient à une congrégation religieuse de l'Église catholique. Il ne s'agit pas non plus seulement de l'ensemble des périodiques, à l'aspect plus ou moins ouvertement confessionnel, des grands groupes : Malesherbes Publications, Bayard Presse, Médias Participation. Je parle aussi, et surtout, de l'étonnant pouvoir de la presse de proximité : bulletins diocésains, journaux paroissiaux et de quartier. Il s'agit là d'un ensemble extrêmement dense : la petite feuille paroissiale est lue, diffusée, on la garde dans un coin pour avoir les horaires de Noël ou connaître les vacances scolaires. Et je connais des journaux paroissiaux qui, avec les progrès de la micro-informatique, sont de véritables organes de presse, avec plusieurs centaines d'abonnés. Il faut joindre à cela les radios catholiques et œcuméniques, qui fonctionnent en réseau et couvrent les trois quarts du territoire. Là encore, une puissance d'imagination, de créativité, des moyens inégaux selon les diocèses, mais partout des militants actifs, avec le relais des paroisses. Je ne parle pas de l'usage qui en est fait, ni de la qualité d'évangélisation : je parle ici des moyens dont dispose l'Église catholique en France.

Un complexe de mal-aimée

Curieusement, armée de cette puissance médiatique sans rivale, l'Église a tendance à jouer dans ce pays les mal-aimées et les mal-comprises. Ce corps social, le premier tant par sa fortune immobilière que par le nombre et la qualité de ses militants, cherche à excuser et à camoufler ses échecs pastoraux sous le prétexte d'une universelle persécution, associée à un manque de moyens. Le temps des Dèce et des Dioclétien, et même celui des Combes ou des Clemenceau est pourtant passé : le secrétaire national de l'enseignement catholique, qui a obtenu du ministre Lang un accord apparemment si profitable, doit pouvoir aisément en témoigner. En fait, jamais l'Église catholique n'a joui en France d'autant

de privilèges et n'a connu une fortune matérielle et humaine aussi grande. Il ne s'agit pas d'un paradoxe : les travaux historiques sur les finances de l'Église catholique dans la France de l'Ancien Régime montrent aisément la précarité de sa fortune et la lourdeur des ponctions que l'État lui imposait, sous des formes diverses, pour renflouer ses propres finances. Aujourd'hui, jamais l'écart n'a été aussi grand entre une réelle puissance de l'ensemble « catholique » (puissance médiatique, immobilière, financière...) et la pauvreté de son influence sur les mœurs et dans la culture. Jamais (ou presque jamais, car là aussi l'histoire aide à réviser les clichés) la situation pastorale n'a été aussi catastrophique, malgré de réels signes de renouveau. Mais il est trop facile de s'en prendre aux autres, en particulier aux médias. « *Miroir, miroir...* » : tu n'y verras jamais que ton visage.

Le *Pasteur d'Hermas*, admirable texte du II^e siècle, nous présente l'Église comme une vieille femme au visage de jeune fille. Je crois, pour ma part, que, quelles que soient les rides du visage, l'Église est une vieille femme, une très vieille femme, dont le cœur est tout jeune, ardent, brûlant, un cœur d'adolescente tout plein d'ardeur pour l'Être aimé. Évidemment, cela n'apparaît pas dans le miroir. Il ne s'agit que d'un miroir, pas d'un électrocardiogramme. Et je ne suis pas sûr que l'électrocardiogramme aurait repéré la jeunesse du cœur de cette vieille femme. Pourquoi donc cette adorable Église se sent-elle ainsi mal aimée des médias ?

Des parasites dans la mission

Essentiellement, parce qu'elle les courtise, et que la progression de l'influence d'un évêque se mesure au temps occupé sur les antennes. L'Église de France joue les courtisanes avec les médias de ce temps. Elle a parfois confondu s'ouvrir au monde et laisser le monde envahir sa maison ; elle a voulu ouvrir ses fenêtres et est allée traîner sur les trottoirs. Le résultat ne s'est pas fait attendre : fêtée, courtisée, adulée par les médias (et c'est ce que nous voyons), elle a encouru l'admiration des sots, la complicité des politiques et le mépris du sage. En se donnant, elle s'est vendue. Elle a cru

pouvoir entrer dans le foyer de l'ouvrier, de l'immigré, du mal croyant, et elle a été absorbée dans le flot de consommation et de mensonges que déversent, sans trêve, les lucarnes étranges.

Regardons le journal télévisé : on y parle des inondations, on montre des images pathétiques et on tient de sentencieux discours ; on attend en vain le vrai jugement, les paroles qui diront l'impéritie de l'administration, l'incapacité des experts, les imprudences payantes des municipalités ou des particuliers, les intérêts réels qui ont délivré des permis de construire ou retardé le classement de certaines zones. Qui pourrait tenir ce discours, si le groupe qui se réclame de l'Église catholique se tait ? L'intervention sociale de l'Église est d'abord celle de chaque catholique, dans les possibilités qui sont les siennes. La « doctrine sociale » échappe à l'idéologie, elle repose sur l'adhésion aux vérités de foi et à leurs conséquences ; il n'est certes pas facile de passer aux « conséquences », et si le discours sur la foi peut s'appuyer sur l'héritage de la Tradition, la compétence des théologiens et l'assistance de l'Esprit Saint, le discours sur les « mœurs » est plus difficile à établir. Or le vrai discours de société, c'est ce que les fidèles dans l'Église ont à dire aux sociétés. On entend les sirènes catholiques, dans la presse du même nom, qui bafouillent sur les discours du pape, la morale sexuelle, la famille ou la liturgie. Je sais que c'est important ; je crois l'avoir dit et écrit assez souvent pour pouvoir remarquer combien le vrai problème des médias est le silence des catholiques sur les problèmes de société. On entend les catholiques défendre l'école confessionnelle, ce qu'ils nomment la liberté d'enseignement : mais on aimerait en savoir davantage sur le contenu religieux d'un projet d'instruction catholique qui confie aux instituts de l'État la formation et l'évaluation de ses maîtres, et reprend à son compte les programmes et les manuels de l'Éducation nationale.

Je me réjouis de voir saint Benoît patronner l'Europe chrétienne¹, je suis heureux de savoir que cette Europe ne s'arrête pas à la Vistule. Mais je voudrais en savoir plus, et les

1. Encore faudrait-il s'interroger sur le sens de la Règle et, accessoirement, sur l'histoire qui a permis de constituer tant de congrégations bénédictines différentes. À parcourir les abbayes françaises, on découvre que ce saint européen est décidément très pluraliste.

débats verbeux autour de Maastricht auraient pu en être l'occasion, sur ce qu'il faut entendre par Europe chrétienne, une Europe formée par les païens et les juifs, tout autant que par les chrétiens, et dont le principal mérite est peut-être d'avoir toujours su assimiler les éléments nouveaux et étrangers¹. Le silence est frappant qui, dans le tohu-bohu des interventions autour du traité de Maastricht, texte si décevant à bien des égards, a permis de taire que l'Église catholique a tissé à travers l'Europe un réseau de paroisses, de sanctuaires, de pèlerinages qui a constitué une culture populaire commune, un fonds commun de rites et de légendes, un creuset des peuples qu'aucun traité, aucun lobby, aucun groupe constitué, n'a jamais pu égaler. L'Église est mère de l'Europe. Sans compter que l'inaptitude linguistique des principaux partisans et opposants du traité en question m'a paru souligner le ridicule et l'incompétence des maîtres qui prétendent gouverner nos votes. L'Europe, c'est peut-être aussi (d'abord ?) des langues, des cultures, un ensemble de traditions littéraires, artistiques, philosophiques, qui méritent qu'on les prenne en considération avant d'ouvrir la bouche, sous peine de passer pour un bouffon.

Des chrétiens aux lions

En milieu catholique, on entend souvent dire que la faute est au miroir, je veux dire aux médias. Ils sont de mauvaise foi, ils sont aux mains de gens malintentionnés, ils déforment et caricaturent le message de l'Église. Bref, il s'agit d'un miroir déformant. Mais on n'a pas l'air de s'imaginer qu'il nous renvoie peut-être tout simplement notre propre laideur. Sans doute, les médias sont des supports, qui choisissent le fait qui va devenir, sous leur baguette magique, un événement. Ils vont valoriser l'exceptionnel, le marginal, l'étrange. On va privilégier les déviations aux dépens de l'orthodoxie,

1. Voyez l'admirable livre de Rémi BRAGUE, *Europe, la voie romaine* et le silence gêné des milieux bien-pensants autour d'un livre qui dit juste et franc, sans rien devoir à personne (Critérian, 1989).

l'occasionnel aux dépens du régulier. Mais ont-ils vraiment autant de puissance ? Ou n'ont-ils pas la puissance que les cauchemars acquièrent lorsqu'on y ajoute foi ? Autrement dit, pourquoi accuser avant d'avoir d'abord établi la fermeté, la netteté, l'opportunité du message ? Tout chroniqueur, tout éditorialiste sait qu'un texte doit se tenir à une idée, clairement énoncée, et se dérouler avec une cohérence qui rend difficiles les découpages hors contexte. Est-il possible de dire l'Évangile de cette manière ? N'y a-t-il pas, dans les nuances nécessaires pour exprimer une vérité de foi sur les mœurs, par exemple, une incapacité à passer par le filtre réducteur de la communication de masse ? Entre une affirmation abrupte, parce que ramenée à l'essentiel, et ignorant les situations particulières et personnelles, qui appauvrirait l'Évangile, et un discours contourné et peut-être filandreur, y a-t-il place pour une parole qui dise la vérité dans toute sa chaleur et son attentive délicatesse ? Il faut réfléchir au style de l'annonce pour lui permettre d'être accueillie par les médias. Et ne pas la rendre trop indigeste pour les lions qui mangent les chrétiens...

Rome est loin...

Il est pénible de voir combien l'Église catholique, qui dispose d'une puissance médiatique aussi étendue, sous-emploie les possibilités qui lui sont offertes et donne si souvent d'elle-même un spectacle médiocre, à peine digne de la moyenne de ce que produisent les hommes politiques et les amuseurs publics. Ce n'est pas la peine de posséder la Vérité et les clefs de la Vie pour en arriver là. On entend souvent reprocher à Jean. Paul II ses « *shows* » de grands rassemblements : au moins produit-il de belles images, et une qualité de discours qui n'est pas souvent égalée au niveau national ou local. Le pape montre une vision géopolitique globale : les instances internationales prennent au sérieux les propositions du petit État qu'il dirige. Les conférences épiscopales nationales mettent souvent une certaine lenteur à les diffuser et à les appuyer. On l'a vu récemment avec la déclaration du pape sur les propositions de l'ONU en matière de population. On en vient à regretter que les médias hexagonaux n'ac-

cordent jamais la parole aux ecclésiastiques français qui occupent, à Rome, des postes de haute responsabilité dans la diplomatie, la culture, l'action caritative. Je veux parler, pour les nommer, de Mgr Tauran et des cardinaux Poupard et Etchegaray. Je voudrais être certain que leur absence du paysage français est seulement due au chauvinisme ou à l'incompétence des médias, et que l'Église de France n'est pour rien dans l'affaire.

... et les laïcs sont absents

À défaut des experts romains, les médias ont recours à deux *porporati* résidentiels, les cardinaux de Paris et de Lyon ou, pour mettre du piquant sur l'antenne, à l'évêque d'Évreux. Rajoutez à ces trois prélats le porte-parole de la conférence épiscopale, vous avez fait le tour de l'information religieuse télévisuelle. Ce qui représente une double *diminutio capitis* du corps ecclésial : par l'absence de laïcs d'abord, par celle de clercs et de religieux ensuite. Dans les grands affrontements de société des années cinquante, Mauriac, Cesbron, Marrou, Vignaux prenaient la parole, et on n'entendait guère les cardinaux-archevêques. La prise de parole de catholiques avait un double avantage : une compétence réelle, d'une part, et une expression distincte de la hiérarchie sacramentelle de l'autre. Le processus réducteur auquel nous assistons a trouvé la complicité de l'Église institutionnelle : par une collaboration contre-nature avec le jeu des médias, l'institution a confisqué la parole publique des laïcs. Les médias s'adressent, pour prendre la parole, aux « chefs ». Ce sont des clercs qui viennent parler, comme autant d'apparatchiks, au nom des catholiques : par l'éphémère gloire des écrans scintillants, ils se trouvent assimilés, l'espace d'une soirée, aux ministres de l'État, et distillent leur opinion sur des sujets de société auxquels leur formation ne les a guère préparés et où l'assistance du Saint-Esprit n'est pas donnée pour garantie.

Par ces moyens, l'Église catholique, en France, croit pouvoir rendre l'Évangile plus crédible et plus attrayant. Mais il ne faut pas confondre la Bonne Nouvelle et les nouvelles de vingt heures. Par le reflet du miroir médiatique elle

essaie de propulser dans les foyers l'image qu'attendent d'elle les Français. Au prix de quelques contorsions conceptuelles et de quelques distorsions historiques. Au prix, également, de quelques accommodements au cœur d'un message que Rome rappelle avec une clarté que les Alpes tentent d'obscurcir.

Des propositions pour construire

Mais la diatribe, en l'espèce, est stérile. Elle peut permettre de casser les schémas usés derrière lesquels se dissimule le manque de courage ou de compétence. Elle ne permet pas l'accès à ces nouveaux comportements qu'attend un monde anxieux de connaître l'Évangile. Aussi me semble-t-il possible de formuler quelques propositions pour un code d'usage entre l'Église catholique et les médias.

D'abord, laisser parler les gens compétents. Ils peuvent vivre à Rome, et non pas à Lyon ou à Paris. Ils peuvent ne pas appartenir à l'appareil clérical. Prenons l'exemple de l'enseignement : on a pu entendre le secrétaire national de l'enseignement catholique, et les parents d'élèves se sont exprimés par le président de l'UNAPEL. Mais où sont les enseignants, et les élèves ? Surtout, pourquoi ne demande-t-on pas, sur le sujet de l'enseignement et des tâches éducatives qui sont lui connexes, l'opinion de ces catholiques, si nombreux et souvent si bien engagés dans l'Église, qui enseignent dans le secteur public ? Sous peine de perdre toute crédibilité, on peut difficilement à la fois prétendre que l'enseignement catholique concerne toute la nation et priver de la parole ces catholiques qui enseignent dans le public. Qu'on ne vienne pas dire que les médias ont besoin de vedettes. Ils ont besoin des structures et des appareils. Ils ont un rôle de crispation dans les relations de pouvoir internes à un corps donné : qui va passer à la télé ? Cela vaut pour les ministres comme pour les chefs d'entreprise ou les syndicalistes. Peut-être le corps ecclésial pourrait-il apprendre aux médias qu'il convient d'agir autrement, que la nature sacramentelle de l'Église entraîne un autre type de (re)présentation. Il doit être possible de catéchiser les médias. Et ne craignons pas de perdre la parole : si ce que nous avons à dire

est intéressant, les médias sauront trouver le ton juste et l'approche exacte.

Ensuite, comprendre que les médias conditionnent le message. Il convient de s'interroger sur la nature du médium. La presse écrite n'a pas la même structure d'information que la radio, et la télévision n'est pas une radio avec de l'image. Il y a des différences essentielles entre les médias, qui doivent entrer en compte sur leur mode d'emploi — et beaucoup de ce que nous écrivons ici a trait à la télévision, sans être tout à fait faux pour la presse écrite, si conditionnée par l'outil télévisuel. La télévision risque, plus que tout autre instrument, de ne plus être médiation, de se ramener à une rencontre entre l'écran et le spectateur¹. Si l'annonce de l'Évangile est celle de l'amour de Dieu (et des exigences qu'entraîne cet amour), cette annonce est-elle compatible avec le jeu de l'image et du son ? Notre foi repose sur des Écritures, sur le mode de la lecture et de l'audition. Je ne suis pas convaincu que lire les Écritures sur un plateau de télévision soit l'adaptation moderne de l'annonce, du kérygme. Peut-être faut-il recourir à des modes résolument nouveaux. Peut-être aussi faut-il constater l'inaptitude de certains médias à rendre compte du mystère.

Enfin, savoir qu'à identifier culture et catéchèse, on aboutit à la fois à l'appauvrissement de la culture et à la réduction de la confession de foi. Il convient d'affirmer la foi par toute l'ampleur du mystère et des dogmes dans leur évolution accumulative. Il faut aussi rappeler que l'autonomie de la culture ne la soustrait pas pour autant aux exigences de la raison². Mais il faut que l'Église sache qu'une culture est quelque chose d'organique, qui se nourrit et qui croît. Quelle nourriture lui propose-t-elle ? L'indigence des propositions culturelles de l'Église, en France, est effrayante, son offre en ce domaine inexistante ou désuète. Je parle architecture, arts plastiques ou musique, on peut aussi penser

1. Cf. les très belles réflexions du cardinal Carlo Maria MARTINI, archevêque de Milan, dans sa lettre pastorale de 1991, *Il lembo del mantello* (Centro Ambrosiano, Milan, 1991).

2. Rappelons le cahier de [Communio XVII, 2-3 \(1992\) : Sauver la raison](#).

roman, théâtre ou poésie. Ce que les médias communiquent, c'est une culture vivante, que l'Église catholique, en France, semble être devenue incapable de produire¹. Rien ne sert de contrôler des moyens d'expression lorsqu'on ne sait plus très bien quoi exprimer. La netteté de la confession de foi, la solidité des convictions sont les conditions préalables pour maîtriser les moyens de communication. Rien ne sert de pouvoir dire si l'on n'a rien à dire.

Une parole de prix

En conclusion, je voudrais que cet article conduise à un sursaut de l'intelligence. Il faut retrouver les chemins de l'Évangile, par-delà les brumes contemporaines qui prennent pour prétexte la pauvreté de l'Église et l'avidité des médias. Les médias sont ce que nous acceptons qu'ils soient, idoles ou esclaves. Si on leur accorde une puissance incommensurable, ils sauront l'assumer. Si on les méprise, ils deviendront humbles et disponibles. Encore ne faut-il pas penser pouvoir se passer d'eux. Tout au plus faut-il savoir fixer le prix de la parole, ne pas parler n'importe quand, ni de n'importe quoi. Il est faux que la présence religieuse se mesure en taux d'écoute. Mais le silence serait fatal. La relation de l'Église aux médias doit donc reposer sur la conviction que les paroles de la vie éternelle lui ont été confiées, qu'il convient de les dire sans les déformer ni les brader. Au prix que les médias acceptent de payer pour nous entendre se mesure la crédibilité de ce que nous avons à dire.

Né en 1947, prêtre (Paris), universitaire et écrivain, Jean-Robert Armogathe appartient au comité de rédaction francophone de *Communio*. Éditorialiste religieux au *Figaro*, il participe à de nombreuses émissions de radio et de télévision (en dernier lieu : *A voix nue*, une série de cinq entretiens pour France Culture, avril 1994).

1. Je dis bien : « semble être devenue », en pensant à l'extraordinaire fécondité des années cinquante ou plus encore des années vingt de ce siècle (voyez, en dernier lieu, le très bel ouvrage de José CABANIS, *Dieu et la NRF*, Gallimard, 1994).

Emmanuel DUMONT

« L'avènement d'une nouvelle ère » : l'Église et la communication contemporaine

Un document clé pour la pastorale de la communication

L'ÉGLISE n'a pas plus boudé l'usage des médias électroniques que celui des imprimés ; en témoigne la mise en place de Radio Vatican, à la demande de Pie XI, dès 1931 par Marconi, ou dernièrement la mise à disposition sur vidéodisque ou réseau informatique (Internet) du catalogue illustré des enluminures ornant les manuscrits médiévaux conservés à bibliothèque Vaticane.

Parallèlement, son discours moral et social a pris acte en ce siècle de l'avènement du cinéma, de la radio et de la télévision, comme elle l'avait fait en leur temps pour l'imprimerie (première constitution — *Inter multiplices* — dès 1487) ou la presse populaire. Cette tradition, avec son impressionnant corpus¹ méconnu, a abouti au deuxième concile du Vatican à la publication du décret *Inter mirifica* (1963)

1. Pour la période allant des origines à 1973, l'ouvrage de référence est celui d'Enrico BARBAGLI, s.j., *Comunicazione, Comunione e Chiesa*, Studio Romano della Comunicazione Sociale, 1973, 1 448 p. Une sélection portant surtout sur la période contemporaine est disponible dans *Les Médias, Textes des Églises*, réunis et présentés par le groupe MEDIATHEC, les dossiers de la Documentation catholique, Centurion, 1990, 463 p.

sur les moyens de communication sociale. On y insiste sur leur rôle en tant qu'instruments destinés à être employés selon l'ordre de la moralité, notamment pour la formation de l'opinion publique et l'apostolat. Pratiquement, le concile recommande une formation adéquate tant des producteurs que des usagers, et institue une journée mondiale annuelle de sensibilisation à ces enjeux.

Huit ans et plusieurs consultations après, paraît *Communio et progressio* (1971), sous l'égide de la nouvelle Commission pontificale des moyens de communication sociale. Cette instruction pastorale, élaborée par mandat spécial du concile, se révèle en fait plus théologique et plus positive à la fois que le décret conciliaire. On y prend plus largement en compte le langage propre aux médias de masse, avec l'évolution socio-culturelle et les enjeux tant économiques que politiques, nationaux ou internationaux, qu'ils représentent. L'action des catholiques est encouragée, comme la formation à l'exercice des responsabilités médiatiques, mais aussi la concertation avec les professionnels. La conclusion s'interroge : « *Ici se pose une question difficile : sommes-nous au seuil d'un nouvel âge de la communication sociale ?* » (§ 181).

Etre au rendez-vous d'un nouvel âge

La réponse est donnée dès le titre du document faisant le point lors du vingtième anniversaire de *Communio et progressio* : *Aetatis novae* (1992), *À l'approche d'une nouvelle ère...* La nouvelle instruction fait brièvement la théorie de cette émergence et la perspective est élargie, puisque, à l'instar du Conseil pontifical qui la publie, on n'y parle plus des seuls moyens, mais des communications sociales en général. L'approche n'en n'est pas moins très pratiquement pastorale, avec pour visée modeste de présenter « *un outil de travail et des encouragements* » (§ 1) aux responsables pour « *approfondir le sens de tout ce qui touche à la communication et aux médias, et le traduire dans des projets concrets et réalisables* » (§ 3). Le document est conçu ainsi moins comme un remplaçant que comme un complément (33 paragraphes) mettant

à jour, dans le même esprit, le texte de 1971 (187 paragraphes), qui reste la référence théologique.

En quoi la problématique s'en trouve-t-elle affinée ? C'est qu'à présent on va proposer — de façon expressément non définitive (cf. § 2) — une véritable méthodologie pour aborder concrètement dans l'Église les problèmes de communication. Le développement, dont nous présenterons d'abord ici le résumé, emprunte le schéma classique : « voir, juger, agir ». On part d'un constat concernant le contexte actuel (I). Sont évoqués ensuite les principaux services pouvant être rendus par les médias (II), sans occulter leur évaluation critique et les défis à relever (III). On peut dès lors définir les grandes priorités pastorales et les moyens pour y répondre (IV). Pour prendre ces moyens, une programmation pastorale s'impose (V), et l'annexe indique donc comment élaborer un plan pastoral pour les communications sociales.

Le constat repère « *une révolution dans la communication humaine* » due au rôle nouveau et incontournable joué par les médias et leurs langages dans la culture et la société. Les nouvelles technologies qui entrent en usage, à base de numérisation, ne peuvent que confirmer cette transformation. Les médias ne sont plus un moyen de communication parmi d'autres options, ils en viennent maintenant à colorer si largement nos savoirs, nos attitudes et nos relations que « *l'expérience humaine comme telle est devenue une expérience médiatique* » (§ 2). A preuve, « *pour beaucoup de personnes, la réalité correspond à ce que les médias définissent comme tel ; ce que les médias ne reconnaissent pas paraît insignifiant* » (§ 4). Or, qui contrôle les grands médias sinon les investisseurs capables de supporter les coûts de leur infrastructure et de leur fonctionnement, à savoir l'État ou les groupes économiques dépendant des annonceurs ? Deux types d'organisations qui ont chacune leurs défauts : la mainmise gouvernementale ou idéologique fausse souvent la logique du service public, tandis que le secteur privé a tendance à sacrifier sa propre responsabilité publique à la seule recherche du profit et de la satisfaction commerciale des annonceurs publicitaires.

Retrouver la finalité des médias et en faire un usage créatif

Quelle est la première tâche des fidèles dans ce contexte — en collaboration avec les autres confessions et religions —, si ce n'est de « *faire un usage créatif* » des médias en les mettant « *au service de la vocation humaine et transcendante de chaque personne* » (§ 3) et en évitant qu'ils ne lui nuisent en déformant la réalité ou en se substituant même aux relations interpersonnelles ? Le modèle et la source pour cette oeuvre est la communication que Dieu fait de lui-même : « *Dans la prédication et l'action de Jésus, la Parole se fait libératrice et rédemptrice pour toute l'humanité. Cet acte d'amour par lequel Dieu se révèle, associé à la réponse de foi de l'humanité, engendre un dialogue profond* » (§ 6).

Un tel dialogue inspire celui de l'Église avec le monde actuel ; il implique qu'elle s'efforce de comprendre les médias, d'adapter la communication de son message à leur culture et d'entretenir des relations saines avec leurs responsables, y compris en sachant répondre à leurs demandes. Autant de stimulants pour approfondir une anthropologie et une théologie de la communication qui rendent compte de l'évangélisation comme du rôle des médias « *dans la promotion du développement intégral des personnes et des sociétés humaines* » (§ 9) à travers l'unité et la solidarité réellement vécues entre les hommes.

Cela concerne aussi bien l'Église, où la communion qui trouve sa source dans la Trinité ne peut se vivre concrètement que si le droit fondamental au dialogue et à l'information y est exercé et respecté entre les baptisés et leurs pasteurs. Cette mise en pratique passe « *par une utilisation responsable des moyens de communication* » où les fidèles exercent leur liberté d'expression, sans pour autant faire de l'opinion l'objet de pressions en cas de désaccord doctrinal (§ 10).

Ainsi, intégrant à la fois son message et son expérience intime dans cette « *nouvelle structure* » créée par les moyens de communication modernes, l'Église devrait renouveler sa mission d'évangélisation (§ 11).

La réalisation de ces grandes tâches passe par plusieurs défis (§ 12-15). L'évaluation critique de l'utilisation des médias se fait selon des critères moraux, humains et chrétiens, en rapport avec leur nature et leur finalité. Elle conduit à refuser leur monopolisation, contraire à la justice et à la recherche de la vérité, et à dénoncer la manipulation, qui attente à la dignité de la personne et des communautés. Elle pousse enfin à promouvoir le droit effectif à la communication, en particulier pour les plus pauvres.

Prendre les moyens d'une action coordonnée et en profondeur

Comment cela se traduit-il en termes de priorités pastorales ? De par le monde, la situation en ce domaine peut amener à favoriser plutôt les formes traditionnelles d'expression (conte, théâtre, danse...) avec forte implication personnelle et populaire, ainsi que les autres processus de communication où les citoyens prennent « *une part active, autonome et responsable* » (§ 16). L'Église aura de toute façon à cœur de développer ses propres instruments et programmes de communication : la presse, l'édition, la radio et la télévision catholiques, mais aussi les bureaux de relations publiques, les instituts et programmes de formation, la recherche médiatique, les relations avec les organismes professionnels. Plus fondamentalement encore, il faut « *que les communications fassent partie intégrante de tout plan pastoral* » (§ 17). Ce qui appelle une formation *ad hoc* des agents pastoraux et des prêtres (§ 18). Quant aux professionnels de la communication médiatique, véritables responsables culturels, comment ne pas leur proposer une aide pour « *savoir et pratiquer ce qui est juste aux plans éthique et moral* » (§ 19) ?

Toutes ces exigences ne peuvent être satisfaites que si les pasteurs en sont bien conscients et leur accordent une juste priorité à côté d'autres moyens, selon les ressources disponibles. D'où la nécessité d'établir soigneusement et de réviser régulièrement avec l'aide de l'Esprit un *plan pastoral* particulier pour les communications sociales, en lien avec

les autres plans pastoraux (§ 21-22). Des lignes directrices pour son élaboration par un diocèse ou une conférence épiscopale sont indiquées en annexe (§ 23-33). Deux temps sont à prévoir :

- *une phase de recherche* où, en consultant des experts et en recherchant divers modèles de plans pastoraux, on réunit l'information permettant : a) l'évaluation des besoins, avec les zones de ministère qui nécessitent une attention particulière ; b) le répertoire des méthodes en vigueur et une estimation de leur efficacité ; c) l'inventaire des ressources, technologies et personnel disponibles, directement ou indirectement ;
- *une phase de programmation* où l'on s'attache à proposer des objectifs avec un ordre de priorité, n'omettant pas de prendre en compte les dimensions de l'éducation et de la recherche, de la formation spirituelle et de l'assistance pastorale, des relations publiques, de la coopération entre les intervenants du secteur, et du développement des peuples.

Remonter les médias au plan de communication

Le chemin parcouru depuis *Communion et progrès* peut se résumer en deux grands acquis :

- une prise de conscience de l'importance de la communication sociale et de ses moyens comme dimension intégrante de l'expérience humaine contemporaine et donc de toute entreprise pastorale d'aujourd'hui ;
- un accent mis sur la nécessité urgente de réfléchir et de structurer les actions de l'Église dans cet « *Aréopage des temps modernes*¹ ».

Certains points restent néanmoins ambigus ou en souffrance. Déjà, le genre hybride du document et sa dimension volontairement réduite ne permettent pas de donner satisfaction à la fois sur le plan de l'analyse théologique ou sociolo-

1. Expression de *Redemptoris missio*, § 37, reprise au premier paragraphe d'*Aetatis novae*.

gique et sur celui de l'organisation pratique. C'est certes la limite de toute approche pastorale, mais ici il semble manquer de plus quelques notions clés pour passer d'un plan à l'autre en respectant continuité et spécificité.

L'ambiguïté principale tient à ce qu'on ne fait pas encore assez clairement la distinction entre médias et communication. Pour mieux la faire, mentionnons ici la pratique professionnelle. Les médias, comme leur nom l'indique, sont autant de moyens. Certes ils ont, outre leur diffusion et leur public, leurs langages, leurs usages, leurs représentations ; bref, ils contribuent à former une culture propre au sein de laquelle les communications sociales se font. Mais d'abord, la forme et la finalité des grands types de communication (l'information, le faire-valoir, la mise en relation, la production de programmes divers...) ne sont pas réductibles aux médias employés pour les produire et les transmettre. Et le message communiqué non plus, n'en déplaise à McLuhan. De fait, les médias ne représentent qu'un moyen d'action parmi d'autres. Plutôt que lancer un journal ou une radio, plutôt que faire de l'affichage, une organisation pourra préférer le contact direct par démarchage relationnel, postal ou téléphonique ; ou bien la création d'événement (congrès, colloque, festival, concours...) ; ou encore le mécénat ou le patronage d'initiatives spectaculaires. Tôt ou tard, ces actions de relation avec ses publics pourront être relayées par des médias. Mais la logique interne et le mode de communication des uns et des autres ne sont pas équivalents.

Il convient donc aux responsables et à leurs conseils de déterminer avant tout les objectifs de leur communication, de les traduire en axes pour les principaux publics visés, puis de choisir les moyens de les atteindre les plus appropriés, en fonction des ressources et de l'environnement de l'organisation. Selon la terminologie professionnelle reprise en annexe de l'instruction, les médias ne sont qu'une des façons possibles de mettre en oeuvre une « stratégie ». Ainsi, le premier élément que devrait comporter un plan pastoral pour les communications sociales est « une présentation d'ensemble, faite à partir d'une consultation étendue et décrivant, pour tous les ministères de l'Église, des stratégies

de communication qui répondent aux questions et aux conditions actuelles ».

De fait, l'instruction tâche de combiner l'analyse culturelle avec d'un côté la théologie et la pastorale, et de l'autre le marketing. Elle le fait avec le pragmatisme de ses auteurs, principalement américains. On reconnaîtra ici le mérite d'une approche remettant à leur place des médias (surtout de masse) dont la puissance apparente fascine et motive tour à tour l'exaltation ou la censure des hommes d'Église, au détriment parfois d'une étude approfondie pour préparer dans son fond et sa forme, le message à médiatiser ou encore pour choisir d'autres voies d'action. En recommandant de prêter attention aux questions et conditions actuelles, le Conseil indique que la phase d'écoute des aspirations des personnes et l'étude précise de leur environnement ne sauraient être omises. On se réjouira donc de disposer d'un *vade mecum* opérationnel pour organiser le travail d'une pastorale de la communication — un domaine crucial mais encore en voie de développement en France.

Il serait bon néanmoins de mieux articuler les fondements anthropologiques et théologiques de cette pastorale avec sa pratique. Il faut mettre en lumière à la fois la cohérence de celle-ci avec les exigences de l'Évangile et la nécessité de « convertir » ou d'adapter l'approche commerciale ou institutionnelle habituelle, dont le vocabulaire même trahit son origine militaire (*stratégie, campagne, cible...*) et dont la méthodologie importée de manière non critique risque de dénaturer la *societas* propre à l'Église. Cela réduirait aussi le risque que l'approche stratégique préconisée soit rejetée par les pasteurs ou leurs porte-parole, au motif que l'Église

1. La recommandation inclut et dépasse les relations publiques, qui étaient déjà présentées dans *Communio et progressio* comme une forme d'écoute et d'interactivité au service de la communion : « Outre la fonction de porte-parole, devra être assurée une fonction d'information et de liaison avec le public, en vue de présenter à tous une image vraie de l'Église. Il s'agira alors de recueillir les réactions, les opinions et les aspirations du public, pour en informer l'autorité ecclésiastique [...]. Ainsi peut s'établir, dans chaque sens, un courant continu d'informations, où chacun donne et reçoit » (§ 175).

ne saurait faire du marketing ni disposer d'une stratégie de communication, puisqu'elle n'a rien à vendre.

Ce dernier argument traduit peut-être le malaise des responsables confrontés à la difficulté de se mettre d'accord sur les buts à atteindre comme sur les moyens à déployer. Il fait fi en tout cas de tous les investissements en communication consentis par d'autres pour leur institution, leur cause, les attitudes qu'ils promeuvent. Il ignore enfin que si les meilleurs biens sont gratuits, il reste encore à les proposer de manière à ce que les gens sachent qu'ils existent, aient une intuition de leur valeur et apprennent où se les procurer (cf. *Isaïe* 55, 1-2). Surtout quand les marchands d'illusions pullulent et font recette dans une opinion — y compris catholique — bousculée par les crises. C'est pourquoi par exemple le Conseil pontifical pour la famille avait proposé aux Églises, à l'occasion de l'année internationale de la famille, de «*promouvoir une vaste campagne d'opinion en faveur du mariage et de la famille* », en particulier pour «*faire connaître et protéger les droits de la famille dans les législations et les politiques des États*¹. » Dans notre pays, l'opportunité s'est présentée plusieurs fois cette année avec acuité : débats législatifs sur la bioéthique et la politique familiale, mobilisation contre le sida, préparation de la conférence du Caire sur la population et le développement. La voix de l'Église de France y a-t-elle résonné de façon audible ?

Il est vrai que certains conseils — parfois intéressés ou manquant de discernement — font miroiter des résultats pastoraux mirifiques à la seule condition de réviser la communication de l'Église. Or, si une bonne « programmation pastorale » devrait en effet commencer par étudier le problème de ce qui est à communiquer, à qui le communiquer, et des voies les plus appropriées pour le faire, une des spécificités de l'Église tient à ce que son message, au sens large du terme, et les moyens de le transmettre, coïncident, naturellement et surnaturellement, avec la personne et l'Esprit du Christ Jésus, Parole de Dieu, « *voie, vérité et vie* ». La liturgie et les sacrements prolongent cette unité dans la symbolique du

1. Cité par J.-M. Guénois, in *Famille chrétienne*, 30 décembre 1993, p. 15.

mystère de la Foi et le temps de l'Église. Tous les autres modes de communication ne peuvent donc qu'être seconds par rapport à cette source vive de communion. Ce qui ne veut pas dire qu'ils soient négligeables, ni non plus qu'on puisse y faire l'économie d'une inspiration surnaturelle comme d'une réflexion intégrant notre vision de l'homme et de ses fins à la pratique des médiations proposées par le marketing et le management. À défaut, on ne tardera pas à se lamenter comme le psalmiste : « *Nos signes, nul ne les voit ; il n'y a plus de prophètes !* » (*Psaumes* 74, 9.)

Communio
a besoin de votre avis
Écrivez-nous.

Emmanuel Dumont, né en 1953, prêtre, membre de la communauté de l'Emmanuel. Agrégation de lettres classiques. Maîtrise en théologie. Chargé de mission pour la pastorale de la communication dans le diocèse de Paris. A publié dernièrement *Publicité et Parole de Dieu. Voix de l'éthique ?* (*Nouvelle Revue théologique*, novembre 1993).

Cardinal Joseph RATZINGER

La religion chrétienne au secours de la démocratie

La démocratie suppose-t-elle le relativisme ?

LES SYSTÈMES totalitaires ont mis leur sceau sur notre siècle. Après leur effondrement, la conviction s'est imposée à une grande partie du monde que le système démocratique, tout en ne générant évidemment pas la société idéale, est néanmoins dans la pratique le seul mode adéquat de gouvernement. La démocratie réalise le partage et le contrôle du pouvoir, et offre ainsi la meilleure garantie possible contre l'arbitraire et l'oppression, en faveur de la liberté de chaque individu et des droits de l'homme. Lorsque nous parlons aujourd'hui de démocratie, nous pensons avant tout à ces bienfaits-là : la participation de tous au pouvoir, expression d'une liberté. Personne ne doit être réduit à n'être que l'objet d'une domination, quelqu'un que l'on gouverne. Chacun doit pouvoir intégrer sa volonté propre dans l'ensemble de l'agir politique. Ce n'est qu'en prenant part aux décisions que tous deviennent de libres citoyens. Le véritable bien recherché à travers la participation au pouvoir est donc la liberté et l'égalité de tous. Le pouvoir ne peut cependant pas être exercé directement par tous, il doit donc être délégué pendant une durée déterminée. Même quand cette procuration est limitée dans le temps, et n'est donc valable que jusqu'aux élections suivantes, elle requiert un contrôle pour que reste déterminante la volonté commune de ceux qui l'ont accordée et que la volonté de ceux qui l'exercent ne s'émancipe

pas. Beaucoup s'arrêtent alors en disant : la finalité de l'Etat est atteinte lorsque la liberté de tous est garantie. Le droit de l'individu à disposer de lui-même se trouve ainsi proclamé comme fin propre de la vie commune. La communauté n'aurait en soi aucune valeur, elle ne serait là que pour permettre à l'individu d'être lui-même. Mais une liberté individuelle vide de tout contenu, telle qu'elle apparaît ici comme étant le but suprême, constitue une contradiction dans les termes, puisqu'une liberté individuelle ne peut exister qu'au sein d'une hiérarchie des libertés. Elle nécessite une norme, sinon elle fait violence à l'autre : ce n'est pas sans raison que ceux qui cherchent à instaurer un pouvoir totalitaire commencent par mettre en oeuvre une liberté sans aucune contrainte pour l'individu et une situation de conflit généralisé, qui leur permettent ensuite de se présenter, grâce à leurs principes, en vrais sauveurs de l'humanité. La liberté a donc besoin d'un contenu. Nous pouvons définir ce dernier comme le respect des droits de l'homme. Plus largement, nous pouvons le qualifier de garantie du bien commun comme du bien de l'individu : celui que l'on gouverne, c'est-à-dire celui qui a délégué son pouvoir, « peut être libre quand il se reconnaît lui-même, et donc son bien propre, dans le bien commun recherché par celui qui gouverne ¹ ».

À travers cette réflexion, deux nouveaux concepts sont venus s'adjoindre à l'idée de liberté : le droit et le bien. La tension entre l'une et l'autre — la liberté comme forme vitale de la démocratie d'une part, le droit et le bien comme son contenu d'autre part — représente le fond même de la bataille menée pour une juste forme de démocratie et de politique. Nous envisageons alors avant tout la liberté comme le vrai bien de l'homme ; tous les autres biens nous semblent aujourd'hui plutôt contestables : on peut si facilement en user. Nous refusons que l'État nous impose une certaine idée du bien. Le problème apparaîtra plus clairement encore si nous précisons le concept de bien par celui de vérité. Le respect de la liberté de chacun consiste essentiellement pour nous en ce que la question de la vérité ne soit

1. H. KUHN, *Der Stout, eine philosophische Darstellung*, Munich, 1967, p. 60.

pas déterminée par l'État : la vérité, et par suite la vérité sur le bien, ne semble pas pouvoir relever d'une connaissance commune. Elle est discutable. Tenter d'imposer à tous ce qui est tenu pour vrai par une partie seulement des citoyens relève de l'asservissement de la conscience. On a alors rejeté le concept de vérité dans la sphère de l'intolérance et de l'antidémocratique : elle n'est pas un bien public mais un bien privé, ou le bien d'un groupe, mais non pas le bien de l'ensemble. Autrement dit : le concept moderne de démocratie semble indissociablement lié à celui de relativisme ; le relativisme, lui, se pose en vrai garant de la liberté, et très précisément de ce qui en fait le cœur, la liberté religieuse, la liberté de conscience.

Nous en sommes tous persuadés. À y regarder de plus près se pose néanmoins une question : ne devrait-il pas y avoir, même dans la démocratie, un noyau dur non relativiste ? N'est-elle pas, en définitive, fondée sur des droits de l'homme inviolables ? Les respecter et les garantir, n'est-ce pas là ce qui semble justifier et nécessiter la démocratie ? Les droits de l'homme ne sont pas soumis à la loi du pluralisme et de la tolérance, ils constituent le fondement même de la tolérance et de la liberté. Ravir à l'autre son droit ne saura jamais constituer le droit ni la liberté. Cela veut bien dire que la démocratie ne peut se passer d'un fondement ultime dans la vérité, et la vérité morale. Nous préférons alors parler de valeurs plutôt que de liberté, pour ne pas entrer en conflit avec l'idée de tolérance ou le relativisme démocratique. Mais on ne peut esquiver la question posée plus haut par cette échappatoire verbale, car l'intangibilité des valeurs repose sur le fait qu'elles sont vraies et correspondent aux véritables exigences de l'être humain. Il faut donc poser la question : comment fonder ces valeurs communes ? Ou, pour le dire avec des mots aujourd'hui : comment établir des valeurs fondamentales qui ne soient pas soumises au jeu d'une majorité et d'une minorité ? D'où le tenons-nous ? Qu'est-ce qui est soustrait au relativisme, pourquoi et comment ? Cette question forme le nœud des controverses actuelles en philosophie politique, dans la bataille menée pour une vraie démocratie. En simplifiant, on peut dire que deux positions fondamentales s'opposent, sous

différentes variantes, avec des points de tangence. Nous trouvons d'un côté la position relativiste radicale, qui tend à dissocier totalement de la politique le concept de bien (et donc celui de vrai), pour ne pas mettre en péril la liberté. Pour être conséquent avec le relativisme, on rejette le « droit naturel », suspecté de métaphysique. Il n'y aurait donc en dernier ressort pas d'autre principe de politique que la décision de la majorité, qui, dans la vie de l'État, prendrait la place de la vérité. Le droit pourrait ne se comprendre qu'au seul sens politique, il serait ce qui est institué comme tel par les organes compétents. La démocratie n'est plus alors définie par son contenu, mais par sa seule forme : une structure de règles permettant la formation d'une majorité, la délégation du pouvoir et l'alternance. Elle consisterait alors essentiellement dans le mécanisme électif et référendaire. À cette conception s'oppose une autre thèse, selon laquelle la vérité n'est pas le résultat de la politique (de la majorité), mais qu'elle la précède et l'éclaire : ce n'est pas la pratique qui crée la vérité, mais la vérité qui rend possible une vraie pratique. La politique est juste et féconde en liberté quand elle se met au service d'un ensemble de valeurs et de droits qui nous sont dictés par la raison. À l'opposé du scepticisme exprimé par les théories positivistes et relativistes, nous trouvons ici une confiance fondamentale en la raison, capable de manifester la vérité ¹.

Le procès de Jésus permet d'éclairer la nature de ces deux positions, notamment par la question que Pilate pose au Rédempteur : « *Qu'est-ce que la vérité?* » (Jean 18, 38.) L'éminent tenant de la position relativiste Hans Kelsen, professeur de droit autrichien, émigré plus tard en Amérique, n'est pas le moindre à avoir exposé sans ambiguïté sa conception, dans une méditation de ce texte biblique ². Nous reviendrons sur sa philosophie du politique ; contentons-nous pour

1. Cette question fondamentale du débat actuel autour d'une bonne compréhension de la démocratie est présentée de façon très éclairante dans l'ouvrage de V. POSSENTI, *Le società liberali al vivo. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, 1991, part. p. 289 sq.

2. Pour le détail, voir POSSENTI, *ibid.*, pp. 315-345, part. p. 345 sq. H. KUHN, *op. cit.*, p. 41 sq., est également très utile pour sa discussion de Kelsen.

l'instant de regarder comment il interprète le texte biblique. La question de Pilate est pour lui l'expression du nécessaire scepticisme du politicien. La question contient en quelque sorte déjà la réponse : la vérité est inatteignable. Pilate le comprend ainsi : on s'en rend compte à ce qu'il n'attend même pas de réponse, mais se tourne immédiatement après vers la foule. D'après Kelsen, il a donc soumis la décision de ce cas difficile au vote du peuple. Kelsen pense que Pilate a agi ici en parfait démocrate. Comme il ne sait pas ce qui est juste, il laisse la majorité en décider. Pilate devient ainsi, dans la présentation du savant autrichien, la figure emblématique de la démocratie relativiste et sceptique, qui ne s'appuie pas sur des valeurs ni sur la vérité, mais sur des procédures. Kelsen ne semble pas remettre en cause le fait que, dans le cas de Jésus, c'est un innocent qui est condamné à mort. Mais il n'y a pas d'autre vérité que celle de la majorité. Il est absurde de remonter plus haut. À un certain endroit, Kelsen va jusqu'à dire que, le cas échéant, il faudrait pouvoir imposer cette vérité relativiste dans le sang et les larmes ; il faudrait en être aussi sûr que Jésus l'était de sa vérité¹.

Tout autre, et beaucoup plus convaincante sous l'angle politique, est l'interprétation donnée par le grand exégète Heinrich Schlier. Il le fit au moment où le national-socialisme commençait à s'emparer du pouvoir en Allemagne. L'interprétation de Schlier témoignait consciemment contre des parties de la chrétienté protestante qui étaient prêtes à mettre sur le même plan la foi et le peuple². Schlier attire l'attention sur le fait que Jésus, dans son procès, reconnaît tout à fait les pleins pouvoirs judiciaires de l'État représenté par Pilate. Et, en même temps, il les limite en disant que Pilate ne tient pas un tel pouvoir de lui-même, mais « *d'en haut* » (19, 11). Pilate falsifie son pouvoir et celui de l'État en ne le percevant plus comme la gérance d'un ordre plus élevé, lié à la vérité, mais en l'utilisant à son propre profit. L'intendant

1. Cf. POSSENTI, *op. cit.*, p. 336.

2. H. SCHLIER, *Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament*, publié d'abord en 1932 dans *Zwischen den Zeiten*; cité ici d'après le recueil H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg, 1958 (2^e édition), pp. 1-16. Dans le même volume, voir pp. 56-74 l'article : « Jesus und Pilatus. »

ne cherche plus la vérité, il comprend le pouvoir seulement comme un pouvoir. « *En se légitimant, il prêtait aussitôt la main au meurtre juridique de Jésus*¹. »

Pourquoi l'État ?

On espère ainsi avoir mis en lumière le caractère discutable d'une position relativiste stricte. D'un autre côté, nous sommes tous conscients des problèmes posés par une position qui considère la vérité comme d'une importance fondamentale pour la pratique démocratique ; nous sommes profondément marqués par la peur de l'Inquisition et du viol des consciences. Comment éviter ce dilemme ? Demandons-nous d'abord ce qu'est véritablement un État ; à quoi il sert et à quoi il ne sert pas. Nous jetterons ensuite un regard sur les différentes réponses à cette question. Nous tenterons enfin, en partant de ces réponses, de nous acheminer prudemment vers une réponse.

Qu'est-ce donc que l'État ? À quoi sert-il ? Nous pourrions dire très simplement : le devoir de l'État, c'est de « *maintenir l'ordre dans la communauté humaine*² », de créer un équilibre tel entre les biens et la liberté que chacun puisse mener une vie digne de son humanité. Nous pourrions dire aussi : l'État garantit le droit, comme condition de la liberté et du bien-être commun. Il appartient donc à l'État qu'existe un gouvernement, mais aussi que ce gouvernement ne soit pas seulement l'exercice d'un pouvoir, mais également la protection du droit de chaque individu comme du bien-être de tous. Cependant, il n'est pas du rôle de l'État de réaliser le bonheur de l'humanité ; il n'est donc pas non plus chargé de créer des hommes nouveaux. Il n'est pas davantage de son rôle de transformer le monde en paradis, et il en est du reste incapable. S'il s'y essaie malgré tout, il se pose comme absolu et dépasse ses limites. Il se comporte alors comme s'il était Dieu et devient ainsi, comme le montre l'Apocalypse, le monstre des abîmes, le pouvoir de l'Anté-

1. SCHLIER, *op. cit.*, p. 3.

2. *Ibid.*, p. 11.

christ. Il est important à cet égard de toujours comparer deux textes bibliques, qui en apparence se contredisent, mais en fait se complètent : *Romains 13* et *Apocalypse 13*. La lettre aux Romains décrit l'État sous sa forme ordonnée, l'État qui se tient à l'intérieur de ses limites et ne prétend pas être la source de la vérité et du droit. Paul a sous les yeux un État garant de l'ordre, qui rend possible à l'homme et sa vie privée et sa vie sociale. À un tel État, il sied d'obéir. L'obéissance envers le droit n'est pas un obstacle à la liberté, elle en est la condition. L'Apocalypse au contraire montre l'État qui se proclame Dieu et qui définit de son propre fonds ce qui doit être tenu pour juste et vrai. Un tel État détruit l'homme. Il nie son être véritable et ne peut donc plus revendiquer aucune obéissance ². Il est caractéristique que le national-socialisme, comme le marxisme, ait au fond nié l'État et le droit, qu'ils aient tous les deux dénoncé l'hétéronomie du droit comme atteinte à la liberté et qu'ils aient prétendu lui opposer quelque chose de plus élevé : la prétendue volonté du peuple ou la société sans classes qui devait remplacer l'État, instrument hégémonique d'une seule classe. Lorsque l'État et son ordre furent considérés comme l'adversaire des exigences absolues de leur propre idéologie, ce refus même gardait vive la conscience de la nature véritable de l'État. L'État en tant qu'État institue un ordre relatif dans la vie collective, mais ne peut pas donner seul une réponse à la question de l'existence humaine. Il ne doit pas se contenter d'ouvrir l'espace pour quelque chose d'autre et peut-être quelque chose de plus élevé ; il doit aussi recevoir, sans cesse et de l'extérieur, la vérité sur le droit, puisqu'il ne la porte pas en lui-même. Mais comment la recevoir et d'où ? Telle est la question que nous devons enfin nous poser.

Des réponses contradictoires sur les fondements de la démocratie

La théorie relativiste

À ces questions tentent de répondre, nous l'avons déjà dit, deux positions diamétralement opposées, entre lesquelles

1. SCHLIER, *op. cit.*, pp. 3-7 ; 14-16.

se tiennent des conceptions médianes. Nous avons déjà rencontré la première perspective, celle du strict relativisme, en la personne de Hans Kelsen. La relation entre la religion et la démocratie ne peut à son avis qu'être négative. Le christianisme en particulier enseigne des vérités et des valeurs absolues ; il est ainsi rigoureusement opposé au scepticisme nécessaire à la démocratie relativiste. Pour lui, religion signifie hétéronomie de la personne, tandis que la démocratie comprend au contraire son autonomie. Cela signifie aussi que le noyau central de la démocratie est la liberté et non pas le bien, qui semble à nouveau mettre en péril la liberté ¹. A l'heure actuelle, le représentant le plus connu de cette vision de la démocratie est certainement le philosophe du droit R. Rorty, un Américain. Sa conception du bien entre la démocratie et le relativisme se fait en grande partie l'écho d'un sentiment courant aujourd'hui, y compris chez les chrétiens. Il mérite donc une attention toute particulière. Pour Rorty, le seul et unique critère qui puisse permettre d'élaborer le droit, c'est la conviction majoritairement répandue parmi les citoyens. La démocratie ne disposerait d'aucune autre philosophie, d'aucune autre source du droit. R. Rorty a certainement conscience de l'insuffisance ultime du seul principe majoritaire comme source de la vérité. Il pense en effet que la raison pragmatique, réglée par la majorité, contiendrait toujours quelques idées intuitives, comme le refus de l'esclavage par exemple ². Ici, il se trompe : pendant des siècles, voire des millénaires, le sentiment majoritaire n'a pas intégré cette intuition, et personne ne sait combien de temps elle va se maintenir. Ce qui domine, c'est un concept de liberté vidé de son sens, qui tend vers une nécessaire dissolution du moi se transformant en un phénomène sans centre ni substance, afin de pouvoir donner une forme concrète à notre intuition sur la suprématie de la liberté. Que se passera-t-il si cette intuition vient à disparaître ? Si une majorité vient à se former contre la liberté, nous disant que la liberté n'est pas à la mesure de l'homme, que l'homme veut et doit être dirigé ?

1. Cf. POSSENTI, *op. cit.*, p. 321.

2. *Ibid.*, p. 293.

La pensée selon laquelle seule la majorité serait, en démocratie, apte à décider, que seules les convictions majoritaires des concitoyens constitueraient la source du droit, a certes quelque chose d'attrayant. Si l'on impose à une majorité quelque chose qu'elle n'a ni voulu ni décidé, on a l'air de dénier à la majorité sa liberté et de renier la nature même de la démocratie. Toute autre théorie semble supposer un dogmatisme qui mine la décision personnelle et qui revient à priver de leurs droits les citoyens et à faire régner l'absence de liberté. D'un autre côté, on ne peut nier qu'une majorité puisse se tromper — et ses erreurs peuvent ne pas porter seulement sur des éléments périphériques, mais aussi remettre en cause des biens fondamentaux : la dignité humaine et les droits de l'homme ne seraient alors plus garantis. L'on en vient alors à se demander à quoi sert la liberté. Quels sont les droits de l'homme ? En quoi la dignité humaine consiste-t-elle ? Tout cela n'apparaît pas toujours au grand jour pour la majorité. L'histoire de notre siècle a démontré de façon dramatique que la majorité est corruptible et manipulable et que la liberté peut être détruite au nom même de la liberté. Chez Kelsen, nous avons pu voir que le relativisme porte en lui-même son propre dogmatisme : il est si sûr de lui-même qu'il doit être imposé même à ceux qui ne le partagent pas. Le cynisme est finalement inévitable, il est tangible chez Kelsen comme chez Rorty : si la majorité — comme dans le cas de Pilate — a toujours raison, alors il faut fouler le droit aux pieds. Ne compte plus alors que le pouvoir du plus fort, qui sait se gagner la majorité.

La thèse métaphysique et la thèse chrétienne

Il existe donc une position rigoureusement opposée au relativisme sceptique sur lequel nous nous sommes jusqu'ici penché. Le père de cette vision différente du politique est Platon, qui part du fait que seul celui qui connaît le bien et qui en a fait l'expérience est apte à bien gouverner. Toute domination devrait être un service, elle devrait renoncer consciemment au regard porté d'en haut et à la liberté acquise dans la contemplation. Elle devrait être un retour volontaire dans la sombre caverne où vivent les hommes. Alors seulement pourrait naître un gouvernement véritable,

au lieu de ces bagarres au sein des apparences et avec les apparences qui caractérisent la plupart du temps la politique. L'aveuglement de la politique courante se repère selon Platon à ce que ses représentants se battent pour le pouvoir « *comme s'il était un grand bien* ¹ ». Par ces réflexions, Platon rejoint l'idée biblique fondamentale selon laquelle la vérité n'est pas le fruit de la politique. Quand les relativistes soutiennent cela, ils se retrouvent proches du totalitarisme, lors même qu'ils recherchent le primat de la liberté. La majorité devient alors une sorte de divinité contre laquelle on ne peut plus faire appel.

De ces perspectives, Maritain a tiré une philosophie du politique qui tente de faire fructifier, au profit de la théorie politique, les grandes intuitions de la Bible. Il est inutile d'entrer ici dans les présupposés historiques de cette philosophie, même si cela en vaudrait la peine. On peut résumer et simplifier en disant qu'à l'époque moderne, le concept de démocratie s'est formé sur deux voies et donc sur deux bases différentes. Dans le domaine anglo-saxon, la démocratie a été pensée et mise en oeuvre, en partie du moins, sur la base des traditions du droit naturel et sur un consensus chrétien fondamental, conçu de façon très pragmatique ². Mais chez Rousseau, elle se retourne contre la tradition chrétienne. À partir de lui se forme le courant d'une conception démocratique opposée au christianisme ³. Maritain a entrepris de dissocier de Rousseau le concept de démocratie, de la libérer, comme il dit, des dogmes franc-maçons du nécessaire progrès, de l'optimisme anthropologique, de la divinisation de l'individu et de l'oubli de la personne ⁴. D'après lui, le droit originel qu'a le peuple de s'autogouverner ne saurait se transformer en droit de décider de tout : « pouvoir du peuple » et « pouvoir pour le peuple » sont liés; il en va de l'équilibre entre la volonté populaire et les valeurs finalisant

1. *La République* VII 520 c ; cf. POSSENTI, p. 290 ; cf. également H. KUHN, *Plato*, in: H. MAIER, H. RAUSCH, H. DENZER, *Klassiker des politischen Denkens*, Munich, 1969 (3^e éd.), pp. 1-35.

2. Cf. KUHN, *L'État* (cf. note 1), p. 263 sq.

3. Cf. SPAEMANN, *Rousseau, Bürger ohne Vaterland*, Munich, 1980.

4. POSSENTI, *op. cit.*, p. 309.

l'agir politique. Maritain a développé en ce sens un triple personnalisme, ontologique, axiologique et social, sur lequel nous ne pouvons nous attarder ici¹. Il est clair que le christianisme est alors considéré comme source de connaissance, précédant et éclairant l'action politique. Pour éloigner tout soupçon d'un quelconque absolutisme politique chrétien,

V. Possenti répond, dans la ligne de Maritain, que cette source de vérité pour la politique n'est pas le christianisme en tant que religion révélée, mais en tant que levain dans la pâte, comme un style de vie éprouvé dans l'histoire : la vérité sur le bien, issue de la tradition chrétienne, est également reconnue par la raison, devenant ainsi principe rationnel ; elle ne viole en rien la raison ni la politique par un quelconque dogmatisme². On suppose évidemment ici un certain optimisme, discuté par les relativistes, quant à l'évidence du fait moral et chrétien. Nous rejoignons alors le point critique de la théorie du phénomène démocratique comme de son interprétation chrétienne.

Le fait moral est-il évident ? Des positions médianes

Il sera utile, avant de risquer une réponse, de jeter un œil sur les positions médianes impossibles à classer dans l'un ou l'autre camp. V. Possenti nomme des représentants de cette voie intermédiaire : N. Bobbio, K. Popper et J. Schumpeter. On peut également considérer le cartésien P. Bayle (1647-1706) comme leur prédécesseur. Ce dernier part déjà, lui aussi, d'une dissociation stricte de la vérité morale et de la vérité métaphysique. D'après lui, la métaphysique n'est pas nécessaire à la vie politique. Ses interrogations peuvent rester ouvertes, elle apparaît donc comme l'espace d'un pluralisme extérieur à la politique. La vérité pratique suffit à assurer les bases de l'existence d'une communauté étatique. En ce qui concerne notre capacité à connaître cette vérité, Bayle s'accroche à un optimisme que nous avons depuis longtemps perdu, au cours de l'histoire qui s'est ensuivie. Dans la deuxième moitié du *XVII^e* siècle, Bayle avait encore

1. Cf. POSSENTI, *op. cit.*, pp. 308-310.

2. *Ibid.*, p. 308 sq.

le droit de penser que la vérité morale est accessible à tout homme. Il n'y aurait qu'une seule et unique morale, nécessaire et universelle, lumière brillante et véridique perçue par tout homme aussitôt qu'il a ouvert les yeux. Cette vérité morale unique vient de Dieu et doit servir de point de référence pour toutes les lois et normes particulières¹. Bayle ne fait que décrire ainsi le sentiment général de son siècle : les aperçus moraux fondamentaux manifestés par le christianisme s'ouvraient si clairement et sans conteste à tous les regards qu'on pouvait les considérer, au beau milieu des luttes confessionnelles, comme une évidence pour tout homme raisonnable, une évidence de la raison, non altérée par les querelles religieuses de la chrétienté divisée.

Néanmoins, ce qui apparaissait alors comme la certitude irrésistible de la raison donnée par Dieu n'a conservé son caractère d'évidence qu'aussi longtemps que l'ensemble de la culture et de la vie restait imprégné de tradition chrétienne. Dans la mesure où le consensus chrétien fondamental se dissolvait, ne laissant derrière lui que la nudité d'une raison qui refusait de se laisser instruire par aucune réalité historique mais ne voulait écouter qu'elle-même, l'évidence morale s'effondra elle aussi. La raison, en se coupant de ses racines, de la foi en une civilisation historique et religieuse, en ne se voulant plus que raison empirique, perdit la vue. Là où n'est tenu pour certitude commune que l'expérimentalement vérifiable, le seul critère qui demeure pour des vérités qui vont au-delà de la sphère purement matérielle, c'est leur capacité à fonctionner, c'est le jeu d'une minorité et d'une majorité. Et nous avons vu comment ce critère, quand on l'isole ainsi, mène nécessairement au cynisme et à la destruction de l'homme. Le véritable problème auquel nous nous heurtons actuellement, c'est l'aveuglement de la raison pour toute la dimension immatérielle de la réalité. Contentons-nous de jeter un dernier regard sur la philosophie sociale de K. Popper. De lui, on peut dire qu'il a essayé, en pleine époque relativiste, de préserver les idées fondamentales de Bayle. La vision qu'a Popper d'une société ouverte comprend la liberté de débattre, et, au-delà de cela,

1. Cf. POSSENTI, *op. cit.*, p. 291.

des institutions protégeant la liberté et les défavorisés. Les valeurs sur lesquelles repose la démocratie, réalisation optimale de la société ouverte, sont connues au moyen d'une foi morale. On ne peut les fonder rationnellement ; on progresse, par un processus semblable à celui de la science, à travers objections et découvertes, jusqu'à s'approcher de la vérité. On ne peut donc jamais fonder les principes de la société, on ne peut qu'en discuter. Finalement, il faudra trancher¹. Comme on s'en aperçoit, plusieurs éléments se combinent pour former cette vision. Popper considère d'un côté qu'il n'y a, dans le processus de la discussion libre, aucune évidence de la vérité morale, mais, par ailleurs, celle-ci se fait pour lui tangible dans une sorte de foi rationnelle. Pour Popper, il est clair-que le principe majoritaire ne saurait avoir une valeur illimitée. La grande idée de Bayle d'une certitude rationnelle commune s'est réduite ici à une foi qui avance en tâtonnant au travers d'une discussion, foi qui pourtant, malgré un terrain peu sûr, déploie les éléments fondamentaux d'une vérité morale en l'arrachant à un pur fonctionnalisme. En pesant bien le tout, nous pouvons nous permettre de dire que même ce petit reste de certitude morale rationnelle n'est pas issu de la pure raison, qu'il repose encore sur un reliquat d'idées d'origine judéo-chrétiennes. Il y a bien longtemps que ce reliquat n'est plus une vérité non disputée, et pourtant il donne encore accès, au milieu d'une civilisation chrétienne en dissolution, à une morale minimale.

Avant de nous hasarder à tenter de donner une réponse, jetons un regard en arrière. Il faut rejeter l'État absolu, celui qui se pose en principe de vérité et de droit. Il faut tout autant rejeter un strict relativisme et le fonctionnalisme où une majorité qui s'élève au rang de principe du droit menace la dignité morale de l'homme et aura tendance à s'orienter vers le totalitarisme. L'étendue des théories acceptables irait donc de Maritain à Popper, où Maritain représente la confiance maximale dans l'évidence rationnelle de la vérité morale, tandis que, chez Popper, nous nous trouvons devant un minimum à peine suffisant pour éviter la chute dans le positivisme. Il ne saurait s'agir pour nous de

1. *Ibid.*, p. 301.

présenter, à côté de ces auteurs ou entre eux, une nouvelle théorie sur le rapport entre l'État et la vérité morale. Nous voudrions essayer de résumer les découvertes faites en chemin. Elles pourraient constituer une sorte de plate-forme commune où se retrouvent les philosophies politiques qui, sous une forme ou sous une autre, considèrent le christianisme et son message moral comme un point de référence pour l'agir politique, sans effacer pour autant les frontières entre la politique et la foi.

Résumé et résultats

Il me semble que l'on pourrait résumer en sept thèses le résultat du parcours que nous avons fait au sein du débat moderne.

1. L'État n'est pas en lui-même principe de vérité et de morale : il n'est pas habilité à produire par lui-même la vérité, que ce soit en la tirant d'une idéologie fondée sur le peuple, la race ou n'importe quel autre idéal, ou que ce soit en passant par une majorité. L'État n'est pas absolu.
2. La finalité de l'État ne peut pas non plus consister en une liberté vide de tout contenu. Pour établir un ordre sage et vivable pour la vie ensemble, il a au moins besoin d'une mesure minimale de vérité, de connaissance du bien, qui ne soit pas manipulable. Il risque sinon, comme dit saint Augustin, de déchoir au rang d'une bande de brigands qui fonctionnerait bien, puisqu'il ne serait alors déterminé que par des aspects fonctionnels et non par une justice bonne pour tous.
3. Conformément à cela, l'État doit trouver hors de lui-même le dosage minimal en connaissance du bien et en vérité qui lui est nécessaire.
4. Cette « extériorité » sera dans le meilleur des cas la pure connaissance de la raison, qu'une philosophie autonome devrait protéger et entretenir. Pourtant cette pure évidence, indépendante de l'histoire, n'existe pas dans la pratique. La raison métaphysique et morale n'est active que dans un contexte historique, elle en dépend et le dépasse en même temps.

Dans les faits, tous les États ont connu la vérité et l'ont mise en oeuvre à partir des traditions religieuses qui les précédaient et qui constituaient leur éducation morale. L'ouverture de la raison et la mesure de la connaissance du bien varient évidemment selon les religions historiques, de même que le mode de cohabitation de l'État et de la religion. La tentation d'une identification, et de l'absolutisation religieuse de l'État, qui corromprait par le fait même la religion, est présente à travers toute l'histoire. Mais il existe également des modèles positifs d'un lien entre une connaissance morale fondée sur la religion, et l'ordre de l'État. On peut même dire qu'apparaît, dans les grandes formations religieuses et étatiques, un consensus fondamental sur des éléments importants du bien moral, qui renvoie à une rationalité commune.

5. La foi chrétienne s'est affirmée comme portant la civilisation religieuse la plus universelle et la plus rationnelle. Elle offre aujourd'hui encore à la raison les éléments d'une connaissance morale susceptible de conduire vers une certaine évidence, ou en tout cas de fonder une loi morale rationnelle sans laquelle une société ne peut subsister.

6. Le soutien essentiel de l'État lui advient donc, nous l'avons déjà dit, de l'extérieur, non pas de la raison pure, trop restreinte dans le domaine moral, mais d'une raison arrivée à maturité par une foi historique. Il est essentiel de ne pas supprimer cette différence : l'Église ne doit pas s'élever au rang d'État, ni vouloir agir sur lui ou en son sein comme organe du pouvoir. Sinon, elle s'érige en État pour former cet État absolu qu'elle doit précisément exclure. Une fusion avec l'État détruirait la nature de l'État et la propre nature de l'Église.

7. L'Église reste « extérieure » à l'État. C'est seulement ainsi qu'ils sont tous les deux ce qu'ils doivent être. Comme l'État, elle doit rester à sa place et à l'intérieur de ses frontières. Elle doit respecter la nature et la liberté propres de l'État, afin précisément de pouvoir lui rendre le service dont il a besoin. Elle doit rassembler toutes ses forces pour que brille en elle cette vérité morale qu'elle propose à l'État et qui doit pouvoir apparaître clairement aux yeux des citoyens. Quand cette vérité est forte dans l'Église, quand elle forme des hommes, alors

elle est capable aussi d'en convaincre d'autres et de devenir une force pour l'ensemble ¹.

Considération finale : le ciel et la terre

La doctrine chrétienne reprend ainsi une importance trop oubliée en notre siècle. Elle se manifeste dans l'expression paulinienne: « *Notre patrie est au ciel* » (*Philippiens* 3, 20) ². Le Nouveau Testament a défendu de tout son poids ces convictions. Pour les auteurs néotestamentaires, la cité du Ciel n'est pas seulement un modèle idéal mais une dimension absolument réelle, la patrie nouvelle vers laquelle nous tendons. Elle est la mesure intérieure à laquelle nous nous soumettons, l'espérance qui nous porte dans la vie présente. Ils savent que cette cité existe déjà, que déjà nous lui appartenons même si nous sommes encore en chemin. La lettre aux Hébreux a développé cette pensée de façon particulièrement pénétrante : « *Nous n'avons pas ici-bas de demeure permanente, nous attendons la cité à venir* » (13, 14). De l'actualité déjà active de cette cité, elle dit : « *Vous vous êtes avancés vers la montagne de Sion et la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste* » (12, 22). Vaut à nouveau pour les chrétiens ce qu'on disait des patriarches d'Israël : ils sont des étrangers et des gens de passage, puisqu'ils tendent vers une patrie à venir (11, 13-16). Cela fait un certain temps qu'on ne cite plus très volontiers ces textes, parce qu'ils semblent aliéner l'homme de cette terre et l'écarter de ses tâches politiques dans le monde. « *Frères, restez fidèles à la terre* », ce cri de Nietzsche a pénétré notre siècle ; et le grand courant marxiste a enfoncé en nous à coups de marteau cette certitude que nous n'avons pas de temps à perdre avec le ciel : laissons le ciel aux moineaux, disait Brecht. Quant à nous, occupons-nous de la terre et rendons-la habitable.

1. Voir dans cette direction les réflexions de Soloviev sur l'Église et l'État : elles mériteraient qu'on y repense, même si l'idée de « théocratie », telle qu'elle est développée par l'auteur, n'est pas tenable. Cf. *La Grande Controverse et la Politique chrétienne*, Paris, 1953, pp. 129-168.

2. Pour ce qui suit, voir SCHLIER, *op. cit.* (n. 5), p. 7 sq.

La vérité, c'est que c'est précisément cette attitude eschatologique qui garantit à l'État son droit propre, et qui le garde de l'absolutisme en manifestant dans le monde les limites de l'État comme celles de l'Église. Là où l'on adopte cette attitude fondamentale, l'Église sait qu'elle ne peut être elle-même l'État. Elle sait que la patrie définitive est ailleurs et qu'elle ne peut édifier sur terre l'État de Dieu. Elle respecte l'État terrestre, ordre propre au temps de l'histoire, avec son droit et ses lois qu'elle reconnaît. Elle exige donc une vie et une action associées à l'État terrestre même là où il n'est pas chrétien (*Romains* 13, 1 ; *1 Pierre* 2, 13-17 ; *1 Timothée* 2, 2). En appelant à une collaboration loyale à la vie de l'État ainsi qu'au respect de sa particularité comme de ses limites, l'Église éduque à ces vertus qui rendent bon un État. En même temps, elle met un frein à la toute-puissance de l'État : parce qu'« *il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* » (*Acte* 5, 29), et parce qu'elle reçoit de la Parole de Dieu ce qui est bien et ce qui est mal, elle appelle à la résistance là où serait ordonné le mal intrinsèque, ce qui est contraire à Dieu. L'itinérance vers l'autre cité n'aliène pas, elle est la véritable condition pour que nous guérissions et pour que nos États guérissent. Car si les hommes n'ont rien d'autre à attendre que ce que leur offre ce monde, s'ils peuvent et doivent réclamer tout cela à l'État, ils se détruisent eux-mêmes ainsi que toute communauté. Si nous ne voulons pas retomber dans les filets du totalitarisme, nous devons regarder plus loin que l'État, qui n'est qu'une partie et non le tout. Espérer le ciel ne va pas à l'encontre de la fidélité à la terre, il s'agit d'espérer aussi pour la terre. Dans l'espérance de quelque chose de plus grand et de définitif, nous chrétiens, nous pouvons et nous devons porter l'espérance jusque dans l'éphémère, dans notre monde composé d'États.

Traduit de l'allemand par Claire Second.

Titre original : *Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft.*

Joseph Ratzinger, né en 1927. Professeur de théologie dogmatique, archevêque de Munich et de Freising, cardinal en 1977. Depuis 1982 préfet de la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi, élu en 1992 membre de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France. Dernière publication : *La Mort et l'au-delà*, nouvelle édition augmentée, Communio-Fayard, 1994.

Olivier BOULNOIS

Contre la normalisation

Église et société, un dialogue paradoxal

Église et société : les partenaires du dialogue

L'OBJET de la présente réflexion est le rapport entre l'Église et la société. Qu'entendre par ces deux termes ? Sous le nom d'Église, j'entendrai ici non pas l'institution et ses règles de fonctionnement (tout baptisé est l'Église), ni simplement l'ensemble de la société des chrétiens (car tout baptisé est d'abord un païen et un pécheur, qui se fond par là dans la masse des hommes), mais ce qui en eux est l'Église, le mystère vécu et pensé du Christ qui agit secrètement par eux. Leur conscience est donc la médiation par laquelle ils peuvent agir et parler. Sous le nom de société civile, j'entends ici non pas l'État, avec son appareil de pouvoir, ni simplement les individus qui le composent, mais les règles sociales qui organisent leur rencontre, et qui ne proviennent pas simplement de l'ordre politique. Car l'ordre social ne découle pas directement, et de moins en moins, de la soumission à un pouvoir souverain ; de plus en plus, c'est lui qui impose ses normes (on dit souvent, plus vaguement, ses « valeurs ») à l'État, lequel entérine l'évolution des mœurs en l'inscrivant dans sa législation.

Les deux partenaires étant ainsi fixés, peut-il y avoir dialogue entre eux ? — On peut se poser la question sous trois aspects :

1. Ce dialogue a-t-il un *contenu*? Les chrétiens ont-ils quelque chose à dire ? De fait, il est assez surprenant de voir à quel point les laïcs baptisés cèdent la parole à l'institution ecclésiastique, comme s'ils avaient peur de parler en leur nom propre, comme s'ils ne savaient pas quoi dire, ou comme s'ils ne pouvaient pas réfléchir chrétiennement sur leurs missions et leurs compétences, et préféreraient laisser la parole à des ecclésiastiques. Ils abandonnent leur tâche à d'autres, plus exposés, parce qu'ils semblent plus ou moins parler une « langue de bois », et s'exprimer au nom d'une institution plutôt qu'au nom de leurs convictions et de leurs compétences. Mais en droit, oui, les chrétiens devraient avoir quelque chose à dire : le service de la Vérité devrait nous convaincre chaque jour un peu plus de l'urgence de la transmettre. Car le christianisme propose un *discours fort* (et souvent ferme) sur le salut de l'homme, sur ses droits, sur ses devoirs.

2. Y a-t-il *égalité* entre les partenaires ? — Manifestement, non. Les chrétiens dans la société représentent une partie face au tout. Leur discours est donc nécessairement partiel, et souvent minoritaire. Mais cela n'est pas obligatoirement un obstacle, comme la troisième question va le montrer. Et d'ailleurs, tous les lobbies particuliers sont dans la même situation face au tout de la société.

3. Chacun a-t-il le *droit* de parler ? Certainement : seule notre lâcheté nous pousse à dire que le monde est totalement corrompu. Et le principe démocratique implique précisément que l'Église, comme tout autre groupe constitué, même minoritaire, ait le droit de s'exprimer. Saint Paul le rappelle : elle bénéficie de la *parresia* démocratique, c'est-à-dire de la liberté de prendre la parole et de parler franchement.

Mais s'il y a dialogue, c'est un dialogue paradoxal. Il est sans réciprocité : nul n'attend de l'autre ce que celui-ci entend lui donner. La société attend de l'Église qu'elle parle comme elle, qu'elle entérine ses comportements sociaux au nom de certains intérêts particuliers, or celle-ci parle au nom de la conscience transcendante et du bien commun. Son discours minoritaire est donc souvent mal reçu : il n'y a pas *d'isegoria*, d'égalité entre les droits revendiqués par tous les locuteurs (ici l'Église).

Les deux discours n'obéissent pas à la même logique. Le dialogue entre l'Église et la société est en réalité la confrontation de deux paroles inégales, sans réciprocité, et de nature différente, un discours fort, mais d'origine particulière (celui de l'Église), et un discours faible, mais commun (celui de la société).

Sur quelles bases établir le dialogue ?

Est-ce la forme du dialogue qui permet au contenu de se dévoiler, ou, à l'inverse, le contenu de ce qu'il faut dire qui détermine la forme du dialogue ? Les deux hypothèses doivent être testées.

La vérité surgit-elle de la forme du dialogue ?

Cette première hypothèse part d'une constatation : tous les énoncés entrent en concurrence parce qu'aucun ne s'appuie sur un fondement absolu, ne peut prouver sa vérité ni manifester sa raison d'être. Dès lors, la raison se dégage des règles de la négociation, des lois de la communication (c'est la théorie de la raison communicationnelle développée par Habermas ¹). Cela suppose un contrat entre les interlocuteurs. Toutes les parties s'engagent à respecter les règles du débat argumentatif : leur discours doit être universalisable, le recours à des présuppositions, à des traditions, à l'autorité, est exclu, chacun s'engage à admettre les arguments d'autrui... Dans cette perspective, le rationnel s'identifie avec l'universel, et le particulier avec l'irrationnel. Le dialogue repose sur le consensus : la société laïque se gère elle-même sans référence à un fondement transcendant. Ainsi, c'est la communication qui va décider du rationnel et non l'inverse. La forme du débat fonde son contenu et dégage une vérité pratique minimale. Une communauté politique s'édifie ainsi, peu à peu : la volonté commune n'est pas donnée au point de départ, elle se construit par le débat et la délibération.

Il semble que cette règle soit actuellement à l'oeuvre dans la société, sous forme de plusieurs principes :

1. Voir les analyses de J.-L. MARION, « Apologie de l'argument », *Cornunio*, n° 100: *Sauver la raison*, mars juin 1992, pp. 12-33.

— le principe médiatique : toute information doit être communiquée à tous. Le principe s'énonce d'habitude sous la forme d'un droit : quelle que soit l'atrocité des images, le caractère scandaleux des propos, etc., « *chacun a le droit de savoir* ». C'est en fait une soumission de l'homme de médias à la technique dont il use : dès lors que l'outil de communication existe, il lui est impossible de ne pas s'en servir. Mais cette soumission se présente alors comme un principe de tolérance : si chacun est informé, il pourra se décider en conscience, et de l'ensemble de ces réactions se dégagera un consensus ;

— le principe pédagogique : les enseignants doivent être formés, non pas d'abord à la connaissance des contenus de leur matière, mais surtout à l'art d'enseigner celle-ci. De la science didactique commune, ils tireront la présentation de leur cours, autant que d'un savoir spécialisé, sans l'imposer par une discipline ;

— le principe de l'éthique consensuelle : le Comité national d'éthique répond à ce critère de l'argumentation ¹ ;

— le principe de laïcité et de tolérance religieuse : le projet d'enseignement de l'histoire des religions dans l'Éducation nationale, qui vise à confronter les diverses traditions religieuses pour en tirer non pas des contenus particuliers, mais l'habitude du respect et de la tolérance mutuelle, correspond aux mêmes objectifs.

C'est de cette façon que le discours de l'Église est attendu et accepté par la société.

C'est également la méthode d'évangélisation proposée par certains chrétiens : « *Parlant au nom de ses convictions et sans pour autant dicter la seule solution possible, l'Église joue le jeu du pluralisme ; ce faisant, elle provoque aussi d'autres traditions religieuses, éthiques, philosophiques, idéologiques à intervenir dans le débat et à déclarer ce qui fait sens pour elles* ². » Selon ces analyses de P. Valadier, l'Église ne peut pas exiger que sa parole soit immédiatement

1. Voir les remarques de [N. AUMONIER](#), « *Les Limites d'une éthique consensuelle* », *Communio*, n° 109: *Conscience ou consensus*, septembre-octobre 1993.

2. P. VALADIER, *L'Église en procès*, Paris, 1987, p. 140.

inscrite dans les consciences. Elle ne peut rien « dicter ». Elle ne peut revendiquer pour elle la connaissance de la seule solution possible. Le pluralisme est la règle du jeu. Il est nécessaire de la respecter pour avoir le droit de jouer, c'est-à-dire pour avoir le droit de parler. L'Église parle donc au nom de « convictions », pour éviter de se référer à l'autorité : il n'y a pas de fondation hors du discours — aucune pratique, aucune histoire, aucune vie dans la communauté de l'Église n'est par elle-même reconnue comme pertinente dans le débat présent. Tout doit pouvoir prendre la forme d'une argumentation. Tout le discours du chrétien doit être universalisable. En provoquant « *d'autres traditions [...] à intervenir dans le débat* », l'Église est appelée à évacuer toute particularité en la confrontant aux autres particularités. C'est ainsi qu'elle rend service aux autres parties en débat.

Cette conception minimaliste du dialogue chrétien a le mérite de le rendre acceptable par tous. La forme du discours permet de réaliser un idéal de transparence : *chacun, en se justifiant devant tous, n'obéit et ne commande à personne*. Mais cet avantage est en même temps son défaut principal: l'Église ne risque-t-elle pas de devenir une société comme les autres ? De tenir un simple discours idéologique ?

Surtout, il est manifeste que la forme du discours détermine alors son contenu. Le principe du débat définit déjà son résultat. La règle du jeu démocratique absorbe le jeu. Ce qui a des inconvénients, à la fois pour l'Église et pour la société civile dans laquelle elle se meut. *Pour l'Église*: le chrétien est ainsi invité à abandonner sa particularité, à mettre ce qui fonde ses convictions entre parenthèses, à ravalier sa foi au plan des opinions. C'est-à-dire à nier ce qui est pour lui l'essentiel : à supprimer le statut de ce qui est pour lui la Vérité. *Pour la société*: la démocratie court en même temps le risque d'une dérive idéologique : confondre le pouvoir (démocratique) avec la vérité, le contenu du discours avec la grammaire du consensus. On voit alors les arbitres du débat définir d'emblée qui a le droit d'y participer : les débats télévisés ou le fonctionnement du Comité national d'éthique en donnent de fréquents et malheureux exemples. Dès lors, le dialogue n'est plus une question disputée, mais une simple

évacuation de la différence entre les deux partenaires du débat. Cette forme minimale du dialogue aboutit à une uniformité généralisée. Elle repose finalement sur une méprise concernant la notion même de *vérité*. Elle suppose en effet que l'on puisse décider de la forme avant d'éprouver le contenu, définir les critères de la communication avant que ne commence le débat : la raison communicationnelle prétend régler les conflits par le débat, mais elle les évacue avant tout débat. Le principe d'universalité (ou de tolérance) se donne pour une vérité fondamentale exclue du débat, alors qu'il en est peut-être l'enjeu. Il faut par principe être d'accord avant de savoir sur quoi on pourra se mettre d'accord.

C'est pourquoi il faut *a contrario* partir des contenus pour déterminer la forme du dialogue.

Le contenu du discours : le langage de la société

La normalisation

Que dit la société ? Un rapide examen de quelques slogans publicitaires permettrait d'en dégager les tendances. Retenons-en un seul :

Sauvez-vous vous-même,
soyez heureux
et alors vous pourrez aimer le monde¹.

Il y a là un programme éthique et théologique rigoureux, qui reflète, à n'en pas douter, ce que les publicitaires ont perçu comme les tendances du moment.

C'est un *projet éthique*. Il s'énonce à l'impératif, sous la forme d'un commandement, et promet en même temps une récompense. Il articule, pour une même société, le repli sur soi (égoïsme des sociétés libérales), le souci de l'autre (humanitaire), et même de la planète (écologie). « *Par-delà les frontières, il véhicule son amour universel pour la nature* ². »

1. STING, *Catalogue des 3 Suisses*, automne-hiver 1993-1994, p. 3.

2. *Ibid.*, p. 2.

Contre la normalisation : Église et société, un dialogue paradoxal

Le bonheur individuel est en même temps calfeutrage (*cocooning*) devant les agressions extérieures et sentiment de bonne conscience dans une action humanitaire. « *Qui symbolise le mieux l'amour, si ce n'est celui qui le chante* ¹. » Il faut d'abord atteindre le bonheur personnel pour pouvoir être charitable envers autrui. Cette tendance, remarquons-le, prend exactement à contre-pied la théologie soixante-huitarde de l'enfouissement, selon laquelle il faut d'abord partager les souffrances de l'autre pour l'amener au même salut. Ici, il faut d'abord se sauver soi-même, pour ensuite amener l'autre au même bonheur et au même salut. En outre, cet humanitarisme se situe au-delà des revendications sociales et politiques : « *Un amour plus humain, plus authentique et plus fort que la justice* ². » L'humanitaire n'est plus un combat pour la justice, c'est un généreux débordement sur autrui du contentement de soi. Dans ce nouveau moralisme, chacun est responsable de soi-même, et il est enjoint à chacun de se sauver soi-même.

C'est un *programme théologique*, si l'on entend par là un discours justifiant la sensibilité *new age* ou soutenant le « retour du religieux ». L'enchaînement des deux dernières propositions est apparemment traditionnel. Saint Bernard, dans le traité de *L'Amour de Dieu*, rappelle que le croyant n'est pas seulement un canal de la grâce, mais une vasque débordante : c'est seulement s'il est plein qu'il peut rejaillir sur autrui, s'il a la plénitude de la joie qu'il pourra la transmettre. Mais la première proposition est évidemment une perversion du christianisme, elle conjugue un nouveau moralisme et un blasphème : d'une part, il s'y trouve une forme de pélagianisme : l'art de bien faire dépend de l'homme. Chacun pourrait se sauver par ses propres forces. Il y a donc un effort moral à faire, ici, pour parvenir à la libération des pulsions. C'est donc une forme de moralisme étroit. D'autre part, la première proposition reprend et amplifie l'accusation lancée au Christ. « *Si tu es le Fils de Dieu, sauve-toi toi-même* » (*Matthieu 27, 40*). Même le Christ n'a été sauvé que par son Père. Face au christianisme, où l'on est

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

toujours sauvé par un autre, ce slogan propose de façon blasphématoire que l'homme se sauve lui-même. Ainsi, il pervertit rigoureusement l'Évangile : pour lui, c'est l'homme et non Dieu qui sauve le monde — à condition d'être heureux. L'amour d'autrui est donc devenu un débordement de la pure autosatisfaction. S'articulent ainsi un salut sans Dieu, un bonheur sans communion avec autrui, une générosité sans justice.

On ne peut voir dans ce discours de la société une simple déclaration neutre, car une telle position est clairement théologique, concurrentielle et contradictoire avec le christianisme. Quelle en est la logique ? — Sans conteste, le libéralisme. Celui-ci professe qu'aucun individu ni groupe social ne doit viser le bien général. Le bien commun est mieux atteint quand chacun n'oeuvre que pour son intérêt personnel¹. La souveraineté politique a donc pour but de limiter au maximum les contraintes afin de rendre possible la composition naturelle des intérêts, la multiplication des échanges, la circulation des richesses. D'où la tendance à réduire l'emprise de l'État sur la vie privée. Ainsi, la liberté est autant produite par la société que protégée par l'État. Il y a là l'acte de naissance de la *société* : un espace s'ouvre quand la logique économique érode l'emprise du politique.

On constate donc une entropie de l'État : celui-ci est de plus en plus invisible, il recourt de moins en moins à la contrainte, et pourtant il est toujours aussi omniprésent, décidant indirectement des moindres détails de notre existence. La privatisation de nombreuses sphères de décision (économiques, morales, médiatiques, etc.) s'accompagne toujours indirectement du contrôle par l'État de leurs règles de fonctionnement. C'est lui qui met en place les institutions consensuelles et qui organise leur fonctionnement par la prolifération des grands conseils et hautes autorités (éthique, audiovisuel, religions). La normalisation a remplacé la contrainte. Il faut d'ailleurs prendre « normalisation », dans un double sens : retour à la normale (depuis la chute

1. A. SMITH, *La Richesse des nations*, tr. fr. Garnier-Flammarion, Paris, II, p. 43.

du communisme, l'Église n'a plus à affronter de modèle alternatif, et la règle du jeu libéral peut se donner pour une loi ultime et universelle), et institution de normes réglementant les organes de décision sociale et de consensus idéologique. On sait d'ailleurs que là où le protectionnisme leur est interdit, les États y suppléent par un habile système de normes, qui contrôle indirectement les échanges. Dans le domaine de l'économie des discours comme dans celui des richesses, l'État ne fabrique plus les produits, il édicte leurs normes.

Ainsi, après la critique des théories totalitaires de l'État, on voit surgir sur leurs décombres une « tyrannie molle », celle de la société civile. Le pouvoir de l'idéologie consensuelle remplace celui de l'État et le rend inutile. Son discours prend toujours la forme de l'universel, mais il a pour contenu la maximalisation des intérêts individuels. Il unit Kant (« *Agis toujours de telle sorte que le principe de ton action soit universalisable* ») et Sting (« *Soyez heureux* »). Ce discours a donc une double face. *Vers l'extérieur*, il est universaliste : il s'agit d'aimer le monde, de prôner la tolérance, de soutenir les entreprises humanitaires ; ce principe implique l'information généralisée (tout le monde a « *le droit de savoir* »). *Vers l'intérieur*, il est individualiste : il exalte les intérêts particuliers (l'usage des plaisirs), et la valeur du sujet (le souci de soi). D'où le rejet inexorable de toutes les contraintes, afin de garantir économiquement un minimum de dépenses pour la société ; de tout discours prétendant à l'autorité (pas de liberté pour les ennemis de la libre parole) ; du négatif (souffrance, pauvreté, mort) autrement que comme spectacle flattant la fibre humanitaire. Le consommateur devient un spectateur hypnotisé devant la mise à mort du projet politique par le triple réalisme des experts, des technocrates et des conseillers en communication. La représentation médiatique remplace la représentation politique, se pensant parfois comme la véritable instance légitime, et court-circuitant la politique.

Notre société se caractérise donc par trois éléments :

1. *La normalisation des conduites*. Le pluralisme est exalté, mais dans la mesure où il est normalisé par les règles du débat. Les comportements individuels sont pris dans un système

de normes strictes, un conformisme rigoureux et consensuel, un réseau codifié de règles d'arbitrage. Tout est permis, mais peu de choses sont possibles, dans une existence rythmée par les horaires de trains, de travail, de repos, de télé. L'érotisme et l'exotisme sont devenus les deux seules formes d'évasion possible, elles-mêmes codifiées, maîtrisées, évaluées et encouragées (pas de tabac ni d'alcool, cela coûte trop cher à la Sécurité sociale !).

2. *L'instrumentalisation des personnes.* Tous les intérêts, tous les besoins, tous les désirs, sont canalisés, modelés, manipulés, valorisés, en vue d'intérêts économiques. L'homme est soumis aux lois de l'échange, de l'usage, de la jouissance, de la domination. Spectateur blasé du chômage de son voisin, voire du sien, il collabore inconsciemment à la compétition permanente visant à en faire une marchandise rentable. Entre consommation et quadrillage, l'homme est dépossédé de sa vie par les normes sociales.

3. *La médiatisation des échanges.* Le particulier est présenté comme universel sous la forme d'un spectacle, à l'échelle mondiale. Tout le singulier est communicable, mais sous la forme d'un simulacre. C'est dire que rien n'est communiqué, et que chacun s'enfonce dans la solitude. Soumis aux modes, ébloui par la mise en scène de la société, le spectateur consommateur se plaît dans cette impuissance horrifiée mais complaisante. Il contemple la misère de sa vie sentimentale dans les *reality shows*, étanche sa soif de révolte dans les *Bébête-shows*, contemplant sa vie du fond de son fauteuil, terrifié à l'idée de la vivre. Il se nourrit maintenant d'images sans originaux, si bien programmées qu'on les appelle virtuelles — comme sa vie ? La représentation a absorbé le réel, sans distance et sans reste.

L'Église dont rêve la société

Dans cette situation générale, qu'attend la société de l'Église ?

D'abord, un enseignement global et cohérent : le succès du *Catéchisme universel* en est un exemple flagrant. De surcroît, elle ne nourrit plus de soupçon : ce qui compte n'est plus d'où l'on parle (avec quelles arrière-pensées, en protégeant

quelles institutions, en dépendant de quelles idéologies), mais ce que l'on dit. Mais, en même temps, la société attend de l'Église qu'elle se conforme à son propre modèle. Tout ce qui concerne l'universel dans l'Église est bien reçu : initiatives sociales, caritatives, écologiques. Mais tout ce qui porte sur une particularité passe mal : les positions du pape pendant la guerre du Golfe, contre le consensus onusien ; l'enseignement moral sur la vie privée, sur la sexualité, contre les normes de la liberté et de la tolérance en général.

Cette situation aboutit à la constitution d'un credo minimal. La société ne retient le discours de l'Église que dans la mesure où elle l'approuve : si on ne lui en donne pas de raison suffisante, elle n'admet pas ce qui la contredit. Dans cette société normalisée, la question de la séparation Église-État doit disparaître, réglée par une négociation quotidienne de plus en plus ouverte et une laïcité de mieux en mieux intégrée. A la limite même, c'est la transcendance de la religion chrétienne qui est évacuée.

Mais l'Église n'a aucune raison de se conformer à cette attente, de proclamer ce que les hommes admettent déjà. Elle se souvient que la vaine conversation est un péché.

Le contenu des discours (suite) : ce que dit l'Église

La règle du jeu

Déjà, l'Église ne peut parler qu'au monde, et pas à elle-même : elle annonce le Christ aux juifs et aux païens, et n'a pas de temps à perdre avec le nombrilisme. Elle évite alors deux erreurs symétriques : se conformer au monde et condamner le monde.

Elle prend acte de la situation, et dialogue désormais avec la société plus qu'avec l'État. C'est ainsi qu'elle atteint directement les hommes par-dessus le politique. À tel point que les politiques cherchent à reconstituer une religion civile qui soit pour eux le moyen d'atteindre les citoyens afin de « *reconstruire une nouvelle convivialité* ». Pour une part, l'Église est obligée de jouer le jeu, sans quoi elle serait définitivement mise sur la touche : les chrétiens sont soumis aux

mêmes règles que tous les citoyens. Mais d'autre part, dans la partie qu'elle joue, l'Église est rappelée à ses devoirs les plus fondamentaux : à l'apologétique. Il ne s'agit pas seulement pour elle de « *témoigner de son vécu* », mais d'argumenter de manière convaincante, devant tous les hommes, pour ce qui la fait vivre. Le fait-elle toujours suffisamment ? Du moins, elle s'y efforce. Mais sans doute que, lorsque les chrétiens (qui sont l'Église) défendent un principe, ils devraient toujours commencer par un examen de conscience : ont-ils la compétence pour le faire ? De quels arguments d'intérêt général disposent-ils ? Ont-ils assez réfléchi et travaillé pour comprendre chaque décision du magistère et argumenter en sa faveur ? N'ont-ils pas refusé le dialogue en se repliant sur des problèmes-internes à l'Église ? Ils s'éviteraient ainsi certains ridicules et cesseraient de tenter Dieu, obligé de venir en aide à la faiblesse de leurs arguments.

Contre cela, on peut élever une objection. L'Église est en situation de minorité, par conséquent son discours sera toujours rejeté (sous le nom d'« intégrisme ») ou normalisé (au nom du consensus). À cette névrose geignarde et obsessionnelle, il faut répondre que la situation de minorité ne nous exclut pas du débat : si nos arguments sont raisonnablement acceptables, ils feront leur chemin. Chacun de nous connaît des exemples passés où l'Église fut minoritaire, et où sa position est maintenant saluée par tous. En outre, le partage entre l'Église et la société se joue en chacun de nous. Les deux termes s'articulent dans notre conscience. La première chose à changer n'est ni la société, ni l'Église, mais nous-même. « *Faire tout ce qui dépend de nous, en sachant que tout dépend de Dieu* », disait saint Ignace.

L'Église contraste avec la société

L'Église lutte avec la société parce qu'elle lutte pour elle. Elle ne la diabolise pas, mais elle ne se confond pas avec elle. « *Ils ne sont pas du monde [...] mais je les ai envoyés dans le monde* » (Jean 17, 16.18). En même temps qu'elle en épouse tous les contours, elle contraste avec elle, et d'abord dans son être. L'Église n'est pas faite simplement de discours, car elle vit de ce qu'elle dit, et le fait avant de le dire.

Elle anticipe sur la vie future, elle sait que cette vie lui vient du Christ, et qu'ainsi elle peut proclamer et défendre cette vie. Elle n'a à dire que ce qui la fait être : le Christ. Et c'est seulement en conduisant les hommes vers ce centre qu'elle accomplit sa mission. Si elle ne le faisait pas, elle interromprait ce mouvement qui lui prête vie. Il ne servirait donc à rien d'avoir la nostalgie d'une Église qui coïnciderait avec la société, dans une harmonie projetée dans un passé mythique, ou ce Moyen Âge de pacotille inventé par la Restauration. Le conflit avec le monde fait partie de sa mission.

Cela lui permet d'exercer un regard critique. L'Église n'est qu'un *medium*, le premier de tous les médias. Mais, alors que ceux-ci ont tendance à l'oublier, elle ne peut ignorer la distance qui la sépare de son contenu, le Christ. Son enseignement n'est pas une contre-idéologie (systématique, totalisante, sans degrés) — mais la fidélité à une personne. Seul l'Évangile dépasse tous les projets particuliers, contingents et discutables, des chrétiens. En retournant au centre, en plaidant contre la normalisation, en rappelant que l'idéologie n'a pas le statut d'une vérité, elle peut sauver la société de la normalisation sans reste, cette « tyrannie molle » qui la menace.

L'Église a toujours été dans une position de faiblesse par rapport à la société. Elle a parfois cherché à se raccrocher au pouvoir politique. Aujourd'hui, quand celui-ci s'efface derrière les règles de la négociation ou derrière un écran cathodique, c'est plutôt l'État qui est demandeur du soutien de l'Église. Mais il serait absurde pour l'Église de se conformer à cette demande, de faire comme si son salut en dépendait. Si l'Église a foi en une transcendance, elle peut cesser d'être dupe de la règle du jeu, et sauver la société de sa dérive idéologique, de la normalisation sans reste. Affirmant certes la validité du débat démocratique, mais aussi le fait que celui-ci n'est qu'un moyen pour le bien de l'homme, et non une fin. Reconnaisant certes la légitimité des médias, mais affirmant qu'ils ne peuvent s'ériger en contenu ultime ou en critère de la vérité. C'est alors qu'elle s'adresse aux hommes, et même aux consciences par-delà la société. Elle proclame ce que l'homme est : un fils de Dieu, à l'image de son Père invisible.

Entre l'Église et la société, il s'agit bien d'un dialogue paradoxal, fait d'accord et de désaccord, d'espérance et de crainte de part et d'autre. Ce contraste correspond à la structure même de l'existence chrétienne, pour laquelle la grâce ne détruit pas la nature, mais la parachève. Elle passe cependant par la croix et la contradiction. La relation entre l'Église et la société est faite d'affrontement, de défi, de révolte, d'émulation. Correspondre à cette mission, cela ne dépend que de nous.

Communio
a besoin de votre soutien
Faites des abonnés.

Olivier Boulnois, né en 1961, marié, trois enfants, est agrégé de philosophie, maître de conférences à l'École pratique des hautes études (5^e section). Rédacteur en chef de *Communio*. Principales publications : Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988 ; Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993 (avec G. Tognon) ; *La Puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994 (en collaboration).

Entretien avec Yves BECCARIA

Réflexions sur la presse catholique française : l'exemple de Bayard Presse

VOUS avez exercé l'ensemble de votre carrière au sein de la presse catholique. Quel est le sens de cet engagement ? J'appartiens à une génération qui doit beaucoup à l'Église. Je me sens fils de l'Église. Par les médias, j'ai voulu redonner au plus grand nombre une part de ce que j'avais reçu. L'Église nous a appris à nous battre pour les autres ; elle nous a appris l'importance du silence, de la prière ; elle nous a appris la fidélité ; elle nous a appris à dépasser l'échec et la réussite. On peut comprendre mon engagement dans la presse catholique comme un acte filial de partage de ces richesses.

— Vous parlez d'acte filial. On a plutôt l'impression que les relations entre l'Église et la presse catholique sont une question de rapports de force, voire de méfiance réciproque.

C'est bien là le drame. Il faudrait que l'Église et les médias qui se réclament d'elle s'aiment tellement qu'ils ne doutent pas l'un de l'autre. Dans un couple, le mari ou la femme prend spontanément la défense de son conjoint lorsque celui-ci est attaqué. En revanche, si le doute s'installe, tout peut dégénérer très vite ; on en vient à suspecter toute parole de l'autre. La difficulté, dans la situation qui nous intéresse, vient de ce que l'Église dispose de moins de moyens matériels que les entreprises de presse et qu'elle peut se sentir démunie face à elles. Si l'Église se sent forte, elle

n'a rien à craindre de cette disparité de moyens. Si elle est moins sûre d'elle-même, elle aura le sentiment qu'on se substitue à sa parole, ce que personne ne veut faire, ce que personne ne peut faire.

Il me semble que l'harmonie passe par une bonne compréhension du rôle spécifique de chacun. La presse catholique a le devoir d'être en communion, je dirais même en profonde complicité, avec l'enseignement de l'Église. Mais elle ne doit pas s'adresser uniquement à la « tribu » ; elle doit établir la communication avec le public le plus large possible et donc trouver les mots pour rendre compréhensibles par tous les mots de la foi. Il serait donc absurde de croire que l'on trahit le message sous prétexte que l'on réussit notre entreprise.

D'autre part, l'Église n'a jamais dit qu'il n'y avait qu'une manière de la servir. La diversité des ordres religieux le montre. De même, dans le peuple de Dieu, il n'y a pas qu'une seule voix autorisée à annoncer Jésus-Christ. Je reprends l'image du couple : pour avoir confiance en l'autre, il faut se parler, chercher à toujours mieux se connaître. La fidélité et la liberté ne s'opposent pas. Une fidélité qui ne serait pas vécue dans la liberté ne serait qu'une fidélité de façade. Un journaliste catholique ferait mal son travail s'il n'écrivait que pour faire plaisir à son évêque. Mais un évêque manquerait à sa mission s'il ne réagissait jamais, de peur de se mettre la presse à dos.

— *Dans le cas de Bayard Presse, avez-vous le sentiment que les relations avec l'Église se passent au mieux ?*

Les relations ont toujours été confiantes car Bayard Presse appartient à 100 % à un ordre international : la congrégation des Augustins de l'Assomption, dépendant de Rome. Ceci est une garantie à plus d'un titre. Contre toute prise de participation de capitaux extérieurs à l'Église ; contre toute déviation, Rome pouvant, par l'intermédiaire de la congrégation de l'Assomption, intervenir à tout moment si l'entreprise lui semblait déviante ; contre toute immixtion dans les affaires intérieures de la part d'une Église particulière. Plus de distance confère davantage d'autonomie. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a jamais de conflit avec tel ou tel évêque, mais il n'y a pas de risque que cela dégénère en un affrontement

généralisé. Il est important de rappeler que *La Croix* est aussi l'expression d'une opinion publique interne à l'Église, avec ce que cela suppose comme diversité de sensibilités et comme confrontation nécessaire entre des points de vue différents.

— *Une congrégation n'est pas l'Église à elle seule. N'y a-t-il pas un risque de voir la sensibilité d'un ordre s'ériger en porte-parole de tous les catholiques ?*

La communication grand public est une des missions qui ont été spécifiquement confiées par l'Église à l'Assomption. On n'est donc pas dans la situation d'un mouvement ou d'un ordre qui déciderait d'utiliser les moyens de communication pour faire passer ses idées ou sa vision des choses. Ce serait plutôt l'inverse : c'est l'Église qui décide de passer, notamment, par l'Assomption pour diffuser son message au plus grand nombre. Il n'est pas abusif de dire que, par l'intermédiaire de Bayard Presse, l'Assomption exerce une mission de service public au sein de l'Église. Pour des raisons de viabilité évidentes, il est impossible que chaque sensibilité dans l'Église ait son propre organe de presse. Faire des journaux a un prix, et tout le monde n'en a ni les moyens, ni la compétence. Ceux qui en ont les capacités, et c'est le cas de Bayard Presse après plus de cent vingt ans d'efforts constants, doivent exercer leur mission de service public en garantissant dans leurs titres la représentation de toutes les sensibilités existant dans l'Église. Il en va de même dans l'enseignement catholique. Les frères des écoles chrétiennes ou les jésuites ne cherchent pas à étendre leur influence par le biais de l'école. Ils comptent parmi les instruments choisis par l'Église pour exercer sa mission d'éducation.

— *Les titres à vocation spécifiquement religieuse sont aujourd'hui minoritaires au sein de Bayard Presse. Le succès et la bonne santé financière du groupe tiennent-ils à sa laïcisation progressive ?*

Non. Tout simplement parce qu'il n'y a pas de laïcisation de Bayard. *Le Pèlerin* et *La Croix* ont été effectivement à l'origine du groupe de la Bonne Presse (ancêtre de Bayard). Mais, dès avant la guerre de 1914, il existait à côté un nombre de titres non spécifiquement religieux au moins aussi important qu'aujourd'hui. On pourrait citer des journaux comme

Cosmos, magazine de vulgarisation scientifique, *Le Mois littéraire et pittoresque*, ou encore *Le Fascinateur*, premier journal de cinéma en 1903. C'est une constante dans l'histoire de Bayard Presse d'éditer des titres au centre d'intérêt spécifiquement religieux et des titres destinés à des publics plus larges, mais participant au même apostolat.

Prenons le groupe en 1937. Sur le million d'acheteurs de cette époque, cinquante mille se portaient sur des publications religieuses, si l'on excepte *La Croix* et *Le Pèlerin*. Aujourd'hui, sur cinq millions d'acheteurs en France, 1,2 million se portent sur des publications religieuses (*Prions en Église*, *Vermeil*, *Signes*, *Grain de Soleil*, *Panorama*, *Le Monde de la Bible...*), toujours sans compter *La Croix* et *Le Pèlerin* et sans compter non plus les 550 000 acheteurs des journaux paroissiaux qui sont aujourd'hui dans le groupe. Chacun est libre de porter l'appréciation qu'il entend sur le contenu de ces publications, mais il est faux d'affirmer que le poids des publications religieuses est en recul dans Bayard. C'est tout le contraire. La distinction entre titres religieux et titres profanes est d'ailleurs artificielle et dépassée. La vision chrétienne sur l'homme et la société ne se limite pas à la seule information religieuse.

— *Comment définir l'identité de Bayard Presse ?*

L'unique objectif de Bayard Presse est d'annoncer Jésus-Christ et de répondre aux besoins spirituels de nos contemporains, par l'intermédiaire de journaux. La charte *Ce qui nous guide*, remise à toute personne travaillant dans le groupe, est explicite sur ce point : « *Bayard Presse croit en l'éminente dignité de tout être humain [...]. Ce sens de la personne humaine s'enracine dans l'Évangile de Jésus-Christ, révélation de Dieu et de l'homme [...]. À Bayard Presse, il se ressource au sein de l'Église catholique, ce qui suppose à la fois fidélité doctrinale et liberté éditoriale.* » Si une seule de nos publications ne cadrerait pas avec cette affirmation, nous nous en séparerions aussitôt. *Ce qui nous guide* poursuit : « *La visibilité de l'affirmation de la foi varie selon les publications. Mais toutes, selon la diversité de leur public, partagent le même sens de l'homme, de son information, de son éducation, de son ouverture aux autres. Elles veulent donner le goût de vivre et rendre la vie toujours plus humaine.* »

Autrement dit, par la diversité de ses titres et des publics qu'il rencontre, le groupe Bayard Presse veut éviter aux chrétiens de vivre en assiégés et de ne se parler qu'entre eux. Ce que nous croyons, nous les chrétiens, n'est pas entendu, pas reçu par une grande partie de nos contemporains. Cela ne signifie pas que notre foi est fautive ou qu'il faut la relativiser. Cela signifie qu'il faut trouver les mots pour la transmettre, trouver un langage commun à tous, pour être compris de l'autre, le connaître intimement et pouvoir ainsi lui annoncer Jésus-Christ. C'est ce qu'ont toujours fait les missionnaires : d'abord apprendre la langue de l'autre avant de parler. Prenons l'exemple de la presse pour les personnes retraitées. *Notre Temps* touche un très large public (un million d'exemplaire). 28 % de ses lecteurs sont des catholiques pratiquants. À ceux-là, nous proposons également une autre publication, *Vermeil*, plus spécifiquement tournée vers les préoccupations religieuses de ce public. Les 72 % autres ne seront pas intéressés par *Vermeil*. Cela ne veut pas dire qu'ils ne se posent pas de questions, que leurs besoins spirituels sont inexistantes. Il est donc du devoir de *Notre Temps* d'y répondre, dans une langue qu'ils comprennent. À ceux-là, *Notre Temps* montre en particulier comment orienter sa vie vers les autres, comment rendre active l'inactivité, comment réfléchir sur sa vie future... J'ajoute que les deux publications s'enrichissent mutuellement. *Notre Temps* apporte à *Vermeil* l'efficacité de méthodes de rédaction et de gestion modernes, ainsi qu'un potentiel de lecteurs nouveaux. *Vermeil* apporte à *Notre Temps* une densité de réflexion supplémentaire.

— *Ce couple titre religieux/titre profane semble bien fonctionner pour la presse senior. Ce n'est pas le cas pour une autre catégorie très importante pour l'annonce de la foi, à savoir les jeunes étudiants. Vous avez lancé Talents, mais ce titre n'a pas encore son « complément » religieux.*

Pour l'instant, des considérations économiques entrent en ligne de compte. Avec quelque 100 000 exemplaires, *Vermeil* atteint environ 10 % de la diffusion de *Notre Temps*. *Talents* est aujourd'hui diffusé à 70 000 exemplaires. En appliquant le même taux (ce qui serait très optimiste, la population étudiante étant moins christianisée que les personnes âgées), cela

voudrait dire qu'une publication à contenu spécifiquement religieux destinée aux étudiants ne peut espérer, au mieux, qu'une diffusion de 7 000 exemplaires. Il est économiquement impossible de faire vivre une publication de présentation moderne pour un public si réduit. C'est regrettable, mais c'est ainsi. Mais même si une telle publication pouvait exister, il faudrait commencer par publier *Talents* afin d'apprendre à communiquer avec la masse des jeunes étudiants d'aujourd'hui, d'apprendre ainsi leur langage et de comprendre leurs aspirations réelles. Mais, là encore, je pense que *Talents* participe à la mission d'apostolat de Bayard. Le souci, l'angoisse numéro un des jeunes est de réussir leur première insertion dans la vie professionnelle. Nous avons d'autant plus le devoir de les y aider que, cette question étant traitée, ils seront plus disponibles pour réfléchir à d'autres enjeux, et, notamment, prendre en compte l'aspiration religieuse qui est en eux. Un tiers de *Talents* porte sur les questions concrètes de formation et les filières professionnelles ; un deuxième tiers reprend ces sujets en termes de vocation (où cela mène-t-il ?) ; un troisième tiers incite les jeunes à regarder le monde qui les entoure et à s'interroger à son sujet.

— *L'ampleur de la déchristianisation ne va-t-elle pas contraindre Bayard à exercer son apostolat de manière de plus en plus diffuse si le groupe veut continuer à toucher des publics larges ?*

90 % des personnes de ma génération ont reçu une éducation religieuse. Parmi les personnes âgées de 25 à 35 ans, cette proportion n'est plus que de 44 %, et ce chiffre devrait continuer à diminuer dans des proportions importantes. Mais ce n'est pas parce qu'une génération n'aura plus de formation religieuse qu'elle n'aura plus de désir religieux. D'une certaine manière, cette situation nouvelle peut être une chance pour l'Église, comme pour la presse catholique, car ces personnes n'auront pas d'a priori sur la foi chrétienne, ni de comptes à régler avec une éducation ou un environnement familial. Si l'on trouve les mots justes, il y a un grand espoir pour l'annonce de l'Évangile. Les progrès de Bayard Presse, depuis dix ans en particulier, en sont une confirmation. Nous avons triplé le nombre de nos acheteurs.

Or nous avons quadruplé le nombre de nos acheteurs de publications directement religieuses.

— *Quel type de presse inventer pour ces personnes vierges de toute expérience et culture religieuses ?*

C'est encore trop tôt pour le dire. Cela dépendra à la fois de l'évolution de la presse elle-même, de l'évolution des communautés chrétiennes et de l'angoisse existentielle des publics non chrétiens qui deviendront de plus en plus majoritaires. Un journal ne fait jamais que répondre aux besoins d'un public particulier. Selon la forme que prendront les communautés de demain, nous verrons comment répondre à leurs attentes.

Il est d'ores et déjà possible, sans être particulièrement prophète, de prévoir la poursuite de la diminution du nombre de prêtres. Dans le même temps, un nombre croissant de laïcs seront disponibles pour le service de l'Église (retraités, préretraités, personnes travaillant à temps partiel...). Il faudra bien faire des journaux pour répondre aux besoins de formation de ces personnes, pour les aider à transmettre la foi, à animer des célébrations. Il faudra aussi aider les communautés catholiques, par des instruments adaptés, à communiquer avec les non-chrétiens de leur commune, de leur entourage.

— *Le contenu de ces journaux risque d'influencer les choix pastoraux de ces communautés...*

Je ne le pense pas. Ce n'est pas la presse qui dicte ce qu'il faut faire ou quelle solution choisir. Un journal est le reflet de ce qui se vit ou se dit déjà. Le rôle de la presse catholique n'est pas de dire : organisez-vous sans les prêtres ou regroupez-vous autour des prêtres ; il est de rapporter fidèlement et aussi complètement que possible ce qui se vit, de présenter toutes les solutions existantes et de donner à chacun de vivre au mieux le choix qu'il a fait. J'insiste sur ce point car, trop souvent, on attribue à la presse un pouvoir qu'elle n'a pas. La presse ne crée par l'opinion ; elle la révèle, elle la multiplie. Il serait impossible de lancer un journal pour des raisons idéologiques, pour défendre une cause, s'il ne répondait pas à l'attente d'un public suffisamment représentatif. Prenons l'exemple de *Prions en Église*, aujourd'hui vendu à près de 400 000 exemplaires. Cette publication a

été créée il y a vingt ans au Canada. Depuis son lancement, nous avons fait des tests auprès du public français. Ces tests ne sont devenus positifs que depuis moins de dix ans. Nous avons alors pu lancer *Prions en Église* en France. Auparavant, le besoin ne s'en faisant pas encore sentir dans les communautés chrétiennes, un lancement prématuré aurait été un échec. En offrant la Parole de Dieu, nous n'imposons pas un style de liturgie ; nous ne disons pas aux gens comment prier ; nous les aidons simplement à prier en suivant la liturgie de l'Église. Avec *Prions en Église*, Bayard exerce ainsi une mission de service public, tout comme lorsque nous collaborons avec le Centre national de l'enseignement religieux pour *Points de repère*, le journal des catéchistes : nous leur apportons un savoir-faire, mais ils restent maîtres des choix éditoriaux. Dans le nord de la France, nous éditons un grand nombre de journaux paroissiaux, mais chaque curé décide de ce qu'il veut mettre dans son édition.

— *La presse catholique est-elle le vecteur unique de l'information religieuse ?*

Elle n'y prétend pas, mais c'est parce qu'elle existe que d'autres formes de presse s'intéressent à l'information religieuse. Je suis convaincu, et je ne suis pas le seul, que si *La Croix* n'existait pas, les autres quotidiens ne ressentiraient pas la nécessité d'avoir une rubrique religieuse. D'une manière générale, c'est l'existence d'une presse spécialisée réussie qui attire l'attention de la presse généraliste, de la télévision ou de la radio sur telle ou telle discipline. Celles-ci se rendent compte que si ces journaux existent, c'est parce qu'il y a un public pour les lire et qu'il est bon pour elles d'attirer ce public ou simplement de combler une attente de leurs propres publics. Plus la presse catholique sera vivante et professionnelle, plus l'ensemble des journaux, plus l'ensemble des moyens de communication parleront de religion.

— *Vous parlez toujours de communication et non d'enseignement : qu'est-ce pour vous que « communiquer » ?*

J'ai appris la communication auprès des enfants. C'est un public déroutant, curieux de tout, prêt à tout. Face à lui, il faut se dépouiller de ce qui paraît acquis pour toujours. Les enfants inventent toujours autre chose.

Merveilleux métier que le nôtre : transmettre, révéler, échanger, mettre en relation... Mais surtout faire exister l'un en face de l'autre, l'un avec l'autre, l'un et l'autre. Rien ne devait les réunir et voilà qu'ils se parlent. Entre les deux, on aperçoit le messager qui s'en va ou le journal froissé que l'on jette. Notre métier, c'est aussi de disparaître.

Communiquer, c'est un élan. Notre moteur, c'est d'avoir envie que l'autre vive mieux. Qu'il vive mieux à cause du savoir qu'il puise en nous. Qu'il vive mieux parce qu'on le sort de sa solitude. La communication est une force nucléaire : elle donne de l'énergie aux autres et libère l'énergie vitale qui est en nous.

Un journal offert sur un étalage ou glissé sous la porte, c'est l'émotion de la rencontre. Notre métier est tissé de cette émotion. Elle m'a porté et transformé, durant tout mon parcours professionnel.

Avant de le quitter, je voudrais rendre aujourd'hui à ce métier ce qu'il m'a donné : l'émerveillement d'autrui.

Propos recueillis par Guillaume Tabard.

Yves Beccaria, né en 1929, marié, quatre enfants. Licencié en droit. Secrétaire général adjoint de la Jeunesse étudiante chrétienne en 1949, il entre en 1955 chez Bayard Presse où il a effectué l'ensemble de sa carrière. Chargé du développement du secteur presse, il fut directeur général et membre du directoire de 1982 à 1993. Il est aujourd'hui conseiller du directoire.

Guillaume Tabard, né en 1963, marié, un enfant. Journaliste à l'académie Prisma Presse. Ancien rédacteur en chef de *France catholique*. Membre de la communauté apostolique Aïn Karem. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Guido CLERICETTI

Le rôle des médias dans la formation de la II^e République italienne

Nous avons tous compris, et dans le monde entier, que la manière habituelle de penser, c'est-à-dire la culture d'un peuple, qui était naguère le fruit de la tradition familiale, de l'école, des lectures et de l'éducation religieuse, est due désormais, en grande partie, aux principaux moyens de communication visuelle (rotatives, cinéma, spots publicitaires et surtout télévision). Mais chez nous, en Italie, de l'après-guerre à l'avènement prétendu d'une II^e République, ces instruments qui sont vraiment et réellement éducatifs ont surtout bénéficié de deux visions : d'une part une vision droitrière, peut-être héritée des origines, mais encore vive aujourd'hui, toute prête à glisser du conservatisme sentimental au n'importe-quoi le plus inculte, d'autre part une culture de gauche de plus en plus envahissante, plus ou moins confusément disposée sur un arc de cercle qui va du marxisme orthodoxe, utopique ou violent, jusqu'à l'anarchie du chacun-pour-soi cher à l'intellectualisme de la gauche-caviar, soucieux tout à la fois de dominer les masses et de s'en distinguer.

Ces deux courants, bien étrangers l'un à l'autre, se sont pourtant retrouvés, au fil des années, autour d'une constante commune, aisément identifiable dans l'édition, dans le journalisme, dans presque toute la production cinématographique, dans une grande partie de la production télévisuelle : être toujours contre le système, contre la situation politique

du moment, contre le modèle de société réel vécu par le pays. Et cela non pas seulement pour en souligner les aspects négatifs, inévitables dans toute activité humaine, mais avec le but constant d'attaquer, de manière programmée et systématique, parfois avec une superficialité grossière, parfois avec des intentions plus subtiles et plus pénétrantes de déstabilisation. Avec persévérance, au fil de ces cinquante dernières années de vie politique italienne, les objectifs sans cesse attaqués ont été la ligne politico-culturelle du parti «de la majorité» — la Démocratie chrétienne, identifiée, de façon plutôt sommaire avec le pouvoir — et les valeurs, essentiellement chrétiennes, qui l'inspiraient — ou qui auraient dû l'inspirer.

On a pu ainsi assister en Italie, jusqu'à nos jours, au phénomène curieux d'un parti au pouvoir, objet d'une contestation permanente pendant des années, qui, tout en restant majoritaire — fût-ce de façon « relative » —, a subi avec une tolérante indifférence les agressions d'une minorité qui l'est toujours restée, malgré sa prétention à représenter tout le pays.

Il est également très étrange que, pendant tout ce temps, le pouvoir n'ait ni imposé ni même produit une culture gouvernementale, mais ait constamment, et de façon quasi systématique, encouragé dans les domaines de l'information, de l'édition, des communications-spectacles de masse, des réalités, des personnes, des œuvres, des auteurs, des institutions, des contenus intellectuels qui lui étaient totalement opposés, avec une faveur et une prédilection toute spéciale envers ce qui relevait de la gauche d'« avant-garde ». Les exemples sont rarissimes, dans l'Italie des cinquante dernières années, de films et de pièces de théâtre culturellement proches des valeurs et des positions que le parti au pouvoir était censé soutenir et inspirer. Il assistait au contraire, avec une complicité satisfaite, à leur massacre dans les modes communs de penser du pays.

Pour ce qui est de la télévision, la protection permanente et la glorification, à l'extérieur comme à l'intérieur de l'entreprise nationale, des soi-disant «intellectuels de gauche», retenus comme les seuls acteurs culturels possibles, dans les années d'or de la télévision démocrate-chrétienne du

comme dans la même entreprise privatisée, à une domination de positions, souvent au profil bas, massivement opposées à ces mêmes valeurs. On peut difficilement opposer à cela que, avec les rubriques religieuses habituelles, les messes dominicales et les informations sur le pape, quelques interventions plus ou moins confessionnelles, comme le *Jésus de Nazareth* de Franco Zeffirelli, les *Promessi sposi* si manzonien de Salvatore Nocita, ou le très journalistique *Trente ans d'histoire* de Fuscagni et Frajese, aient pu contrebalancer le martèlement de messages envahissants, incontrôlés et toujours à sens unique qui, peu à peu, de façon explicite ou subliminale, intelligents ou banals, apocalyptiques ou intégrés dans le show-business, sont devenus le lieu commun de toute forme de communication et de spectacle dans ce pays.

On comprend alors l'éclatant virage politique que connaît aujourd'hui le pays : le choix d'une II^e République, une République du divertissement et de l'hédonisme, qui s'occupera de sauver tout le monde de l'immense dérèglement public et des petites difficultés économiques privées ; la confiance donnée à un gouvernement de superstars et d'efficaces hommes de réussite qui vont faire leur affaire de la victoire sur la récession et le chômage ; l'espoir dans des *supermen* souriants plus doués que le commun des mortels qui sauront mener à bonne fin, sans qu'on sache très bien comment, comme dans les téléfilms qui finissent bien, le problème de l'État et ceux de chaque citoyen. Ici encore, on peut voir l'aboutissement de près de cinquante années d'histoire des communications de masse en Italie, le fruit d'une abdication culturelle progressive des chrétiens ou prétendus tels, qui ont occupé le pouvoir, de l'abandon constant de leurs propres certitudes et de tout engagement à les affirmer et à les défendre, peut-être parce qu'ils n'en étaient pas très sûrs eux-mêmes, le produit d'un parti pris incessant pour la timidité, la retraite, le complexe d'infériorité vis-à-vis des valeurs auxquelles on disait croire et du doute permanent quant à leur efficacité dans le monde.

Il n'est cependant pas exact d'affirmer, comme le font aujourd'hui, de façon polémique, aussi bien l'ultime résidu de l'intelligentsia de gauche qu'une partie des pathétiques naufragés de l'ex-parti de majorité presque définitivement hors

jeu désormais, que Berlusconi a pris le pouvoir en Italie grâce à l'influence de ses télévisions qui auraient attiré les électeurs. En vérité, c'est à Berlusconi, *manager* de succès, souriant et à l'esprit libre, nouveau riche pas encore blasé, bel homme sûr de lui, joyeux, sans complexe, heureux aussi en amour, qui s'entoure avec la même aisance de beautés pulpeuses et de footballeurs victorieux, vierge de tout soupçon de métaphysique et pour qui, si Dieu n'existait pas, on pourrait l'inventer avec un *talk-show*, enchanteur qui a su vendre des millions de téléspectateurs à la publicité en les convainquant qu'il leur offrait, et lui seul, *Dallas* et *Dynasty*, *Happy Days* et des chanteurs populaires, des filles superbes et des téléfilms à succès... Bref, c'est à Berlusconi que le pouvoir a été confié spontanément, consciemment, démocratiquement par les électeurs italiens parce que seul quelqu'un comme lui en pouvait être le destinataire naturel. Une conviction que les Italiens, y compris les ex-démocrates chrétiens, ont pu se forger grâce à l'éducation culturelle constante, minutieuse, durable que leur ont inculquée les grands moyens de communication de masse confiés pendant des années par le pouvoir de l'ancienne majorité aux intellectuels de la minorité d'alors, éducation qui les a naturellement conduits jusqu'à Berlusconi et à sa nouvelle Terre promise.

Traduit de l'italien par Jean-Robert Armogathe.

Guido Clericetti, né à Milan en 1939, marié, quatre enfants, études juridiques et artistiques. Journaliste et dessinateur dans de nombreux journaux et magazines, il a reçu plusieurs distinctions dans le domaine de l'humour et du dessin politique. Il a dessiné plusieurs livres pour enfants, un dessin animé (*Piccola grande storia*). Depuis 1970, il travaille pour la télévision, avec des programmes de variétés et de loisirs à la RAI et avec les chaînes de la Fininvest.

Pascal IDE, f.d.j.

Olivier Messiaen, musicien de la gloire de Dieu *

Messiaen, surtout, a été le plus grand précurseur spirituel, le héraut du grand retour vers Dieu qui marque la fin de ce millénaire.

HALBREICH, p. 496.

MORT le 27 avril 1992, Messiaen ¹ est l'un des plus grands musiciens de notre siècle. Son grand opéra *Saint François d'Assise*, sur lequel il a travaillé huit années sans discontinuer (de 1975 à 1983), à nouveau joué à l'opéra Bastille à Paris (fin décembre 1992) et dans bien

* Article paru dans le livret-programme de l'opéra de Paris Bastille, à l'occasion des représentations de l'opéra d'Olivier Messiaen, *Saint François d'Assise*.

1. Le plus important est bien entendu de se référer aux commentaires détaillés et éclairants que Messiaen a faits lui-même de ses oeuvres. Pour cela, rien ne remplace les partitions. Les introductions des oeuvres antérieures à 1978 ont été heureusement rassemblées dans un *Hommage à Olivier Messiaen* (présenté par *La Recherche Artistique*, sous la direction artistique de Claude Samuel, novembre et décembre 1978 ; cité *Hommage*). Dans la perspective qui est la nôtre, il faut y joindre surtout les oeuvres postérieures suivantes : le livret de *Saint François d'Assise* (1975-1983) dont le texte est de Messiaen lui-même, l'admirable *Livre du Saint Sacrement* (1984) et *Éclairs sur l'au-delà* (1988-1991), tous édités chez Leduc (Paris).

Sur Messiaen considéré comme théologien, on trouvera d'intéressantes notations dans le livre d'entrevue de Brigitte MASSIN, *Une poétique du merveilleux* (Aix-en-Provence, éd. Alinéa, 1989 ; cité MASSIN). Mais l'ouvrage qui me semble le plus riche et le plus intéressant est celui d'Harry

d'autres villes d'Europe et du monde, rappelle à notre mémoire combien profondément ce compositeur français fut inspiré par la foi chrétienne.

Qu'Olivier Messiaen soit un homme de foi, c'est une certitude. Du plus extérieur au plus intérieur, en témoignent son indéfectible fidélité aux offices religieux de l'église de la Sainte-Trinité, l'inspiration profondément chrétienne de la majorité de ses oeuvres, et surtout l'affirmation, tranquille et constamment répétée, dont l'évidence et l'absence de justification agaçaient certains : « *J'ai toujours eu la foi* ¹. » Mais dire de Messiaen qu'il est un théologien, n'est-ce pas pécher par excès ? Nous voudrions montrer le contraire.

On le sait, la musique du maître présente quatre originalités qu'il décrit aussi comme « *dramas* ² », parce qu'elles sont parfois sources d'incompréhension : en entendant des sons, il voit des couleurs ; ornithologue, il fait chanter les oiseaux devant des citadins qui les ignorent ; rythmicien, il pense aux rythmes fluctuants de la vague ou du vent, tandis que son auditeur songe aux durées égales d'une marche militaire ; enfin et surtout, croyant, il s'adresse le plus souvent à des agnostiques ou à des athées. Or, une connexion très intime unit les trois premières caractéristiques à la foi si profondément vitale d'Olivier Messiaen.

HALBREICH, *Olivier Messiaen*, Paris, Fayard-Fondation SACEM, 1980 (cité HALBREICH). Élève de Messiaen pendant deux ans, passionné et passionnant, Halbreich restitue avec lucidité et courage la dimension spirituelle de Messiaen. Seul inconvénient, de taille, l'ouvrage s'arrête avant le *Saint François d'Assise*.

Sur Messiaen en général, cf. Olivier MESSIAEN, *Musique et couleur*, Nouveaux entretiens avec Claude SAMUEL, Paris, Pierre Belfond, 1986 (cité SAMUEL). Alain PERIER, *Messiaen, «Solfèges* », Paris, Le Seuil, 1979 (cité PERIER). Antoine GOLEA, *Rencontres avec Olivier Messiaen*, Paris, Julliard, 1960 (cité GOLEA) où la pensée de l'auteur ne s'efface pas assez devant le maître.

1. Voici ce qu'affirmait Pierre BOULEZ, qui par ailleurs ne fait pas une fois allusion à la foi chrétienne de Messiaen, dans un article écrit pour rendre hommage à son maître au moment de sa mort : « *Il ne faut pas oublier ce qui est la marque absolue de son unicité : un amour profond de la nature, d'une pratique si peu courante dans le monde plutôt artificiel de la musique* » (*Le Figaro*, mercredi 29 avril 1992, p. 22). C'est bien plus la foi qui est la marque absolue de l'unicité de Messiaen.

2. SAMUEL, p. 273 et p. 274.

La « chronochromie » de la Révélation

Il est bien connu qu'Olivier Messiaen, en entendant un son, voyait des couleurs. Il s'est longuement et souvent expliqué sur ce point qui étonne toujours celui qui n'en a pas l'expérience. Cette caractéristique ne relève pas d'un dysfonctionnement pathologique de ses capacités sensorielles, comme c'était le cas d'une de ses connaissances, le peintre Charles Blanc-Gatti : atteint de synesthésie, celui-ci superposait immédiatement et obligatoirement des couleurs à toute perception auditive. Messiaen, quant à lui, n'entendait pas des couleurs, mais des sons ; de plus, il n'était pas sujet à une illusion, mais associait à tel ou tel son telle ou telle couleur. C'est- pour cela qu'il qualifiait son expérience d'« *intellectuelle* » : elle était intérieure et non pas organique.

Il ne s'agit pas de trouver une explication religieuse ou surnaturelle à cette étonnante connexion des sons et des couleurs. Reste qu'elle donne à penser théologiquement. En simplifiant, mais sans caricaturer, le primat de l'auditif conduit à une théologie de l'obéissance et de l'obéissance de la foi (*fide ex auditu*), alors que la primauté accordée au visuel mène à une théologie de la Gloire. Certes, la foi est un certain voir (dans un ouvrage célèbre, le père jésuite Rousselot parlait des « *yeux de la foi* ») qui ébauche la vision faciale ; d'autre part, la gloire est soumission aimante de tout l'être au Bien-Aimé enfin contemplé tel qu'il est (1 Jean 3, 2), donnera d'entendre l'éternel *Trisagion* (« *saint, saint, saint* ») des chœurs célestes. La « chronochromie » des oeuvres de Messiaen introduit donc un rare équilibre dans cette double polarité de la Révélation chrétienne que sont le croire et le voir. Y puise-t-elle en partie sa signification ?

Dès son jeune âge et surtout dans sa maturité, l'auteur de la *Turangalila Symphonie* a lu — et très attentivement — de nombreux théologiens, à commencer par ceux de la Sainte Écriture, saint Jean et saint Paul ¹. Il aimait citer dom

Columba Marmion (*Le Christ dans ses mystères*, qui fut décisif pour sa compréhension de la liturgie), *L'Imitation de Jésus-Christ*, Romano Guardini (rappelant qu'il était allemand, malgré son nom italien), etc. Messiaen entretenait une affinité élective avec deux d'entre eux ¹ : Hans Urs von Balthasar ² et Thomas d'Aquin. Ces deux théologiens, parmi les plus grands qui aient jamais existé, proposent deux théologies globales et très complémentaires centrées respectivement sur les couples foi-audition et gloire-vision. Pour Balthasar, bon pianiste, la vérité est symphonique ; la *Somme théologique* de frère Thomas est une cathédrale dont chaque article est un vitrail filtrant la lumière divine. Or, la théologie balthasarienne est toute centrée sur la figure du Dieu fait chair, le Christ Serviteur, qui sauve l'homme en dénouant par son obéissance et par sa *foi* ce que l'homme avait noué par sa désobéissance (cf. *Philippiens* 2, 6-11) ; pour saint Thomas, l'homme, qui est à l'image et à la ressemblance de Dieu car il vient de son Créateur et Père, est appelé à retourner vers Lui, par la médiation du Christ, « *chemin, vérité et vie* » (Jean 14, 6) pour que, dans la *Gloire* céleste, il soit enfin pleinement configuré à Celui qui est, la Sainte Trinité.

Mais il faut aller plus loin. Messiaen est un musicien de la couleur : « *Mes accords sont des couleurs* », dit-il à Claude Samuel ³. En effet, commente Alain Michel, dans « *un propos assez paradoxal* », Messiaen « *veut exprimer la lumière par la musique, le visuel par l'auditif* ⁴ ». Il serait erroné de subordonner le travail du son à la couleur ou d'affirmer que celle-ci mesure totalement l'usage de celui-là : les deux « matériaux » sont élaborés pour eux-mêmes, à l'instar de

1. MASSIN, p. 73.

2. Messiaen disait avoir lu en entier *La Gloire et la Croix* (les huit forts volumes de l'esthétique théologique). Sur la conception balthasarienne du beau, de la figure et du mystère, cf. la *Phénoménologie de la vérité* (Trad. Givord, « Bibliothèque des archives de philosophie », Paris, Beauchesne, 1952, pp. 195-215) et notamment le volume I de *La Gloire et la Croix : Apparition* (trad. coll. « Théologie », 61, Paris, Aubier, 1965, ch. 3, pp. 367-390).

3. SAMUEL, p. 66.

4. *Hommage*, p. 87.

1. Brigitte Massin a réalisé une suggestive recension systématique des références aux différents textes bibliques faites par les oeuvres de Messiaen (MASSIN, pp. 146-149).

l'intérêt toujours connexe que Messiaen a porté au temps et à l'espace. Mais la couleur est comme spiritualisée par le son qui, pour reprendre une épithète d'Olivier Messiaen, est plus « *abstrait* » :

Dans un certain sens, la musique possède un pouvoir supérieur à l'image et à la parole puisqu'elle est immatérielle et s'adresse davantage à l'intelligence et à la réflexion que les autres arts ¹.

Messiaen a constamment affirmé que l'invisible est doué d'une densité d'être à laquelle ne peut prétendre le visible ; et le son est plus proche de l'invisible.

Ses oeuvres donnent donc à la lumière toute sa valeur *analogique* : elle est d'abord ce rayonnement matériel dont la source est stellaire et qui baigne le monde ; filtrée par les vitraux ², elle se spiritualise, devient catéchisme, colorée des mystères divins ; plus encore, invisible et naturelle, elle est lumière de l'intelligence ; surnaturelle, elle est lumière de la foi, émerveillée mais baignée d'obscurité ; enfin, éclatante et paisible, elle devient la lumière éternelle de la vision glorieuse. La splendeur radieuse de la Transfiguration résume en ses harmoniques toutes ces facettes de la lumière. C'est pour cela que Messiaen aimait tant la lumière : il disait qu'elle « *est la nature elle-même, dans sa manifestation la plus extraordinaire* » ; d'où, enfin, sa passion pour le vitrail, « *lumière captée par l'homme pour magnifier les lieux fonctionnels les plus nobles, les édifices destinés au culte* ³ ». Un mot dit peut-être cette conjonction du visible et de l'audible si centrale chez Messiaen, un terme qui, pour Halbreich, est la clef de sa musique : Messiaen est le musicien de l'éblouissement ⁴.

1. Cité dans SAMUEL, p. 30.

2. C'est dans le vitrail, collaboration de l'art et de la nature, que nous voyons « *la Nature elle-même dans sa manifestation la plus extraordinaire : c'est la lumière, captée par l'homme pour magnifier les lieux fonctionnels les plus nobles, les édifices destinés au culte.* » (SAMUEL, p. 31.)

3. *Ibid.*, p. 39.

4. L'éblouissement est « *la mission la plus haute de l'oeuvre d'art* » (HALBREICH, p. 104) : Messiaen « *tend de toute la force de son idéal* » vers l'éblouissement (*ibid.*, p. 194).

Qu'ont fait les maîtres verriers du Moyen Âge à Notre-Dame ? Que se passe-t-il dans les vitraux de Bourges, dans les grandes verrières de Chartres, dans les rosaces de Notre-Dame de Paris et dans la merveilleuse, l'incomparable vitrerie de la Sainte-Chapelle ? [Il y] a mille intentions et mille détails. Or, de loin, sans jumelles, sans échelles, sans qu'aucun objet ne vienne au secours de notre œil défaillant, nous ne voyons rien ; rien qu'un vitrail tout bleu, tout vert, tout violet. Nous ne comprenons pas, nous sommes éblouis ¹!...

Surtout, Messiaen remarque que « *la connaissance* » que nous donnera la Vie éternelle « *sera un éblouissement perpétuel, une éternelle musique de couleurs, une éternelle couleur de musiques* ».

[Les sons-couleurs] nous aident à mieux vivre, à mieux préparer notre mort, à mieux préparer notre résurrection des morts et la vie nouvelle qui nous attend. Ils sont un excellent « *passage* », un excellent « *prélude* » à l'indicible et à l'invisible.

La synesthésie de Messiaen ne trouve tout son sens qu'au plan de son expérience spirituelle.

Au rythme de la nature

Olivier Messiaen nourrissait aussi une secrète préférence pour le rythme à l'égard de la mélodie et de l'harmonie. Certes, tout musicien est rythmicien. Malheureusement, le terme *rythme* souffre d'un profond malentendu. Pour la plupart des personnes, et des musiciens, qui dit rythme, dit succession ininterrompue de durées égales. L'exemple type en est la musique militaire ou le second mouvement de la *Huitième Symphonie* de Beethoven. Écoutons Messiaen ouvrir la conférence prononcée dans le cadre de l'Exposition universelle de Bruxelles, en 1958 : « *N'oublions pas que l'élément premier, essentiel de la musique, est le rythme, et que le rythme, c'est d'abord le changement de nombre et de durée.* » Ainsi, même le travail contrapuntique d'un Bach est

1. *Conférence de Notre-Dame* (4 décembre 1977), Paris, Leduc, 1978, p. 12.

dénué de rythme ; en revanche la rythmique mozartienne, sans doute la plus géniale du répertoire classique, présente une succession d'accents, une véritable cinématique, qui en rend d'ailleurs l'interprétation difficile.

Or, quelle est l'origine de la véritable notion de rythme-pulsation qui se refuse à la mortelle égalité ? La nature, en particulier le vent, les torrents ou les vagues — et la nature est de Dieu. Messiaen remarque qu'« *une musique rythmique est une musique qui méprise la répétition, la carrure et les divisions égales, qui s'inspire en somme des mouvements de la nature, mouvement de durées libres et inégales*¹. » À l'école des chants d'oiseaux, il a compris la nature du rythme :

Ce sont les oiseaux qui m'ont conduit vers les superpositions de tempos. Quand on assiste au réveil des oiseaux, au printemps, vers quatre heures du matin, on entend nos grands solistes, la Grive musicienne, le Lorient, le Rossignol, le Merle noir, et chacun chante dans son propre tempo. D'autres oiseaux, qui ont aussi leur tempo personnel, les accompagnent. Cinquante voix peuvent se superposer dans des tempos différents. Le résultat est un fouillis absolument impénétrable, un prodigieux enchevêtrement, qui reste cependant toujours harmonieux. C'est ce que j'ai voulu traduire dans ma musique².

On retrouve cette intuition dans un des passages les plus stupéfiants et les plus révolutionnaires de son oeuvre, l'épode de *Chronochromie* où dix-huit cordes *sol* jouent, en un contrepoint d'au moins dix minutes, dix-huit chants d'oiseaux de France.

Par ailleurs, Messiaen considérait le plain-chant comme le paradigme même de la musique religieuse : « *Il n'y a probablement qu'une seule musique vraiment religieuse, disait-il, parce qu'elle est détachée de tout effet extérieur : c'est le plain-chant*³. » Or, le chant grégorien, louange divine par excellence, est une succession d'élévations et de dépositions,

d'élans et de repos, *d'arsis* et de *thesis*. Dom Moquereau l'a bien montré, dont Messiaen aime citer la définition du rythme : « *Le rythme est l'ordonnance du mouvement.* »

Chants du ciel et de la terre

Si cet amour du rythme trouve sa source en Dieu et le dit, c'est donc que la nature y conduit. « *Mon oeuvre se veut cosmique* », disait Messiaen à Brigitte Massin¹. Se laissant aller aux confidences, il a reconnu en public que « *l'inspiration n'est pas un fruit de la volonté* ». Il précise :

Quand tout semble perdu, qu'on ne sait plus le chemin, qu'on n'a vraiment plus rien à dire (et c'est, hélas ! le cas le plus fréquent), vers quel maître se tourner, quel « daïmon » invoquer pour sortir de l'abîme ? En face de tant d'écoles opposées, de styles démodés, de langages contradictoires, il n'y a pas de musique humaine qui puisse rendre la confiance au désespéré. C'est ici qu'intervient la grande voix de la nature.

En effet :

La Nature, toujours belle, toujours grande, toujours nouvelle, la Nature, trésor inépuisable des couleurs et des sons, des formes et des rythmes, modèle inégalé de développement total et de variation perpétuelle, la Nature est la suprême ressource².

Messiaen aime la nature, toute la nature, la mer comme la montagne, notamment la nature en ses « *aspects les plus secrets et les plus grandioses* » : elle « *a conservé une pureté, un jaillissement, une fraîcheur que nous avons perdus*³ ».

Mais cette nature qui émerveille tant Messiaen, renouvelle son inspiration et lui redonne force, comme à Antée touchant la terre, n'est pas la *Natura sive Deus* de Spinoza ou quelque nature sécularisée, sans au-delà, ni en deçà :

1. SAMUEL, p. 71.

2. *Ibid.*, p. 87.

3. *Ibid.*, p. 30.

1. MASSIN, p. 120.

2. PÉRIER, p. 132 et p. 133.

3. SAMUEL, p. 35 et p. 36.

La nature, celle que nous voyons sur notre terre, est très belle, elle est l'oeuvre de Dieu. On chante cela à la messe, « le ciel et la terre sont remplis de ta Gloire ».

Est-ce à dire que Messiaen imite la nature, que son oeuvre en soit un pastiche, adroit ou malhabile ? Le musicien continue, répondant implicitement à l'objection :

Moi, comme compositeur je n'ai pas à redire ce qui a déjà été dit mille fois avec les mêmes paroles. Je peux dire et exprimer autre chose, et surtout essayer de l'exprimer autrement. Le ciel est rempli de la gloire de Dieu, à cause des galaxies, des étoiles, la terre aussi est belle, la mer, la montagne, les arbres, que de merveilles ¹ !

Les oiseaux prêchant à Messiaen

Ce qui est vrai de la nature en général se vérifie davantage encore des oiseaux en particulier. Ce sont les oiseaux, avoue Messiaen, qui lui ont « redonné le droit d'être musicien ». Certes ils « ont mis longtemps à envahir [sa] musique ⁵ ». Mais dès seize ans, à Fuligny dans l'Aube, Olivier Messiaen a commencé à noter ses premières alouettes.

Pourquoi cette singulière prédilection pour les oiseaux ³ ? « Dès que j'entends un oiseau, confiait Messiaen, je me sens bien [...] quelle que soit ma fatigue, j'entends un chant d'oiseau et je suis immédiatement ressuscité ⁴. » Dans l'apparition progressive des vivants décrite par l'évolution, l'oiseau est le premier être qui ait une voix, et aussitôt il se met à chanter : avant lui, la nature ignorait la musique. D'ailleurs, la plupart des oiseaux chantent à l'époque des amours ⁵. La

1. MASSIN, p. 175.

2. *Ibid.*

3. On pourrait joindre d'autres raisons à celles qui vont être données. Par exemple, celle-ci : « Leurs lignes mélodiques rappellent souvent les inflexions du chant grégorien. Leurs rythmes sont d'une complexité et d'une vérité infinies, mais toujours d'une précision et d'une clarté parfaites... » (GOLEA, p. 219.)

4. MASSIN, p. 83.

5. « Le moment favorable, confie Messiaen, est le printemps, la saison des amours, c'est-à-dire avril, mai et juin » (GOLEA, p. 109).

pureté de leur chant, sa stupéfiante liberté ¹ rendent la geste créatrice plus proche et plus perceptible. Par ailleurs, « les oiseaux [...] symbolisent notre désir de lumière », écrit Messiaen dans son *Quatuor pour la fin des temps* ². Le chant de l'oiseau, par exemple celui de l'alouette, utilisé dans le *Vent de l'Esprit à la Messe de la Pentecôte* ou dans la quatrième pièce de *l'Et exspecto*, allie le maximum de vie à la plus extrême rigueur. Or, le compositeur du *Catalogue d'oiseaux* a été profondément frappé par les quatre qualités des corps glorieux systématisées par saint Thomas, se fondant sur un passage de saint Paul (*1 Corinthiens* 15, 42-44). Voici le commentaire précis que le musicien en donne dans la pièce pour orgue justement intitulée *Les Corps glorieux* :

La gloire (totalement lumineux, ils sont leur propre lumière), l'impassibilité (ils ne souffrent plus et ont même perdu la possibilité de souffrir), l'agilité (ils peuvent traverser les obstacles, et se transporter très loin dans l'espace en un instant [...]) et la subtilité (ils ne sont plus astreints aux nécessités terrestres [...]), ils sont spiritualisés et parfaitement purs) ³.

En cela, l'oiseau est prophète de la vie glorieuse — en particulier de son agilité et de sa lucidité —, vie à laquelle l'homme sauvé est appelé car elle accomplit sa vocation filiale. Son chant est le médiateur de la musique céleste des bienheureux qu'il anticipe. Dans le *Poème des trois petites liturgies*, Messiaen a ce mot étonnant, adressé à Dieu : « L'unique oiseau de l'Éternité, c'est vous ⁴ ! »

1. « Malgré ma profonde admiration pour le folklore mondial, je ne crois pas qu'on puisse trouver dans aucune musique humaine, si inspirée soit-elle, des mélodies et des rythmes qui possèdent la souveraine liberté du chant d'oiseau. » (GOLEA, p. 234.)

2. *Hommage*, p. 59. On pourrait en rapprocher l'attitude de Messiaen de ce mot de Jules MICHELET à propos de l'oiseau, dans un ouvrage qui lui est consacré : « Le vol même ne tient pas seulement à l'aile, mais à une puissance incomparable de respiration et de vision. L'oiseau est proprement le fils de l'air et de la lumière. [...] L'homme et l'oiseau sont le verbe du monde. » (*L'oiseau*, in *Œuvres complètes*, vol. XVII (1855-1857), éd. Paul VIALLANEIX, Paris, Flammarion, 1986, p. 169.)

3. *Hommage*, p. 29.

4. *Ibid.*, p. 40.

Ainsi donc, les oiseaux joignent l'origine créatrice et le terme glorieux du dessein divin ¹. Plus proches du ciel, moins souillés, ils sont les plus à même de prophétiser le mystère. Plus profondément encore, il est impossible de parfaitement retranscrire un chant d'oiseau, si bon musicien et si bon ornithologue soit-on : la complexité rythmique et mélodique de ce chant et, pour certains oiseaux, sa perpétuelle invention, sont l'archétype de la souveraine et généreuse liberté, à jamais indicible, du Père des lumières (cf. *Jacques* 1, 17). Quand Messiaen voudra balbutier ce qu'il y a de plus inexplicable, à savoir la Révélation du nom « terrible » de Dieu à Moïse : « Il est » (*Exode* 3, 14 ; cf. la quatrième des *Neuf méditations sur le Mystère de la Sainte Trinité*), il recourra une nouvelle fois aux oiseaux : « *L'étrangeté des timbres, et des chants d'oiseaux choisis, dira-t-il, doit évoquer quelque dimension inconnue.* »

La nature est symbole de Dieu et, « *alléluïant* », l'oiseau en est le parangon. D'où ce besoin de parcourir la planète dans tous les sens, à la recherche de nouveaux chants, qui entraînera Olivier Messiaen, alors qu'il vient de fêter ses quatre-vingts ans, à aller écouter l'oiseau-lyre jusqu'en Australie ! C'est ce même amour de Dieu et de la nature qui lui fait dire : « *Je n'ai pas composé Saint François pour que l'oeuvre soit exécutée dans une église, mais justement pour qu'elle soit portée ailleurs, sur un ailleurs qui peut être scène d'opéra, au-dehors en tout cas, voilà ce que j'ai voulu* ² ». Très suggestive est l'échelle des valeurs soulignée dans une des dernières oeuvres de Messiaen, *Un vitrail et des oiseaux*, composé en 1986 : « *Les oiseaux sont plus importants que les tempi, et les couleurs plus importantes que les oiseaux. Plus important que tout le reste est l'aspect invisible* ³. » Plus

1. Le sixième tableau de *Saint François d'Assise* (intitulé *Le Prêche aux oiseaux*) contient un bon résumé du regard théologique que Messiaen porte sur les oiseaux. Voici un court extrait : « *Frères oiseaux, en tous temps et lieux, louez votre Créateur. Il vous a donné liberté de voler, présageant par là le don d'Agilité. [...] Il vous a permis de chanter si merveilleusement, que vous parlez sans mots, comme la locution des Anges, par la seule musique. Il vous aime, Celui qui vous accorde tant de bienfaits !* »

2. MASSIN, p. 112.

3. Cité *ibid.*, p. 211.

encore que d'une hiérarchie des biens, il s'agit d'une échelle à interpréter de façon dynamique : la couleur conduit à l'invisible, comme les *tempi* aux oiseaux et ceux-ci aux couleurs. Le grand désir qui soulève et traverse la vie et l'oeuvre d'Olivier Messiaen est « *la percée vers l'au-delà* ». C'est à sa table de travail qu'Olivier Messiaen nous a quittés : « *Créer tant qu'il fait jour* », disait Schumann.

« *Vient du cœur et retourne au cœur* »

On le voit, chez Messiaen, toute réalité reconduit, sans violence et ultimement, à Dieu. Les médiations privilégiées que sont le vitrail, le plain-chant, le chant d'oiseau, sont des paraboles de l'unique amour divin. En haut de la partition de son opéra *Fidelio*, Beethoven avait écrit : « *Vient du cœur et retourne au cœur.* » Cette belle exergue pourrait être gravée au frontispice de l'oeuvre de Messiaen, précisant que le cœur dont il est question est celui de Dieu qui, par philanthropie (au sens le plus fort), prend chair de notre chair (cf. *Jean* 1, 14).

Selon l'aveu même de l'auteur du *Livre du Saint Sacrement*, des trois amours qui ont marqué toute son oeuvre, le premier, d'une primauté qui n'est pas chronologique, mais plutôt ontologique, demeure l'amour de Dieu. Nulle déchirure chez Messiaen, nulle confusion panthéistique ou pseudo-humaniste : un même amour passionné le porte vers la nature, les personnes et Dieu, le tout dans un sens profond de la hiérarchie des êtres. A propos de l'amour des personnes, on ne peut pas ne pas mentionner l'importance accordée par Messiaen à l'enseignement ¹ et l'affection toute particulière qu'il portait à chacun de ses élèves et qui se traduisait notamment par un infini respect de la personnalité de chacun ; il faudrait surtout rappeler l'amour tout particulier qui l'unit à celle qui fut son épouse et l'interprète privilégiée, plus, la créatrice de la majorité de ses oeuvres pour piano, Yvonne Loriod.

1. « *Messiaen aura exercé une influence capitale sur la musique de son temps, au moins autant par son enseignement que par son oeuvre* » (Jacques LONGCHAMPT, *Le Monde*, 29 avril 1992, p. 14).

« En somme vous établissez une hiérarchie de l'amour, remarque Claude Samuel. — Exactement, répond le maître. Nous partons de l'amour trivial [...] pour atteindre le grand Amour humain [...]. Puis nous parvenons à l'amour maternel, mais c'est l'amour divin qui est au sommet de la pyramide ¹. » Messiaen rejoint ici l'une des intuitions les plus fondatrices de Thomas d'Aquin, ce saint théologien dont, selon son propre aveu, il a lu et médité « presque intégralement ² » la grande oeuvre qu'est la *Somme théologique*, à savoir l'analogie. « Sans confusion ni séparation », pour reprendre les mots du concile de Chalcédoine traitant de la double nature humaine et divine du Christ, Messiaen à la fois distingue parfaitement les plans et les unifie, non seulement statiquement; mais dynamiquement. C'est ce qu'illustre admirablement une de ses plus grandes et plus belles oeuvres, *Des canyons aux étoiles* qui lui fut commandée, en 1974, aux États-Unis. Un immense souffle analogique la traverse, comme le compositeur l'explique au début de sa lumineuse explication :

Des canyons aux étoiles. C'est-à-dire en s'élevant des canyons jusqu'aux étoiles — et plus haut jusqu'aux ressuscités du Paradis — pour glorifier Dieu dans toute sa création : les beautés de la terre (ses rochers, ses chants d'oiseaux), les beautés du ciel matériel, les beautés du ciel spirituel. Donc oeuvre religieuse d'abord : de louange et de contemplation. Œuvre aussi géologique et astronomique. Œuvre de son-couleur où circulent toutes les couleurs de l'arc-en-ciel, autour du bleu du Geai de Steller et du rouge de Bryce Canyon.

Une crainte pourrait naître chez le croyant. Messiaen a emprunté son matériau et même ses inspirations à des sources qui pourraient paraître sinon étrangères, du moins inhomogènes à la foi chrétienne, comme les timbres balinaï, les cent vingt rythmes provinciaux de l'Inde antique ou *dévî-tâlas*, le tragique amour de Tristan et Iseult, etc. Il s'est passionné pour les contes de fées (notamment ceux de Mme d'Aulnoy), le surréalisme, la fiction shakespearienne.

1. SAMUEL, p. 33.

2. *Ibid.*, p. 17.

Dans la pureté de son regard de croyant, Messiaen a opéré un discernement. Il déclarait ainsi : « [il y eut] toute une époque où je me sentais proche des surréalistes, je m'en suis beaucoup éloigné depuis. Je suis un musicien surréaliste, mais l'attrait ou l'amour du surréel s'est mué pour moi en quête du surnaturel ¹ ». Il dit ailleurs : « Le Merveilleux est mon climat naturel, au sein duquel je me sens bien [...] mais un Merveilleux qui soit vrai ² ! » En fait, la curiosité universelle de Messiaen était l'expression d'une inépuisable capacité d'émerveillement. C'est d'ailleurs ce même souci universel, catholique, que l'on retrouve non plus dans la source, mais dans la diffusion de son oeuvre :

Ma principale originalité est d'avoir retiré l'idée de la liturgie catholique des édifices de pierre destinés au culte et de l'avoir installée dans d'autres édifices qui ne semblaient pas destinés à recevoir ce genre de musique et qui, finalement, l'ont fort bien accueillie ³.

De plus, son immense culture a invité Olivier Messiaen à puiser dans toutes les sources possibles pour chanter l'Ineffable. Ce n'est pas la mystique d'immanence de l'hindouisme qui l'intéresse, mais son sens du mystère. La multiplicité du matériau lui permettait en quelque sorte de contourner l'indicible de ce mystère et de le servir : ainsi que déjà les *Psaumes* le montrent, toute la richesse du cosmos a pour vocation de louer son Créateur. Il y a quelque chose de l'esprit d'enfance évangélique — qui n'est jamais puérité — dans cette grandiose synthèse joignant la jubilation, l'adoration et l'extrême humilité. Quant à la légende de Tristan, elle « est le symbole de tous les grands amours ». Or, continue Messiaen, « un très grand amour » n'est pas en contradiction avec la foi, car il « est un reflet, un pâle reflet mais néanmoins un reflet du seul véritable amour, l'amour divin ⁴ ».

1. MASSIN, p. 94.

2. MASSIN, p. 27.

3. Cité *ibid.*, p. 22.

4. *Ibid.*, p. 31 et 32. Voici le commentaire qui introduit la *Turangalila Symphonie*: « C'est l'amour fatal, irrésistible, qui transcende tout, qui

Tout à l'inverse, le non-croyant pourrait s'inquiéter de notre exposé : la musique de l'auteur des *Sept Haï Kaï* ne s'adresse-t-elle donc qu'aux seuls chrétiens ? Ce n'est pas l'expérience que fait l'auditeur. En réalité, les oeuvres d'Olivier Messiaen combleront le cœur de tout homme, quel qu'il soit. Mais elles sont aussi un accès privilégié à la Transcendance. Le chrétien en reçoit un surcroît d'émerveillement. Sa foi elle-même s'y épanouit, s'y nourrit et grandit, selon cette mesure excessive si caractéristique du compositeur de la *Transfiguration*. Cette unité profonde explique que Messiaen se soit toujours très fermement refusé à distinguer deux « genres littéraires » musicaux, le profane et le sacré, et cela autant dans son oeuvre que dans celle d'autrui ¹.

Messiaen prophète de Dieu

Un théologien parle de Dieu. Si Messiaen mérite ce titre, que nous révèle-t-il du Très-Haut ?

Messiaen met toutes les ressources de son art au service des mystères divins. Il convoque, avec un émerveillement d'enfant ébloui et une oreille, une intelligence musicale qui furent sans doute parmi les plus douées de notre siècle, toutes les ressources sonores, rythmiques, mélodiques, et de timbre qu'offre cette modernité dont il fut passionné, d'une généreuse et contagieuse passion qu'il sut communiquer à ses élèves. Il n'est pas jusqu'aux galaxies et aux atomes qui, eux aussi, ne dansent pour balbutier Dieu ².

Parcourant les multiples thèmes abordés par ses oeuvres, on constate déjà qu'aucun mystère de la foi n'est laissé de côté. Entre parenthèses, quelques exemples qui ne visent pas

supprime tout hors de lui, tel qu'il est symbolisé par le philtre de Tristan et Iseult. » Halbreich commente, sans introduire des discernements qu'il ignore sans doute : « *L'essence de cet amour est la même, seule la manifestation (son incarnation) diffère: les deux se rejoignent dans une même quête éperdue d'absolu qui ne trouvera à s'assouvir parfaitement que dans la Contemplation de l'Ineffable* » (p. 61).

1. SAMUEL, p. 21 et 22.

2. À deux reprises au moins, Messiaen emploie ce terme de « balbutie-ments » : dans les *XX Regards* et dans le *Quatuor*.

à l'exhaustivité : le mystère des mystères qu'est la Sainte Trinité (*Neuf méditations sur le Mystère de la Sainte-Trinité*), la création (*Amen de la création*), l'Incarnation du Verbe (*La Nativité du Seigneur*), les mystères de la vie du Christ (*L'Ascension*), l'Église (*Apparition de l'Église éternelle, Le regard de l'Église d'amour* qui est le xx^e *Regard*), les sacrements (on a remarqué à juste titre que deux oeuvres sur l'Eucharistie font comme une inclusion couvrant presque toute la vie de Messiaen : au *Banquet céleste* de 1928 répond le *Livre du Saint Sacrement*, écrit en 1984, juste après le *Saint François d'Assise*), notre filiation divine (la *Transfiguration*), et enfin la consommation eschatologique dans la Gloire (*Les Corps glorieux, Couleur de la Cité céleste, Et exspecto Resurrectionem mortuorum*).

La Vierge Marie elle-même tient une place discrète mais décisive. Les neuf méditations pour orgue composant la *Nativité* ont pour finalité d'« honorer la maternité de la Sainte Vierge ». En particulier, Messiaen a consacré à Marie l'un de ses plus beaux *Regards sur l'Enfant Jésus*, le onzième. Son titre, *Première communion de la Vierge*, fait penser à la communion eucharistique, mais il s'agit d'une réalité encore plus profonde. Laissons Messiaen l'expliquer :

Nous sommes ici entre l'Annonciation et la Nativité : c'est la première et la plus grande de toutes les communions. Marie adore Jésus en elle : mon Dieu, mon Fils, mon Magnificat !

Si Messiaen n'a négligé aucun des mystères divins, son oeuvre présente toutefois une polarité particulière pour les mystères joyeux et, peut-être plus encore, pour les *mystères glorieux*. En fait, reprenant le vaste mouvement néoplatonicien de *l'exitus* et du *reditus*, de la sortie et du retour, on pourrait dire que si Messiaen s'est tant passionné pour la nature créée, c'est en vue de la reconduire vers sa Source invisible et combien plus réelle que toute la visibilité du monde. Au sens le plus profond du terme, Messiaen enchante nos oreilles en *en-chantant* le cosmos. C'est sans doute ce sens aigu de la transcendance du Tout-Autre agissant en nos cœurs qui lui faisait répéter la réponse que nous rapportions au début : « *J'ai toujours été croyant.* » Le chrétien Messiaen n'est pas naïf : il sait bien que l'on ne naît pas chrétien, mais qu'on le devient. La discrétion de la réponse

veut seulement respecter le mystère bienveillant du don de la grâce qui lui a été fait.

Les mystères de la foi chrétienne ne sont bien entendu pas une source accidentelle d'inspiration pour Olivier Messiaen. Ils ne sont même pas *une* source, certes importante, à côté d'autres, comme le seraient les chants d'oiseaux, les rythmes indiens, etc. La foi est l'origine et l'achèvement, l'alpha et l'oméga de son oeuvre : elle est la clef de sa vie comme de son inspiration. L'auteur de la *Messe de la Pentecôte* s'est toujours voulu *humble* serviteur de la foi catholique. Ce n'est pas un hasard si nombre de ses inspirations lui sont venues, notamment pendant les improvisations¹, à l'orgue de l'église de la Sainte-Trinité dont il fut le titulaire très fidèle pendant quelque soixante années (un record !). C'est aussi cette humilité qui lui faisait se mettre à l'école de tel grand théologien, surtout saint Thomas d'Aquin, quand il souhaitait exprimer en « son-couleur » quelque mystère particulièrement élevé. Messiaen va jusqu'à « traiter » de l'ubiquité divine (*Trois liturgies*), de la locution angélique (*Neuf méditations sur le mystère de la Sainte Trinité*), de l'identité de la relation et de l'essence constituant la Personne divine, de la transsubstantiation (*Livre du Saint Sacrement*), etc.

Cette humilité ensoleillée permet enfin de répondre à un reproche parfois entendu : pendant des décennies, Messiaen ne se serait pas renouvelé. En effet, il n'y a pas un Messiaen première manière, seconde manière, etc. D'abord, il est certain que Messiaen, jusqu'au bout, n'a pas voulu suivre les chemins ouverts par la musique sérielle². Ensuite, si le maître n'a jamais rien abandonné de ses découvertes chemin faisant, il n'a pas non plus juxtaposé, mais il a intégré : de

1. MASSIN, p. 202.

2. « *En porte-à-faux par rapport à l'époque de ses débuts par son refus de la frénésie mécaniste du mouvement, de l'abandon de l'harmonie au profit d'un contrepoint émaillé de fausses notes grinçantes, de la frivolité et de la sécheresse de cœur, il fut également en porte-à-faux par rapport à la décennie [décennie] décisive des années 1950, durant laquelle, sous la direction impérieuse d'un Boulez à l'apogée, toute la musique semblait devoir passer par le goulot d'étranglement du sérialisme absolu* » (HALBREICH, p. 494).

ce point de vue, *Saint François* est, selon ses propres mots, « *l'aboutissement d'une longue démarche* », « *une somme de tout ce [qu'il a] fait jusque-là*¹ ». Surtout, sans aucune recherche de soi², Messiaen a, pour reprendre les termes du psalmiste (cf. *Psaumes* 83, 8), avancé de clarté en clarté, de gloire en gloire, fixé sur *la ville d'en haut*. Artisan du même matériau, fidèle à son inspiration première, mais dans une constante créativité et une souveraine liberté, il a mené son oeuvre, avec une logique d'une absolue rigueur, jusqu'à une surabondance excessive — au sens plein et positif du terme.

L'Amen du désir de Dieu

Ce service constant de la foi divine, par-delà la recherche esthétique mais l'intégrant, ne se fait jamais au détriment de son art musical. Celui-ci en acquiert une dignité ancillaire, dont l'équivalent ne se trouve sans doute que chez Jean-Sébastien Bach, de cette dignité qui a fait s'exclamer Marie: « *Voici la servante du Seigneur* » (*Luc* 1, 38).

Un exemple vaut mieux que nombre de développements théoriques. Nous l'emprunterons à la septième vision des *Corps glorieux*, intitulée *Le Mystère de la Sainte Trinité*. Cette pièce pour orgue, lente, profondément méditative, a pour thème l'indicible mystère trinitaire. Relevons d'abord quelques explications données par Messiaen lui-même :

Toute la pièce est consacrée au chiffre 3. Elle est à trois voix. Sa forme est tripartite, chacune des trois grandes divisions étant elle-même un tercet. La mélodie principale est construite exactement comme un Kyrie de plain-chant, avec trois fois trois invocations.

1. MASSIN, p. 192.

2. De ce point de vue, il nous semble qu'Olivier Messiaen n'est pas tombé dans cette « faillite de la représentation », dans cet apologue du jaillissement créateur dans le pur éclatement et la diversité absolue, cette recherche narcissique de la nouveauté pour la nouveauté si caractéristique de certaines musiques contemporaines (cf. Raymond COURT, « La Faillite de la représentation et l'esprit de la musique moderne », in *Encyclopédie philosophique universelle. I. L'univers philosophique*, volume dirigé par André JACOB, Paris, PUF, 1989, pp. 635-642).

Les trois voix, exprimant les trois Personnes divines, sont introduites dans l'ordre même des processions divines : Père, Fils et Esprit Saint. Jusqu'à présent, on pourrait croire que l'on va entendre du Bach. Mais il y a plus. La voix grave, et aussi aiguë, donc englobante, qui exprime le Père et la voix aiguë, plus fluctuante, dessinant des volutes d'une souplesse aérienne, qui est celle de l'Esprit Saint, sont toutes deux chromatiques et atonales. Médiane, la voix du Fils est mélodique et modale ; de plus, le son en est doux, mais tranché : par son Incarnation, le Fils est plus proche des hommes. « *Toute la pièce est un pianissimo lointain et confus d'où émerge la voix médiane : seul, le Fils s'est approché de nous visiblement par son incarnation.* » Les deux autres voix, dans le sous-grave et le suraigu, lui sont une « *auréole de mystère* », débordant la visibilité.

Mais ne peut-on aller plus loin que ce que suggère Messiaen ? En son éternelle préexistence, le Fils unique est aussi le Verbe (cf. *Jean* 1, 1 sq.), Celui qui dit Dieu. N'est-ce pas ce que symbolise le phrasé médian qui est comme articulé, intelligible ? Plus encore, le finale de cette pièce et de tout l'ensemble des *Corps glorieux* paraît suggérer la circumincession des Personnes et plus encore la spiration de l'Esprit. En effet, les voix du Père et du Fils, unique co-principe sans mélange de l'Esprit (« *unum Spirator sed duo Spirantes* »), se joignent, dans le ré, à l'octave, et l'Esprit Saint vient les rejoindre, dans une unité qui n'est pas confusion, en un long *do dièse* qui, au dernier moment, s'abaisse en *do bécarré* : cette si discrète, presque imperceptible inclination n'évoque-t-elle pas le *pondus amoris*, le poids d'amour dans lequel un saint Thomas, à la suite de saint Augustin, identifiait le spécifique de la procession de la troisième Personne divine ? Quoi qu'il en soit de la dernière interprétation, cette simple illustration permet de percevoir à quelle profondeur de service aimant du mystère et de contemplation jubilante, la musique d'Olivier Messiaen nous introduit. Il aurait été possible de le manifester sur bien d'autres exemples, comme le V^e *Regard de l'Enfant Jésus (Regard du Fils sur le Fils)* où d'extraordinaires coïncidences modales, survenant entre les musiques supérieure et inférieure, symbolisent l'inouï du mariage des deux natures, divine et humaine, dans le Christ rédempteur.

Dans ses carnets, Olivier Messiaen a noté les phrases qu'il a mises sur les lèvres de saint François d'Assise juste avant sa mort (au VIII^e tableau) :

Seigneur, Seigneur, Musique et Poésie m'ont conduit vers
Toi : par image, par symbole, et par défaut de vérité. [...] Seigneur, illumine-moi de ta Présence ! Délivre-moi, enivre-moi, éblouis-moi pour toujours de ton excès de Vérité...

Ne s'approprie-t-il pas les paroles du *Poverello* — qui sont d'ailleurs, pour une part, ô paradoxe, empruntées à saint Thomas —, livrant ainsi *l'Amen du désir* qui traverse toute sa vie¹ ?

Le musicien de la gloire

Messiaen a d'abord chanté la gloire, donc l'espérance². Pour autant, il n'a pas oublié la souffrance et celle-ci n'a pas épargné sa vie, qu'il s'agisse de la douleur physique ou de la souffrance intérieure. Hormis quelques pièces plus ponc-

1. Voici un texte de Messiaen qui livre une lumière décisive sur sa conception de la musique : « *Les recherches scientifiques, les preuves mathématiques, les expériences biologiques accumulées, ne nous ont pas sauvés de l'incertitude. Au contraire, elles ont augmenté notre ignorance, en montrant toujours de nouvelles réalités, sous ce qu'on croyait être la réalité. En fait, la seule réalité est d'un autre ordre : elle se situe dans le domaine de la Foi. C'est par la rencontre avec un Autre que nous pouvons la comprendre. Mais il faut passer par la mort et la Résurrection, ce qui suppose le saut hors du Temps. Assez étrangement, la musique peut nous y préparer, comme image, comme reflet, comme symbole. En effet, la musique est un perpétuel dialogue entre l'espace et le temps, entre le son et la couleur, dialogue qui aboutit à une unification : le Temps est un espace, le son est une couleur, l'espace est un complexe de Temps superposés, les complexes de sons existent simultanément comme complexes de couleurs. Le musicien qui pense, voit, entend, parle, au moyen de ces notions fondamentales, peut, dans une certaine mesure, s'approcher de l'au-delà. Et, comme dit saint Thomas : la musique nous porte à Dieu, "par défaut de vérité", jusqu'au jour où Lui-même nous éblouira, "par excès de vérité". Tel est peut-être le sens signifiant — et aussi le sens directionnel — de la musique...* » (cité dans le livret de l'opéra Bastille, sur *Saint François d'Assise*, 1992, p. 68).

2. Nguyen THIEN DAO témoigne, en 1979 : « *Suivant la voie tracée par Mozart et Debussy, il apporte à ses contemporains désespérés un authentique message d'amour* » (HALBREICH, p. 513).

tuelles, comme le *Regard sur la Croix* (VII^e *Regard*), *Jésus accepte la souffrance* (VII^e pièce de la *Nativité*), *l'Amen de l'agonie de Jésus*, les *trois Ténèbres* (IX^e pièce du *Livre du Saint Sacrement*), la souffrance n'apparaît pleinement que dans le *Saint François*. Celui-ci est un personnage douloureux. Pour l'exprimer, avec une densité qui est plus que picturale, Messiaen a précisé qu'il lui a fallu « *un effort tout particulier* ». Il demeure que « *dans Saint François, il y a une imbrication étroite entre douleur et joie. [...] Là où la douleur est présente, là où elle est la plus grande, j'ai toujours placé un chant d'oiseau* ¹. »

Et c'est parce que Messiaen est un musicien de la Résurrection qu'il a octroyé une telle importance à la lumière. Toute sa musique conduit à la lumière de la Transfiguration et s'en nimbe. Dans la IX^e pièce de sa *Transfiguration*, il emprunte à saint Thomas un commentaire admirable. Il vaut la peine de le citer en entier, car il livre une des intuitions théologiques majeures de Messiaen, à savoir que la filiation de tout homme est cachée en Dieu :

L'adoption des fils de Dieu se fait par une image qui les rend conformes au Fils naturel de Dieu [...]. D'abord, par la grâce de la vie présente, qui ne donne qu'une conformité imparfaite ; ensuite, par la gloire, qui apporte une conformité parfaite [...]. La grâce, nous l'obtenons par le baptême ; mais la Transfiguration nous a montré par avance la clarté de la gloire future. Aussi, tant au baptême du Christ qu'à sa Transfiguration, convenait-il que le témoignage du Père manifestât la filiation naturelle du Christ ; car seul le Père est parfaitement conscient de cette génération parfaite, ainsi que le Fils et l'Esprit Saint ².

Plus précisément, Messiaen a toujours voulu unir le visible (et l'audible) et l'invisible, et cela par la médi(t)ation du plus beau des enfants des hommes, le Verbe incarné : « *Le Christ s'est incarné pour nous amener du visible à l'amour*

1. MASSIN, p. 193.

2. Donnons-en la référence complète, car elle est souvent tronquée dans toutes les citations que j'ai lues : *Somme Théologique, M^a*, q. 45, a. 2, *corpus*.

invisible ¹. » Son oeuvre a une structure profondément sacramentelle.

La grandeur de la religion catholique, ce pour quoi elle est la plus belle, la plus grande des religions, tient dans son affirmation selon laquelle toute vérité venant de Dieu, elle est fondée sur Dieu, c'est-à-dire sur le Christ, Dieu incarné.

Cette assertion est d'autant plus précieuse qu'elle suit une affirmation très respectueuse des autres religions qui « *contiennent une part de vérité*. » Ce mystère de l'Incarnation bouleverse Messiaen et l'émerveille :

N'est-ce pas la chose la plus merveilleuse que de penser que nous, Terriens, sommes peut-être les seuls à avoir nécessité l'Incarnation de Dieu, les seuls qui soient capables de comprendre et d'aimer, à tel point que Dieu a voulu se rapprocher de nous, pour que nous puissions le comprendre, l'aimer sous une forme visible ²?

Eclair sur l'au-delà

Messiaen confiait à Claude Samuel :

Un certain nombre de mes oeuvres sont donc destinées à mettre en lumière les vérités théologiques de la foi catholique. C'est là le premier aspect de mon oeuvre, le plus noble, sans doute le plus utile, le plus valable, le seul peut-être que je ne regretterai pas à l'heure de ma mort ³.

L'étymologie de théologien est trompeuse : seul celui qui discourt sur Dieu, au sens propre de discourir, mériterait le beau titre de théologien. Mais le théologien est d'abord celui qui aime Dieu, car « *Celui qui aime [...] connaît Dieu* ⁴, (1 Jean 4, 7).

1. SAMUEL, p. 29.

2. MASSIN, p. 102.

3. SAMUEL, p. 21.

4. Sur ce sujet, cf. François-Marie LETHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance*. La théologie des saints, éd. du Carmel, Vénasque (F-84210), 1989, notamment pp. 3-7.

Pascal Ide,

La grâce nous fait aimer Dieu comme Dieu s'aime. Après les gerbes de nuit, les spirales d'angoisse, voici les cloches, la gloire et le baiser d'amour... toute la passion de nos bras autour de l'Invisible,

et dans l'exergue du XV^e regard de l'Enfant Jésus intitulé *Le Baiser de l'Enfant Jésus* :

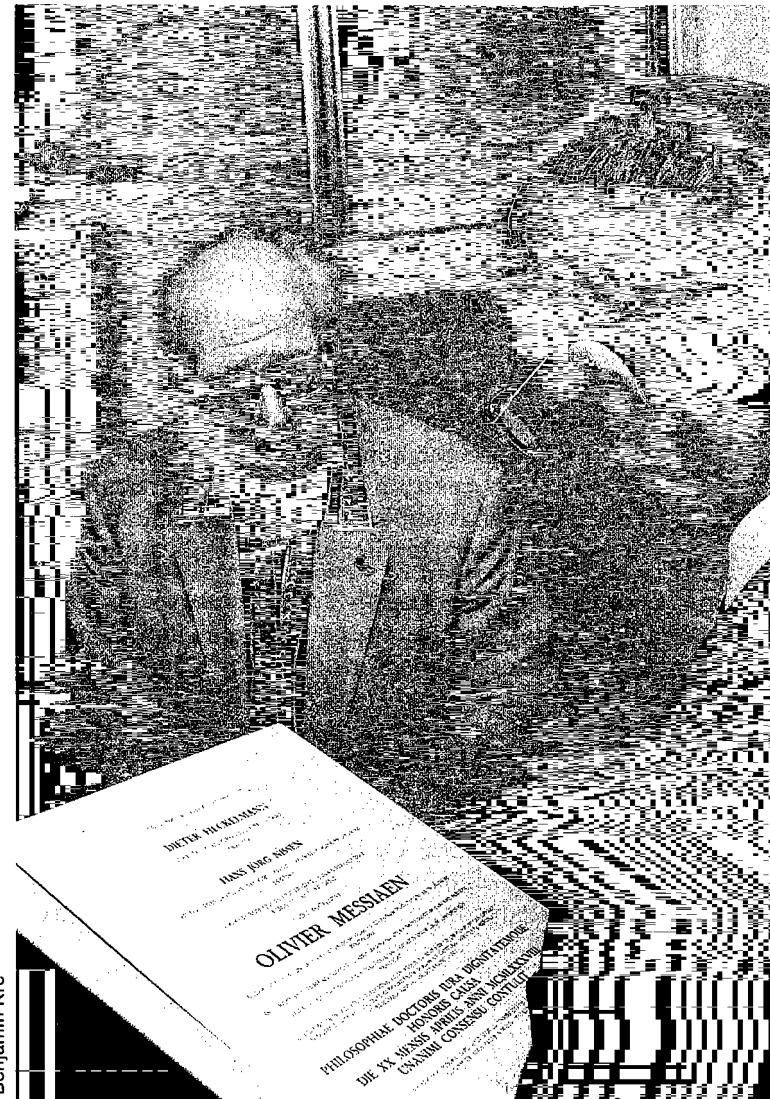
Il faudrait aimer pour aimer ce sujet et cette musique qui voudraient être tendres comme le cœur du ciel, et il n'y a rien d'autre.

Or, il y a de multiples manières d'exprimer son amour. Le musicien Messiaen a souvent noté que l'oiseau, son premier maître et le premier des théologiens, chantait surtout à la saison des amours. François d'Assise, et son disciple Olivier Messiaen, l'avaient compris qui se mettaient à l'écoute des oiseaux.

S'il fallait caractériser en peu de mots la théologie de Messiaen, nous le ferions volontiers à partir des deux couples de termes suivants : *sacrement* et *analogie*, *création* et *gloire*. Termes que l'on peut vitalement articuler ainsi : musicien de la lumière entendue dans toute sa richesse analogique, théologien de l'origine créatrice et de la consommation glorieuse, Messiaen fait chanter l'invisible du ciel par la terre des sons et des couleurs, sacrement de l'indicible et transcendante divinité, grâce à la médiation du Verbe incarné par amour.

Toute la vie de ce serviteur de Dieu, humble et ébloui, que fut Olivier Messiaen est comme traversée et mesurée par la sixième des béatitudes prononcée par le Christ lors du sermon sur la Montagne : « *Bienheureux les cœurs purs, ils verront Dieu.* » (*Matthieu 5, 8*). Ce voir est un entendre, il englobe toute connaissance. Maintenant, celui qui a traversé le pur cristal de la mort en finissant *Éclairs sur l'au-delà*, vit cette parole du Christ dans l'éternel présent de la communion avec l'adorable Trinité.

Pascal Ide, né en 1957. Prêtre de la fraternité de Jésus (communauté de l'Emmanuel), ordonné en 1990. Docteur en médecine et en philosophie. Maîtrise en théologie. Derniers ouvrages parus : *Introduction à la métaphysique*, Marne ; *Le pardon est-il possible ?*, Saint-Paul ; *Construire sa personnalité*, Le Sarmant-Fayard.



Benjamin Kre

20 avril 1988. Olivier Messiaen reçoit le diplôme de docteur *honoris causa* en philosophie de l'université de Berlin. On aperçoit un tableau de Charles Blanc-Gatti.

Roland HUREAUX

Une perspective chrétienne sur l'aménagement du territoire

L'AMÉNAGEMENT du territoire n'est pas un sujet habituel de l'enseignement social de l'Église. Mais, à l'heure où cette question se trouve, en particulier en France, au cœur du débat public, on ne peut pas ne pas s'interroger sur l'éclairage particulier que peut lui apporter la doctrine chrétienne.

À condition de s'entendre sur le sens que l'on donne à l'aménagement du territoire, notion encore enveloppée de bien des ambiguïtés.

Il ne se confond pas par exemple, comme on tend à le croire quelquefois, avec l'organisation des pouvoirs sur le territoire. La question du poids respectif des différents échelons administratifs de l'État ou des rapports entre l'État et les collectivités territoriales, qui sous-tend les deux mouvements parallèles de déconcentration et de décentralisation, n'est pas indifférente à l'aménagement du territoire : il est important de savoir qui fait quoi en la matière. L'Église a popularisé ces dernières années le principe scolastique dit de *subsidiarité*, qui, bien entendu, s'applique à l'aménagement du territoire. Mais l'aménagement du territoire ne saurait se réduire à un problème institutionnel.

Pas davantage l'aménagement du territoire n'est une dimension de la politique sociale qui exprimerait, comme on dit, une « *solidarité entre les territoires* » ou les habitants

de ces territoires, les mieux pourvus venant en aide à ceux qui le sont moins. Certes, la solidarité est une dimension importante de l'aménagement du territoire. Elle s'exprime en particulier au niveau de l'État, et même des régions, et constitue une des conditions de la cohésion sociale. Mais là encore, l'aménagement du territoire ne se résume pas à un problème de solidarité.

On approche davantage du sujet en l'abordant sous l'angle de l'égalité des citoyens, en particulier l'égalité des chances ou l'égalité devant les services publics, quel que soit leur lieu d'habitation. Même si l'égalitarisme absolu n'a jamais fait partie de la doctrine sociale chrétienne, on peut considérer que l'égalité territoriale constitue une des formes de la justice et en tous les cas l'expression de l'égale dignité des hommes.

Le territoire

Mais l'objet essentiel de l'aménagement du territoire se situe à un autre niveau : il concerne d'abord et avant tout le cadre de vie dans ce qu'il a de matériel. Avant d'être un problème institutionnel ou social, l'aménagement du territoire apparaît comme un problème d'équipements, d'organisation de l'espace, de répartition des activités, de l'habitat, etc. À ce titre, ses effets se marquent physiquement dans le paysage.

Au cœur du concept se trouve naturellement la notion de territoire. Dans le cas particulier de la France, la question majeure est celle de l'équilibre entre les grandes composantes du territoire national : Paris/province, ville/campagne, etc. En ce sens, le concept français d'aménagement du territoire, qui se réfère d'abord aux grandes masses, se distingue du concept allemand ou suisse (*Raumordnung*) qui se rapproche plutôt de l'urbanisme et traite davantage du détail de l'occupation du sol, même si l'aménagement du territoire couvre aussi chez nous des problèmes d'urbanisme. La notion de territorialité est présente dès les origines de la tradition judéo-chrétienne : « *Emplissez la terre et soumettez-la* » (Genèse 1, 28) dit Yahveh à Adam. La recher-

che de la Terre promise et, une fois celle-ci découverte, son aménagement se trouvent au centre de l'histoire sainte.

L'Évangile reprend le thème en le sublimant : « *Bienheureux les doux, ils posséderont la terre* » (Matthieu 5, 4). La théologie classique a développé une théorie de la propriété privée, qu'elle considère comme légitime, tout en l'ordonnant au service d'autrui. La notion de territoire est, on le sait, très importante dans l'organisation des diocèses catholiques.

Le fait que l'homme s'exprime de manière privilégiée dans un rapport à un territoire se rencontre ainsi tout au long de la tradition chrétienne. Mais il n'est pas question pour autant de sacraliser le territoire ou ses composantes, à la manière païenne. Bien au contraire, le judaïsme antique combat avec acharnement les différentes formes de cultes chthoniens (rites de fécondité, adoration des montagnes, des fleuves, des sources, etc.), qui constitue le fond de l'idolâtrie dénoncée par les prophètes d'Israël. L'homme doit soumettre le territoire, il ne doit pas s'y soumettre. La Terre promise n'est elle-même qu'une halte passagère dans la longue errance du peuple de Dieu. S'y incruster, s'y enliser au travers des cultes idolâtriques est précisément la grande tentation du peuple juif. En ce sens, les théories de l'enracinement, du sang et du sol, ou du nécessaire retour à la terre, dont on imprègne parfois de manière abusive la problématique du monde rural, n'ont rien de chrétien.

L'homme d'abord

Dans la vision chrétienne, l'homme n'est pas fait pour le territoire, c'est le territoire qui est fait pour l'homme. Et s'il y a un apport essentiel du christianisme à la théorie de l'aménagement du territoire, c'est bien de mettre, au cas où l'on en douterait, l'homme au centre de la problématique d'aménagement.

L'aménagement du territoire participe ainsi de manière essentielle à la mise en oeuvre du bien commun tel que le définit Pie XII : « *Le bien commun, c'est-à-dire l'établisse-*

ment de conditions publiques normales et stables, telles qu'aux individus aussi bien qu'aux familles, il ne soit pas difficile de mener une vie régulière, heureuse, selon la volonté de Dieu. »

En posant une telle finalité, on prévient l'aménageur de succomber à la tentation du tout économique, de la recherche de la rentabilité sans autre sorte de considérations. À cet égard, on ne sera pas étonné que la doctrine chrétienne, qui se place d'abord sur le plan des finalités et non pas des moyens, n'ait rien à dire de particulier sur l'aménagement de l'espace le mieux à même de développer, comme on dit, la « *compétitivité* » de notre territoire ¹. Elle prévient seulement contre ceux qui ne verraient pas d'autre critère à un bon aménagement de l'espace que la recherche étroite de cette compétitivité (si tant est d'ailleurs qu'on puisse la déterminer, les experts étant loin de s'entendre en la matière). Car cette tendance existe aujourd'hui, du fait notamment de ce phénomène majeur que constitue la mondialisation de l'économie et le renforcement de la concurrence internationale qui tendent à primer toutes les autres considérations.

Le christianisme a pour référence un humanisme global :

— il invite à prendre en compte l'ensemble des dimensions de la condition humaine : par exemple à ne pas occulter les problèmes d'environnement — ce qui tend à entrer dans les mœurs, ou la nécessité de préserver la vie de famille — ce qui est moins acquis ;

— il rapporte sans cesse les objectifs techniques, qui ne sont que des moyens, aux finalités ultimes, l'épanouissement de l'homme, dans tous les cas où ces finalités risquent d'être perdues de vue.

En cela, l'inspiration chrétienne constitue un antidote à toute dérive technocratique (dans la mesure où le technocrate

1. Un territoire est dit compétitif quand son aménagement pèse le moins sur les coûts collectifs (sous toutes leurs formes : des routes pour les véhicules aux prisons pour les délinquants) et favorise donc la compétitivité globale d'un pays.

tend à se laisser obnubiler par les moyens techniques ou absorber par les considérations purement économiques) et appelle une restauration du politique (dans la mesure où il revient au politique de ne jamais perdre de vue la globalité et les finalités ultimes).

Il serait cependant caricatural d'opposer systématiquement le souci de l'homme et l'efficacité. Ainsi, ce problème fondamental de l'aménagement de l'espace que constitue l'éloignement du domicile et du lieu de travail est assurément préjudiciable à la vie de famille, mais il n'est pas pour autant « rentable », bien au contraire : quand on sait que le temps passé par les habitants de la région parisienne dans les transports équivaut au temps de travail total des Lyonnais, quel gâchis !

Danger des utopies

Le souci de la globalité doit entraîner le responsable chrétien à prendre aussi en compte la dimension historique de l'homme. Sans sacrifier le passé ou l'existant aux dépens du devenir (pas davantage qu'on ne doit sacrifier le rapport de l'homme à la terre), l'humanisme chrétien doit résister, nous semble-t-il, à la tentation cartésienne de la *tabula rasa*, à l'esprit utopique, dont on sait qu'il s'est trouvé au cœur des idéologies les plus désastreuses de notre siècle : aménager ne veut pas dire construire à partir de rien des cités idéales où la vie de millions d'individus serait soumise à la paranoïa du concepteur. Loin de nous l'idée de jeter la pierre aux villes nouvelles, qui, en leur temps, ont voulu répondre à un vrai problème d'aménagement : le souci d'ordonner la croissance de la région parisienne, considérée alors comme inévitable. Il n'en demeure pas moins que la difficulté pour ces entités de trouver une âme — les efforts qu'a dû faire Mario Botta pour insérer une cathédrale dans le paysage d'Évey en sont un indice parmi d'autres¹ — témoignent

1. Cf. *Communio* XV, 5, septembre-octobre 1990 : *L'Église dans la ville*, en particulier l'article de [Serge LANDES](#), « [Deux projets récents : ambitions nouvelles et ambiguïtés](#) ».

des ambiguïtés de ce genre de projet, comme de tous les projets d'inspiration « *constructiviste* », pour reprendre l'expression de F. von Hayek. L'option qui était dans les années soixante celle d'Olivier Guichard et qui tendait à déverser la croissance de la région parisienne non point vers des villes nouvelles mais vers les grandes villes du Bassin parisien aurait sans doute été préférable.

De même, la prise en compte de la dimension historique se traduira par le respect d'un héritage, en particulier ce maillage fin du territoire, à travers un réseau dense de villages, de services publics, de routes, hérités d'une longue histoire, si caractéristique du paysage français et que menace le souci de rentabilité étroite (en matière de services publics par exemple) ou encore l'obsession contemporaine des restructurations simplificatrices¹.

Par là, l'aménagement au sens chrétien, en dépit ou à cause de son caractère anthropocentrique, rejoint la finalité esthétique qui s'exprime par exemple dans cette définition désormais classique de l'aménagement du territoire : « *La répartition harmonieuse des hommes et des activités sur le territoire.* » Comme dans une œuvre d'art classique, la vraie beauté exprime l'humanité. La longue présence de l'homme sur un sol s'exprime dans un paysage, lequel est, à sa manière le témoignage d'une culture, dans tous les sens du mot.

Français, qu'as-tu fait de ton espace ?

En partant d'une perspective large et globalisante, la doctrine chrétienne amène à prendre en compte l'espace, sous un angle qui n'est pas celui de l'aménagement au sens étroit mais qu'inspire une vision plus haute et, dira-t-on, théologique

1. On se réfère aux projets de simplification de leur organisation territoriale de beaucoup de grandes administrations publiques ou privées : ainsi, La Poste a regroupé en 1991 ses services en 8 grandes régions, le Crédit Agricole fusionne ses caisses à l'échelon interdépartemental. Mais quelle est la part dans ces projets des véritables considérations de rentabilité et de ce qu'on appelle la « culture d'entreprise », voire de la mode ?

— ou, à tout le moins, *téléologique* — du rapport de l'homme à son territoire.

La terre est faite pour l'homme et non l'inverse, avons-nous dit. Mais l'homme n'a pas seulement le droit de l'exploiter à sa guise, il en a d'une certaine manière le devoir. Et qui dit exploiter, sauf à revenir à des pratiques coloniales, dit peupler : la *Genèse* ne dit pas seulement : « *Soumettez la terre* », mais aussi « *emplissez-la* ». La parabole des talents (*Luc* 19, 11-27), s'applique aussi à ce « talent » particulier que constitue la disposition d'un espace. À cet égard, les scénarios d'évolution qui prennent trop aisément leur parti de la désertification d'une large partie du territoire national, en considérant que l'homme moderne peut s'aménager un cadre de vie confortable en n'utilisant qu'une partie du territoire, paraissent choquants. Français qu'as-tu fait du magnifique pays que je t'ai confié ? pourra dire le Souverain Juge au jour du jugement. Dans le domaine particulier de l'agriculture, le système de la jachère ou le passage annoncé d'une partie des terres agricoles à la friche, dans un monde où il s'en faut de beaucoup que tous les besoins alimentaires soient satisfaits, apparaît également comme aberrant — même si les contraintes du marché sont telles que la solution à ce problème n'est pas aussi simple qu'on pourrait le croire¹.

La spécialisation des espaces

Les principes que nous venons d'évoquer et qui s'ordonnent autour du souci de l'homme vont, il faut bien le dire, à l'encontre d'une des tendances les plus fondamentales, et à bien des égards les plus pernicieuses, du monde moderne, conséquence d'une recherche étroite de l'efficacité économique, qui est la spécialisation croissante des espaces. Spécialisation d'abord, comme on vient de l'évoquer, entre zones de peuplement dense et zones semi désertiques. Le problème paraît particulièrement aigu en France, où une densité

1. Comme la friche, le chômage constitue lui aussi un déplorable gaspillage de ressources.

de population plus faible que dans le reste de l'Europe¹ se conjugue avec une répartition plus inégale — et de plus en plus inégale —, où de vastes espaces, comme une grande partie du Massif central, se trouvent en voie de désertification. La coexistence de zones de peuplement dense et de déserts peut se concevoir dans un pays comme l'Égypte où seule la vallée du Nil présente des disponibilités suffisantes en eau, ou à la rigueur dans un pays neuf encore en voie de peuplement, mais notre Massif central n'est ni le Canada : son peuplement est un des plus antiques qui soient, ni le Sahara, puisqu'il est, comme on sait, particulièrement bien arrosé et qu'aucune fatalité naturelle ne justifie la faiblesse actuelle de son peuplement².

La concentration de la population dans une partie du territoire satisfait certes le souci technocratique de « bouclage du circuit » des besoins (autrement dit, sur le plan strictement matériel, tout le monde est content). Il va de soi en effet que si l'on veut, dans une économie fondée désormais presque totalement sur l'échange, placer tous les producteurs aussi près que possible de tous les consommateurs, ou encore assurer la plus grande rentabilité aux équipements collectifs, le meilleur moyen pour y arriver est de concentrer au maximum la population, ou en tous les cas de la rabattre à proximité des grandes voies de communications (ports, bretelles d'autoroutes, gares de TGV, etc.). Même s'il plaît à certains technocrates qui y voient le signe d'une inéluctable modernité, et si les évolutions actuelles paraissent nous y conduire, un tel modèle de répartition n'en demeure pas moins choquant.

Le souci de certains défenseurs de l'environnement de préserver des zones naturelles vierges de toute présence humaine

1. Au XVIII^e siècle, la densité de la France était comparable à celle des autres pays d'Europe. L'avance de la France en matière de contrôle des naissances et la dénatalité qui en a résulté ont mis aujourd'hui la France en arrière de la plupart des autres pays d'Europe pour la densité : elle est en France de 103 habitants au km² pour 200 en Allemagne, 234 au Royaume-Uni, 325 en Belgique, 360 aux Pays-Bas.

2. L'exemple de la Suisse montre qu'une montagne peut aussi être peuplée.

aboutit, quand il est excessif, à des résultats analogues. Ainsi on a pu voir, au mépris de l'intérêt des élèves, tel nouveau lycée de la région parisienne s'implanter dans un terrain vague sur un plateau venté, plutôt qu'à la lisière d'une forêt, l'intégrisme écologiste rejoignant l'esprit de système qui prévaut dans les plans d'urbanisme.

La séparation de la résidence et du lieu de travail constitue une autre forme de la spécialisation des espaces, la plus fondamentale peut-être pour les individus ou les familles. Une telle organisation du cadre de vie tend à sacrifier la famille, en dissociant vie économique et vie privée. Elle n'est sans doute pas sans lien avec la chute de la fécondité, propre à tous les pays avancés, laquelle à son tour accentue la concentration, car; dans un contexte démographique récessif, bien peu songent à occuper les espaces délaissés, l'esprit pionnier se faisant rare.

Il est vrai que la dissociation et parfois l'éloignement de l'emploi et de la résidence correspondent à une aspiration de beaucoup de nos contemporains, soucieux de préserver leur vie privée. Elle répond aussi à des impératifs d'organisation évidents. Il n'en demeure pas moins que ses inconvénients sont de plus en plus vivement ressentis aujourd'hui. Les spécialistes de la politique de la ville se soucient ainsi d'implanter des activités économiques dans les quartiers difficiles pour leur redonner vie et redonner sens à l'existence désarticulée de ses habitants. Les recherches sur le télétravail¹ tendent de même à surmonter cette dichotomie, mais elles ne sont encore qu'embryonnaires.

Une autre spécialisation des territoires, porteuse de lourdes conséquences elle aussi, s'esquisse : la spécialisation par âges. La dissociation de la famille patriarcale dans les régions où elle existait² est un phénomène ancien. Ancien aussi l'exode des jeunes vers les villes ou la région parisienne

1. Le télétravail doit permettre à beaucoup de tâches de bureau d'être effectuées à domicile grâce à des télétransmissions adaptées.

2. On sait que, dans l'ancienne France, la famille patriarcale ne couvrait que certaines régions : Midi, basse Bretagne, les autres régions, comme le Bassin parisien, ayant toujours connu la famille nucléaire (cf. Emmanuel TODD, Hervé LE BRAS, *L'Invention de la France*, Pluriel).

sienne : ce phénomène tend cependant à se réduire aujourd'hui, du fait de la volonté de plus en plus répandue de « vivre au pays », de la généralisation du chômage et aussi parce que les réservoirs importants de jeunes se trouvent désormais dans les banlieues et non dans les campagnes. Plus récemment se sont développées les migrations de personnes âgées vers la province, le Midi et plus particulièrement le bord de mer. Il en résulte une différenciation croissante de la pyramide des âges entre les départements ou les quartiers, les cas extrêmes étant représentés par certaines banlieues très jeunes ou un département très âgé comme les Alpes-Maritimes. Ce phénomène a lui aussi de multiples conséquences : absence de références et violence d'un côté, repli frileux de l'autre, discontinuité culturelle en tout cas.

Une communauté éclatée

Mais le phénomène majeur de notre temps est sans nul doute la spécialisation sociale des espaces, en particulier de l'espace urbain. Dans les très grandes métropoles, cette spécialisation n'est pas seulement sociale, mais ethnique, les États-Unis offrant le spectacle extrême d'une telle évolution.

Les causes du phénomène sont anciennes. Il y a déjà quatre siècles, l'émergence de l'État moderne et de la société de cour, bien décrite par Norbert Elias, avait entamé la dissociation de l'élite féodale d'avec le reste de la population. Tocqueville voit déjà dans cette dissociation une des causes de la Révolution française.

Mais le phénomène s'est gravement accentué à une époque récente du fait de la croissance des grandes métropoles fondées sur l'existence de toute une série de quartiers plus ou moins spécialisés (quartiers universitaires, d'affaires, de loisirs, quartiers résidentiels de différents niveaux, etc.). La concentration des activités en un même lieu accroît la «compétitivité» internationale de l'espace métropolitain mais désarticule la société globale. La grande métropole fonctionne comme une centrifugeuse, regroupant en différents endroits les éléments homogènes, hommes ou activités.

Les conséquences du phénomène sont bien connues : dans les banlieues difficiles, ce qu'on appelle pudiquement les problèmes de la ville (exclusion, délinquance, révolte, etc.). Mais plus profondément la désintégration sociale, la séparation croissante des élites d'avec la masse, qui s'inscrit à tous les niveaux, à commencer par celui de la carte scolaire, la perte du sens de la citoyenneté, de l'appartenance à une même société. Il est manifeste qu'aux États-Unis, les métropoles apparaissent de plus en plus comme une juxtaposition de tribus hostiles les unes aux autres. Les élites dirigeantes, vivant en circuit fermé, connaissent mal les préoccupations quotidiennes des masses et *vice versa*. D'où le sentiment croissant un peu partout d'une société à deux vitesses, l'une ouverte, intégrée, compétitive, en prise sur les circuits internationaux, l'autre en dehors de tout cela. Ce sentiment d'être hors circuit atteint sous une autre forme la plus grande partie de nos zones rurales. L'effet de ces dynamiques remet en cause l'unité de pays comme l'Italie ou la Belgique. En France, le referendum sur le traité de Maastricht a mis en relief un clivage net entre deux Frances : celle qui profite de l'intégration internationale et celle qui s'en trouve marginalisée.

Dans les banlieues que l'on qualifiait autrefois d'ouvrières, l'évolution des techniques et la métropolisation se sont conjuguées avec la démocratisation de l'enseignement pour faire disparaître cet encadrement social de substitution qu'y constituaient encore les cadres syndicaux ou politiques, ou encore les prêtres-ouvriers et que rien, le plus souvent, n'a remplacé¹. C'est sur ce terrain déserté par les élites sociales que s'épanouissent à Paris les sectes, la violence, la toxicomanie, à Paris et à Alger, l'intégrisme politique ou religieux. La médiation entre le centre et la périphérie n'a plus qu'un caractère bureaucratique. La démocratie électorale qui, dans son principe, tend à établir une passerelle entre la base et le sommet, et dont l'exigence s'est fait sans doute sentir de plus en plus au fur et à mesure que le fossé se creusait, fonctionne mal, du fait notamment de la toute-puissance d'une technocratie qui ne répond devant personne.

1. François Duet, *La Galère*, Paris, 1986.

Le rôle social des élites

Du point de vue chrétien, une telle évolution apparaît comme particulièrement choquante. Tout au long de l'Écriture sainte se trouve en effet développée une théorie du *leadership* chrétien qui coïncide d'ailleurs assez largement avec les principes ancestraux du *leadership* naturel. Il en ressort que les élites, quelles qu'elles soient, et pas seulement religieuses ou politiques, n'ont pas leur fin en elles-mêmes, mais doivent servir l'ensemble de la société (« *Le plus grand parmi vous se fera votre serviteur* » (Matthieu 23, 11).) Cela n'implique pas seulement d'en assurer correctement la gestion matérielle (encore que celle-ci laisse à désirer quand ceux qui en ont la charge ne connaissent pas bien le terrain), mais une véritable présence sociale et donc une connaissance réciproque de ceux qui dirigent et de ceux qui sont dirigés. Le pasteur doit se trouver « *au milieu de son peuple* ». Comme le Christ, qui constitue la référence ultime du *leadership* chrétien, il doit pouvoir dire : « *Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent* » (Jean 10, 14). Dans les métropoles d'aujourd'hui, bien au contraire, une grande partie de nos contemporains apparaissent comme « *des brebis sans berger* » (Matthieu 9, 36).

Il serait vain de mettre en cause les seuls égoïsmes individuels ou collectifs. Il serait inacceptable de considérer ces évolutions comme une fatalité. C'est une forte volonté politique, en matière d'aménagement du territoire, qui est nécessaire pour contrecarrer ces évolutions ou en limiter les effets. Inutile de dire que les moyens ne sont pas simples à trouver. D'ailleurs, une certaine spécialisation des territoires est sans doute nécessaire et en tout cas inévitable. Les différentes formes de la politique de la ville tendent à atténuer les effets pervers de la métropolisation en tentant de redorer le blason des quartiers dégradés (réhabilitation des immeubles, équipements collectifs, etc.) ou en implantant un encadrement social de substitution (assistantes sociales, animateurs, etc.). On voit assez bien les limites de cette action, pourtant nécessaire. Les villes nouvelles, qui cherchaient à canaliser la croissance urbaine dans des unités autonomes où se réaliserait un relatif équilibre de l'emploi et de l'habitat ainsi que des

différentes catégories d'habitat, représentaient une tentative, insuffisante elle aussi, de préserver une certaine intégration sociale. Mais on ne voit pas d'autre solution satisfaisante à cet immense problème de la ségrégation de l'habitat que de maintenir et si possible développer la vitalité des unités à échelle humaine que l'histoire nous a léguées à travers l'ensemble du territoire : implantation d'industries à la campagne, décentralisation de certains services publics, diffusion du tissu universitaire, etc. Non pas que le problème de l'intégration sociale soit réglé de manière idyllique dans les campagnes ou les petites villes, mais, bon an mal an, il se résoud mieux là qu'ailleurs.

À mi-chemin de l'utopie et de la passivité résignée, il y a le souci d'aménager-par une volonté politique efficace un territoire qui soit à la mesure de l'homme, considéré non seulement comme individu mais aussi comme membre d'un corps social au service des autres. L'espace français porte sous de multiples formes la marque d'un héritage chrétien. La référence au même humanisme qui a présidé à sa lente élaboration historique est seule à même de préserver, face aux évolutions qui marquent l'époque présente, un cadre de vie à échelle humaine pour nos concitoyens et l'existence même d'une authentique communauté nationale.

Roland Hureaux, né en 1948, marié, 6 enfants, ancien élève de l'ENS (Saint-Cloud) et de l'ENA, agrégé d'histoire. Ancien conseiller technique à la DATAR, a publié *Un avenir pour le monde rural* (Éditions Pouvoirs locaux, 1993).

Jean IMBERT

Note brève à propos du « baptême civil »

LE SECRÉTAIRE DE MAIRIE, guide précieux des fonctionnaires municipaux, consacre un petit chapitre aux « Baptêmes civils »¹.

Le Formulaire du maire, lui, envisage un « registre des parrainages civils »², dont il donne le modèle suivant :

Parrainage civil de l'enfant (*noms, prénoms*) ...

Le ..., à ...

M. et Mme (*noms, prénoms*) ..., domiciliés à ..., père et mère de l'enfant ... en présence de M. ..., Mme ..., ont comparu devant nous, maire de la commune de ...

Ils ont déclaré présenter leur enfant au premier magistrat de la commune afin de le placer sous la protection de la cité.

Ils déclarent, en outre, donner à leur fils (fille) ... né(e) le ..., à ... comme protecteurs plus particuliers et ce, pour le cas où ils ne seraient plus en mesure d'assurer cette protection M. ..., demeurant à ..., Mme ..., demeurant à ..., lesquels déclarent accepter la mission qui leur est ainsi confiée et s'engager sur l'honneur à suppléer les parents de l'enfant susdénommé dans toute la mesure de leurs forces et de leurs moyens.

Les parents

Le parrain

La marraine

Vu : *le maire.*

L'un de mes anciens étudiants, B. Hutteau, maire de Pussey (Essonne) a été sollicité en 1991 par des parents lui demandant

1. *Le Secrétaire de mairie*, 5 — 1988, pp. 27-28.

2. *Le Formulaire du maire*, 8 — 1989, pp. 1-2.

de conférer le « baptême républicain » à leurs deux enfants ; il a refusé de procéder à ce genre de cérémonie, puisque aucun texte de loi ne prévoit cette pratique. Il m'a signalé par ailleurs qu'un maire de sa connaissance avait, « dans une optique qu'il voulait chrétienne », conféré plusieurs baptêmes civils comme une substitution au baptême religieux : des parents souhaitaient un baptême chrétien pour leur enfant mais avaient été déçus par les délais de réflexion, de préparation, etc., qui leur étaient imposés par leur curé et se tournaient vers le maire comme vers un substitut du curé...

Tournons-nous vers le passé avant d'envisager la situation présente.

Une coutume familiale

C'est sans nul doute à la demande des parents que la Fédération de Strasbourg procéda à un « parrain civil », le 13 juin 1790: il s'agissait pour ces citoyens d'affirmer leur attachement au nouveau régime, en substituant à la cérémonie chrétienne une manifestation laïque empreinte d'une certaine solennité. Autre témoignage : le 8 juillet 1792, le bénéficiaire du « baptême civique » est le fils de Camille Desmoulins, Horace : son père précise qu'il veut s'épargner plus tard le reproche de son fils de « l'avoir lié à des opinions religieuses », à un âge où il était dans l'incapacité de choisir lui-même. Assisté de deux témoins, le père a présenté l'enfant sur l'autel de la Patrie et a fait inscrire sa naissance sur le registre d'état civil 1.

Le baptême civil d'Horace Desmoulins, « placé sur l'autel de la Patrie », semble la suite logique du décret du 26 juin 1792 prescrivant « d'élever partout un autel à la Patrie, sur lequel on célébrerait les cérémonies civiques ». Sur cet autel devait être gravée la Déclaration des droits, avec l'inscription : « Le citoyen naît, vit et meurt pour la Patrie 2. »

1. *Chronique de la Révolution*, sous la direction de Jean FAVIER, Paris, 1988, p. 272.

2. J.-B. DUVERGIER, *Collection complète des lois...*, t. IV, Paris, 1834, p. 230.

Après le 20 septembre 1792, date à laquelle l'Assemblée législative décide que « les municipalités seules recevront les actes de naissance, mariage et décès, et conserveront les registres », les baptêmes civils se sont multipliés. Il n'est pas rare (lorsque c'est possible !) que les parents cumulent pour leur enfant le baptême civique et le baptême chrétien, puisque le décret du 20 décembre 1792 proclame que l'Assemblée législative n'entend « ni innover ni nuire à la liberté que les citoyens ont tous de consacrer les naissances, mariages et décès par les cérémonies du culte auquel ils sont attachés et par les ministres de ce culte 1 ».

Si les cérémonies civiques du baptême disparaissent avec la Restauration, le « baptême maçonnique » connaît un grand succès dans les loges. Il a été fréquent dans la première moitié du XIX^e siècle ; le frère Des Étangs avait alors « composé un rituel qui ne manque pas de beauté ». Dans l'épreuve de l'eau, on voyait une sorte de « baptême philosophique » qui lavait de toute souillure : l'eau était le symbole de « la substance universelle » qui purifiait l'être humain 2. La tradition d'un baptême a-religieux s'est donc maintenue et devait faciliter la réapparition d'un baptême civil fortement teinté d'anticléricisme sous la III^e République : la rédaction des actes de baptême passé devant le maire était en effet souvent anticonfessionnelle. Qu'en est-il aujourd'hui ?

Une tradition encore respectée mais en net déclin

Au musée de l'affiche et du tract (à Évry), on pouvait voir, il y a peu, une affiche imprimée concernant la ville de Villejuif : « A l'occasion de la kermesse municipale, il sera procédé, le dimanche 21 juin à partir de 10 heures, à la mairie, salle des mariages, à la célébration de baptêmes civils. » Les inscriptions étaient reçues jusqu'au 20 juin au bureau de l'état civil, de 9 heures à 17 heures ; un « diplôme joliment décoré » était remis aux parents à l'issue de la cérémo-

3. *Ibid.*, p. 488.

4. *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, sous la direction de Daniel LIGOU, Paris, 1987, p. 108 et p. 391.

nie. Cette affiche n'est pas datée, mais elle a probablement été imprimée quelques années avant la Seconde Guerre mondiale.

De telles incitations sont très rares ; habituellement, comme au siècle dernier, ce sont les parents qui sollicitent le maire de la commune de célébrer le baptême laïque : parfois, l'« acte de parrainage » mentionne expressément la présence des parrain et marraine « *demandant de bien vouloir célébrer civilement le baptême de l'enfant sus-nommée à laquelle ils confirment le prénom d'Isabelle* ¹ ». Le libellé de l'acte rejoint dans son esprit celui d'Horace Desmoulins : il est dit que « *le parrain et la marraine doivent prendre l'engagement de remplir leurs devoirs jusqu'à ce que l'enfant arrive à sa majorité, époque à laquelle il lui sera loisible de choisir avec connaissance de cause telle religion qu'il lui conviendra d'adopter ou de les rejeter toutes* ». Cette intention de protéger le choix ultérieur de l'enfant n'apparaît pas dans d'autres cas, assez nombreux : ainsi, à Wambrechies (Nord), le 19 décembre 1979, une fillette est présentée par ses parents « *dans la volonté de la placer sous la protection des institutions républicaines et laïques de France* ² », sans allusion aucune à une quelconque religion.

Faute de poursuivre un but religieux, le baptême civique envisage généralement une fin sociale, la protection de l'enfant. Les formules varient d'une mairie à une autre. Ici, « *le baptême civil ou civique a pour but, en choisissant un parrain et une marraine à un enfant, de remplacer ses parents, au cas où ceux-ci viendraient à faire défaut* ». Ailleurs, on est plus disert et les parrain et marraine « *se sont engagés solennellement et publiquement à protéger leur filleule et à suppléer éventuellement et dans la mesure de leurs moyens les parents. Ils ont aussi signifié leur intention de développer chez leur filleule les qualités morales et civiques indispensables (...) à une vie dévouée au bien public et animée des sentiments de fraternité, de tolérance et de solidarité.* »

1. Baptême civil d'Isabelle M. à la mairie de Pussey le 29 mai 1966 à treize heures (Isabelle M. était née le 9 août 1964).

2. *La Voix du Nord* (février 1980), avec photo : le bébé est en robe blanche ; Laurène Bricout était née le 29 septembre 1979.

Cette suppléance éventuelle des parents se retrouve dans la plupart des actes, dont la rédaction atteste les facultés d'imagination des officiers municipaux et de leurs administrés, imagination qui n'est bridée par aucun texte officiel, législatif ou réglementaire, même pas le modèle fourni par *Le Formulaire du maire*, déjà signalé.

Le droit et les baptêmes civils

Il faut croire que la demande de baptêmes civils n'a pas disparu, puisque des questions écrites ont été posées à plusieurs reprises au gouvernement.

Aucun texte de loi, de la Révolution à nos jours, n'a prévu ce genre de cérémonie. En conséquence, rien n'empêche et rien n'oblige un maire à recevoir une déclaration de baptême civique ou de parrainage civil... et d'en tenir un registre officieux qui, évidemment, ne saurait suppléer le registre des actes de naissance : c'est dans cet esprit que le ministre de l'Intérieur a répondu à une question écrite ¹.

Abordant un autre aspect du problème, le ministre de la Justice a rappelé qu'aucune décision législative n'avait donné de forme ni d'effets juridiques au baptême civil : l'engagement de suppléer les parents en cas de défaillance ou de disparition, souscrit par les parrain et marraine, ne constitue qu'un engagement moral dépourvu de toute conséquence juridique. Dans le cas où les parents décèdent ou se trouvent dans l'impossibilité d'exercer leurs obligations à l'égard de leurs enfants, il existe tout un arsenal de mesures pour faire face à cette situation : les parrain et marraine peuvent alors remplir leur engagement moral en faisant partie du conseil de famille ², etc.

Dans l'Église catholique, il ne semble pas qu'une quelconque interdiction d'user de ces baptêmes civils ait été énoncée par le droit canonique. Ce succédané malencontreux

1. Question n° 15339 ; *J.O.* (déb. Ass. nat.), 18 janvier 1975, p. 183.

2. Question n° 23203 ; *J.O.* (déb. Ass. nat.), 21 janvier 1980, p. 210 ; voir également le *J.O.* du 13 décembre 1983.

d'un acte liturgique fait sans doute penser à un sacrilège lorsqu'il bafoue ouvertement la religion (ce qui n'est pas toujours le cas), mais jamais il n'a été ainsi qualifié. Et ce sont parfois les exigences légitimes des pasteurs à l'égard de la préparation au baptême qui détournent certains fidèles peu scrupuleux ou peu avertis vers cet ersatz laïque, qui est sans doute un produit spécifiquement français...

Le père René Wasselynck, alors secrétaire général de l'épiscopat, transmettait l'an dernier une réponse à une demande de renseignements, réponse reproduite par plusieurs bulletins diocésains : elle affirme que les certificats de baptême civil délivrés par les mairies n'ont aucune valeur juridique, que les engagements des « *parrain et marraine* » ne sont que de simples obligations morales, et rappelle le jugement de Mgr Kerlévéo qui ne voit pas pourquoi de telles cérémonies « *recevraient de l'autorité municipale une quelconque officialisation légale, du fait de la laïcisation des registres d'état civil, de la laïcité des communes et de leurs administrateurs* ¹ ». Il est dit par ailleurs que les maires « *peuvent toujours refuser* » de procéder à ce genre de cérémonie, mais non qu'ils doivent toujours refuser...

Jean Imbert, de l'Institut. Marié, quatre enfants, agrégé de droit, diplômé de l'École pratique des hautes études. Professeur à l'Institut catholique de Paris (faculté de droit canonique, 1945-1948), président de l'université de Paris II (1984-1988), membre de l'Académie des sciences morales et politiques. Auteur de nombreux articles et ouvrages, dont *Les Hôpitaux en droit canonique* (1947), *La Peine de mort* (1967), *Le Procès Jésus* (1980).

1. *Esprit et Vie*, n° 2, 11 janvier 1973.

Prochain numéro : novembre-décembre 1994 LA CHARITÉ

Titres parus

LE CREDO	L'ÉGLISE	PHILOSOPHIE
La confession de la foi (1976/1) ' Jésus, né du Père avant tous les siècles (1977/1) -Né de la Vierge Marie (1978/1) .11 a pris chair et s'est fait homme (1979/1) La passion (1980/1) ' Descendu aux enfers (1981/1) .11 est ressuscité (1982/1) Il est monté aux cieux (1983/3) Il est assis à la droite du Père (1984/1) Le jugement dernier (1985/1) L'Esprit Saint (1986/1) L'Église (1987/1) La communion des saints (1988/1) La rémission des péchés (1989/1) La résurrection de la chair (1990/1) La vie éternelle (1991/1)	Appartenir à l'Église (1976/5) Les communautés dans l'Église (1977/2) La loi dans l'Église (1978/3) L'autorité de l'évêque (1980/5) Former des prêtres (1990/6) L'Église, une secte? (1991/2) La papauté (1991/3) L'avenir du monde (1985/5-6) Les Églises orientales (1992/6)	La création (1976/3) Au fond de la morale (1977/3) La cause de Dieu (1978/4) Satan, a mystère d'iniquité = (1979/3) Après la mort (1980/3) Le corps (1980/6) Le plaisir (1982/2) La femme (1982/4) L'espérance (1984/4) L'âme (1987/3) La vérité (1987/4) La souffrance (1988/6) Sauver la raison (1992/3) Homme et femme il les créa (1993/2) Conscience ou consensus (1993/5)
LES SACREMENTS	LES RELIGIONS NON-CHRÉTIENNES	SCIENCES
Guérir et sauver (1977/3) L'eucharistie (1977/5) La pénitence (1978/5) Laïcs ou baptisés (1979/2) Le mariage (1979/5) Les prêtres (1981/6) La confirmation (1982/5) La réconciliation (1983/5) Le sacrement des malades (1984/5) Le sacrifice eucharistique (1985/3)	Les religions de remplacement (1980/4) Les religions orientales (1988/4) L'islam (1991/5-6)	Exégèse et théologie (1976/7) Sciences, culture et foi (1983/4) Biologie et morale (1984/6) Foi et communication (1987/6) Cosmos et création (1988/3) Les miracles (1989/5) L'éologie (1993/3)
LES BÉATITUDES	L'EXISTENCE DEVANT DIEU	HISTOIRE
La pauvreté (1986/5) Bienheureux persécutés? (1987/2) Les cœurs purs (1988/5) Les affligés (1991/4) L'écologie: Heureux les doux (1993/3) Heureux les miséricordieux (1993/6)	Mourir (1976/2) La fidélité (1976/3) L'expérience religieuse (1976/8) Guérir et sauver (1977/3) La prière et la présence (1977/6) La liturgie (1978/8) Miettes théologiques (1981/3) Les conseils évangéliques (1981/4) Qu'est-ce que la théologie? (1981/5) Le dimanche (1982/7) Le catéchisme (1983/1) L'enfance (1985/2) La prière chrétienne (1985/4) Lire l'Écriture (1986/4) La foi (1988/2) L'acte liturgique (1993/4) La spiritualité (1994/3)	L'Église: une histoire (1979/6) Hans Urs von Balthasar (1989/2) La Révolution (1989/3-4) La modernité — et après? (1990/2) Le Nouveau Monde (1992/4) Henri de Lubac (1992/5)
POLITIQUE	PROCHAIN NUMÉRO	SOCIÉTÉ
Les chrétiens et le politique (1976/6) La violence et l'esprit (1980/2) Le pluralisme (1983/2) Quelle crise? (1983/6) Le pouvoir (1984/3) Les immigrants (1986/3) Le royaume (1986/3) L'Europe (1990/3-4) Les nations (1994/2)	La charité (1994, 6)	La justice (1978/2) L'éducation chrétienne (1979/4) Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2) Le travail (1984/2) Sainteté dans la civilisation (1987/5) Foi et communication (1987/6) La famille (1986/6) L'église dans la ville (1990/5) La guerre (1994/4)
		ESTHÉTIQUE
		La sainteté de l'art (1982/6) L'imagination (1989/6)
		LE DÉCALOGUE
		Un seul Dieu (1992/1) Le nom de Dieu (1993/1) Le respect du sabbat (1994/1)

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