

Revue catholique internationale

COMMUNIO

XV, 3-4 — mai-août 1990

L'Europe

« Il n'y a plus aujourd'hui de Français, d'Allemands, d'Espagnols, d'Anglais même, quoi qu'on en dise; il n'y a que des Européens. Tous ont les mêmes goûts, les mêmes passions, les mêmes meurs, parce qu'aucun n'a reçu de forme nationale par une institution particulière. Tous dans les mêmes circonstances feront les mêmes choses; tous se diront désintéressés et seront fripons; tous parleront du bien public et ne penseront qu'à eux-mêmes ».

Jean-Jacques ROUSSEAU,
Sur le gouvernement de Pologne,
(éd. de La Pléiade, t. III, p. 960)

Collection COMMUNIO-FAYARD

Déjà parus

1. Hans-Urs von BALTHASAR: **CATHOLIQUE**
2. Jean DANIELOU: **CONTEMPLATION, CROISSANCE DEL'ÉGLISE**
3. Joseph RATZINGER: **LE DIEU DE JESUS-CHRIST**
4. Dirigé par Claude BRUAIRE: **LA CONFESSION DE LA FOI**
5. Pierre VANBREEMEN, sj: **COMME LE PAIN ROMPU**
6. Paule-Elisabeth LABAT, o.sb.: **PRÉSENCES DE DIEU**
7. Karol WOJTYLA: **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
8. André MANARANCHE sj: **LES RAISONS DEL'ESPÉRANCE**
9. Joseph RATZINGER: **LA MORT ET LAU-DELA**
10. Claude BRUAIRE: **POUR LA MÉTAPHYSIQUE**
11. Faits et documents: **LE DOSSIER KUNG**
12. Henri de LUBAC, sj: **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRACE**
13. Hans-Urs von BALTHASAR: **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
14. Collaborateurs de COMMUNIO: **L'EUCARISTIE**
15. Dirigé par Claude BRUAIRE: **LA MORALE, SAGESSE ET SALUT**
16. Marguerite LÉNA: **L'ESPRIT DEL'ÉDUCATION**
17. Claude DAGENS: **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
18. Jean-Luc MARION: **DIEU SANS L'ÊTRE**
19. André MANARANCHI sj: **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
20. Rocco BUTTIGLIONE: **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
21. Pierre VAN BREEMEN, sj: **JE t'AI APPELÉE PAR TON NOM**
22. Hans-Urs von BALTHASAR: **L'HEURE DEL'ÉGLISE**
23. André LÉONARD: **LES RAISONS DE CROIRE**
24. Jean-Louis BRUGUÉS op.: **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DEL'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
25. Michel SALES, sj: **LE CORPS DEL'ÉGLISE**

Chez votre libraire

Sommaire

Thématique

Rémi BRAGUE : L'Europe et le défi chrétien

6 L'Europe qui s'unit ne doit pas oublier les divisions dont elle est couturée, voire, dont elle est le résultat. Les chrétiens ont pour charge d'y témoigner de deux affirmations surprenantes, mais qui permettent de garder à l'Europe son contenu spirituel: Dieu et l'homme, que tout sépare, se sont unis dans le Christ; le temporel et le spirituel, que tout invite à converger, doivent être distingués. L'Eglise catholique, dans sa doctrine de la Révélation, de l'Incarnation et de ses conséquences, prend totalement au sérieux ces paradoxes.

Thierry BERT : « Faire l'Europe », pour quoi faire ?

18 Ce qui est en train de se construire, à travers mille difficultés, n'est pas que l'« Europe des marchands ». Le projet d'une communauté européenne est sorti d'un désir politique, et d'un désir de paix. Il ne faut donc pas mépriser les dimensions concrètes de l'édification de l'Europe de l'Ouest: elles sont les conditions d'une démocratie et d'une prospérité que bien des peuples, à l'Est comme au Sud, lui envient. Mais, si l'Europe est une chance, elle n'est pas une panacée. La prospérité et la paix sont des biens; encore faut-il que le cadre qu'elles forment reçoivent un contenu. Et ce contenu, il ne peut que lui venir d'ailleurs, de tout ce qui donne sens: la culture, la foi.

Roland HUREAUX : Christianisme et laïcité dans l'héritage européen

57 Depuis 1789, christianisme et esprit laïque entretiennent des relations conflictuelles. Leur tension inévitable est pourtant la marque la plus originale de l'héritage européen. Et l'esprit laïque a son terreau dans la chrétienté. Sans espérer réduire leur différence, les deux courants de pensée peuvent collaborer pour conjurer les menaces totalitaires de toutes sortes.

Ysabel de ANDIA : Les racines chrétiennes de l'Europe

95 Jean-Paul II, en parlant des « racines chrétiennes de l'Europe », appelle celle-ci à retrouver son identité chrétienne. Ces racines sont d'abord celles du martyr à Rome des apôtres Pierre et Paul, qui fonde la primauté catholique de l'Eglise romaine. C'est dans cette perspective eschatologique du martyr que l'Europe chrétienne est envisagée, et non dans celui d'une reconquête de sa puissance terrestre. C'est pourquoi son espérance est la Jérusalem céleste, comme son point de départ était la Jérusalem terrestre. Dans cette anamnèse générale de l'histoire du salut, il apparaît que le christianisme a lancé l'Europe dans une pérégrination historique singulière, encore inachevée.

Hans MAIER : Christianisme et démocratie

112 Les fondateurs de l'Europe unie, au lendemain de la dernière guerre, se réclamaient de la démocratie chrétienne, héritière du catholicisme libéral. Dans des pays catholiques, en particulier en Allemagne, en Italie, en Belgique — mais pas en France —, cette tradition avait conquis la paix entre l'Etat et l'Eglise et permis à celle-ci d'accepter très tôt l'état démocratique. A l'heure de l'union européenne, il importe de se remémorer cette origine et de se demander ce que ce modèle peut apporter à la solution des problèmes français.

Guy BEDOUELLE : Une certaine idée de l'Europe. Le Saint-Siège, acteur et témoin de l'histoire européenne.

132 Depuis deux siècles, même si l'universalité de l'Eglise s'est accentuée, le Saint-Siège a été étroitement mêlé à l'histoire de l'Europe : il en a été l'acteur, le témoin, et souvent le juge. D'une protection de l'indépendance de l'Eglise, la Papauté en est venue à la reconnaissance d'une Europe fondée sur les nationalités, mais sans jamais accepter qu'elles deviennent des idoles. Les Papes récents plaident pour une redécouverte par l'Europe de son « unité spirituelle ».

Joël-Benoît d'ONORIO : Pouvoir spirituel et pouvoir temporel dans l'Europe contemporaine.

145 Dans les vingt-quatre pays d'Europe occidentale, quatre grands systèmes de relations entre l'Eglise et l'Etat sont en vigueur : la religion officielle, le statut privilégié, la séparation relationnelle concordataire ou non concordataire, et la laïcité.

Hanna-Barbara GERL-FALKOWITZ : Pax christiana. Visions de paix chez les humanistes de la Renaissance

168 Bien avant les lumières, les grands humanistes chrétiens des XVe-XVIe siècles ont ébauché une théologie de la paix. La modernité de leur réflexion est saisissante. Nicolas de Cuse a des perspectives oecuméniques : il pense la paix comme pouvant être vécue concrètement à travers le pluralisme des rites et des religions. Pic de la Mirandole célèbre la paix philosophique, cherche à réaliser dans sa pensée la rencontre pacifique entre les différentes écoles, telle que Raphaël la représentera dans l'Ecole d'Athènes. La théologie chrétienne, qui permettait pour Nicolas de Cuse le rapprochement des religions, favorise pour Pic de la Mirandole la réconciliation des philosophies. Erasme est hanté toute sa vie par le problème de la paix et sa profonde foi au Christ l'incite à dénoncer sans relâche le scandale des guerres entre chrétiens. Ces trois penseurs, suivis par les grands théologiens espagnols du XVIe siècle, Vitoria, Las Casas, Suarez, sont les précurseurs du droit international qui commencera à se préciser aux XVIIe et XVIIIe siècles chez les penseurs et les diplomates.

Viktor CONZEMIUS : Robert Schuman

183 Robert Schuman n'a pas écrit de textes spécifiquement chrétiens qui pourraient fonder une étude de sa « spiritualité ». Il fut un simple chrétien, engagé dans un apostolat laïc, défenseur de l'autonomie de l'Eglise et de l'Etat, mais aussi des valeurs humaines issues du christianisme. C'est dans cet esprit qu'il devint le porte-parole de l'idée européenne.

Marc LECLERC : L'exemple royal

195 Décidant de ne pas promulguer la loi sur l'avortement, le roi Baudouin a refusé, le 3 avril 1990, de régner : sens, principe et enjeux de cette décision.

Patrick LE GAL : Connaissez-vous le CCEE ? Note sur les institutions ecclésiales européennes.

204 Si l'Eglise catholique n'a pas joué en tant que telle un rôle dans la construction européenne, elle a été la gardienne de son unité en ne reconnaissant pas en son sein les divisions de l'après-guerre, et en considérant l'identité européenne dans son intégralité. C'est ce que traduit, au plan de l'organisation, l'existence du Conseil des Conférences Episcopales d'Europe.

Signet**Christophe CARRAUD : Charles du Bos**

209 La théorie implicite de l'oeuvre chez Charles du Bos fait de l'activité artistique et de la jouissance esthétique les seuls véritables accès à la vie ; l'oeuvre est à la fois incarnation absolue, et issue du « spirituel » qui exige symétriquement que nous lui répondions par l'acte incessant d'expression. Mais faute de penser véritablement le statut de toute forme, Du Bos demeure prisonnier de cette nécessaire contradiction.

Rémi BRAGUE

L'Europe et le défi chrétien

EN quoi l'Europe concerne-t-elle les chrétiens ? Dans la mesure où ceux-ci sont citoyens, producteurs et consommateurs, parents, etc., la réponse est simple : tout autant, ni plus ni moins, que les autres. Mais en quoi les concerne-t-elle en tant qu'ils sont chrétiens, du fait même de leur christianisme ? Ici, les réponses devront être plus nuancées. Un historien appuierait la sienne sur une prise de vue du passé. Il énumérerait un certain nombre de faits, de personnages importants, ou de traits de la mentalité européenne qui témoignent d'une influence chrétienne. Et il n'aurait pas de peine à en trouver. Je ne me propose pas ici de donner une réponse historique. Comme philosophe, je ne puis parler que du présent — d'un présent qui est celui de l'essence des choses plus que de leur actualité. En revanche, je n'en parlerai qu'en proposant un modèle dont je suppose qu'il ne s'épuise pas au passé, ni ne se limite à l'aujourd'hui, mais qu'il constitue aussi un projet pour l'avenir, un présent gros d'avenir.

Je commencerai par quelques réflexions sur l'Europe. Je tenterai ensuite une caractérisation du christianisme. J'essaierai enfin de montrer comment le catholicisme, en poussant jusqu'au bout la logique paradoxale du christianisme, me semble sauvegarder les fondements qui rendent possible la culture européenne.

1. L'unité européenne comme division

On parle beaucoup, en ce moment, de l'unité européenne. Les raisons sont bien connues, trop pour que je les rappelle ici. J'aimerais commencer ces réflexions sur le sens du catholicisme dans la culture européenne en rappelant un léger paradoxe : ce que nous appelons « l'Europe », ce qui est en train de s'unir tant

bien que mal, est, non le lieu d'une union, mais bien, d'abord, le résultat d'une division. On peut considérer l'Europe, telle que nous l'entendons aujourd'hui, comme le résultat, le résidu, d'une série de dichotomies. Celles-ci se sont opérées selon deux axes, un axe Nord-Sud, qui sépare un Est d'un Ouest, et un axe perpendiculaire, Est-Ouest, qui sépare un Nord d'un Sud. Elles remontent à plusieurs millénaires, et s'opèrent, en gros, tous les cinq siècles.

La première dichotomie se fait selon un axe Nord-Sud. Elle divise un Ouest et un Est. Elle commence à s'opérer lorsque la Grèce conquiert sa liberté par rapport à l'Empire perse. Elle s'accomplit pleinement lors de la conquête hellénistique, puis romaine, du bassin méditerranéen. Cette conquête isole une « terre habitée » (*oikoumenè*) du reste de l'univers, considéré comme barbare. C'est dans cette unité méditerranéenne que s'installe le christianisme, qui commence à s'appeler catholique (c'est-à-dire universel).

Vient ensuite une seconde division, selon un axe Est-Ouest. Elle sépare le bassin méditerranéen en deux moitiés à peu près égales : il s'agit de la division Nord-Sud consécutive à la conquête musulmane du Sud de la Méditerranée. Les frontières entre ces deux domaines ne bougeront guère jusqu'à aujourd'hui, les seules exceptions étant le passage à l'Islam de l'Anatolie (à laquelle ses conquérants ont donné leur nom, celui de Turquie), compensée par la reconquête chrétienne en Espagne. Le domaine où naîtra plus tard l'Europe est le Nord de la Méditerranée. L'Eglise, elle, ne se limite pas à ce domaine : le christianisme, dès avant les missions de l'époque moderne, est aussi africain, en Ethiopie, et oriental, avec les Nestoriens de Chine.

On assiste ensuite à une troisième division selon un axe Nord-Sud. C'est le schisme entre latins et byzantins, qui divise un Ouest catholique d'un Est orthodoxe. Cette division s'opère à l'intérieur de la chrétienté. Elle la scinde en deux, mais constitue du même coup l'Europe. C'est en effet après le schisme d'Orient que le mot « catholique » prend un sens différent. Il en vient à recouvrir plus ou moins ce que nous appelons aujourd'hui l'Europe : les deux moitiés, orientale et centrale, d'un tout que l'après-guerre n'a divisé, comme on s'en aperçoit aujourd'hui, qu'artificiellement. Quant au monde orthodoxe, et avant tout à la Russie, son appartenance à l'Europe est l'objet d'un débat interne, toujours actuel, entre tendances slavophile et occidentaliste.

Enfin, une dernière division s'opère selon un axe Est—Ouest. C'est la Réforme, qui sépare le Nord protestant du Sud catholique. Cette division s'opère à l'intérieur de la chrétienté d'Occident. Comme celle-ci coïncide avec l'Europe, elle ne la remet pas en cause : avec la chrétienté, c'est aussi l'Europe qui se trouve divisée.

L'EUROPE nous présente donc un visage balafré, qui garde la trace des blessures qui la constituent. Les européens doivent garder souvenir de ces cicatrices. Elles jouent un double rôle : d'abord, elles les définissent par rapport à ce qui n'est pas l'Europe ; ensuite, elles déchirent l'Europe en son intérieur même. Ceci vaut pour tous les européens. Mais ils doivent en avoir une conscience encore plus vive s'ils sont chrétiens. Garder mémoire de ces divisions interdit en effet de commettre plusieurs confusions :

a) La première division (l'opposition bassin méditerranéen/reste du monde) interdit de confondre l'Occident avec la chrétienté, qui a une vocation universelle, et qui ne se limite pas à une aire géographique.

b) La seconde division (l'opposition du Nord chrétien avec le Sud musulman) interdit de confondre la chrétienté avec la culture gréco-latine, dont l'Islam est lui aussi l'héritier.

c) La troisième division (l'opposition de l'Orient grec, orthodoxe avec l'Occident latin, catholique) interdit de confondre le catholicisme avec une culture, voire des coutumes déterminées. En effet, la différence au niveau de celles-ci laisse subsister une communion à celui, essentiel, de la transmission des sacrements, laquelle entraîne une reconnaissance de la légitimité de la succession apostolique (*communio in sacris*).

d) La quatrième division (entre le Nord protestant et le Sud catholique) invite enfin à ne pas confondre l'affirmation selon laquelle l'Eglise catholique a reçu les promesses de ne pas se tromper sur l'essentiel du message, avec le refus de la présence, ailleurs qu'en elle, d'éléments de ce message qu'il lui faut mieux développer.

2. Le christianisme comme synthèse paradoxale

Si l'on se demande maintenant comment caractériser le catholicisme, il faut commencer par une mise en garde : le « catholicisme » n'existe pas. En tout cas, pas au sens où il serait un « -isme » comme on parle du marxisme, du capitalisme, ou du « fulanisme » (« untelisme ») cher à Unamuno. Le catholicisme n'est pas un système de pensée. « Catholique », c'est d'abord une caractéristique de l'Eglise, une de ses « notes ». Ce qui est catholique, ce n'est pas un homme, moi, par exemple ; c'est l'Eglise à laquelle il appartient — et à laquelle son péché l'empêche de s'identifier parfaitement. Je prendrai donc « catholicisme » ici en un sens précis : j'entendrai par là ce qui fait que l'Eglise est catholique, ou, si l'on peut dire, la catholicité de l'Eglise.

Je dois donc risquer une caractérisation du catholicisme. Il me semble consister à accepter jusqu'en ses ultimes conséquences le fait chrétien. Je propose de définir celui-ci par une certaine synthèse, par une certaine façon de concevoir le rapport entre deux termes. Ces deux termes sont, en gros, le divin et l'humain. Ou, si l'on veut, Dieu et l'homme, le sacré et le profane, le ciel et la terre, le spirituel et le temporel. Chaque culture a affaire à ces deux termes. Chaque culture propose, explicitement ou implicitement, une réponse à la question de leurs rapports. Chaque culture propose de les articuler l'un sur l'autre d'une certaine façon. En ce domaine, le christianisme ne fait pas exception. La question qu'il affronte est la même que celle qu'affrontent toutes les cultures.

Mais, cette question, il la résout d'une façon paradoxale. Je dirai, en gros : le christianisme unit le divin et l'humain là où il est facile de les distinguer ; le christianisme distingue le divin et l'humain là où il est facile de les unir. Il réunit ce qu'il est difficile de penser ensemble ; il sépare ce qu'il est difficile de penser séparé.

Le divin et l'humain sont faciles à distinguer là où il s'agit de leur assigner un statut ontologique. Pour parler dans le langage du mythe, Dieu est dans son ciel, l'homme est sur la terre. C'est encore au moyen de ces images que s'exprime le psalmiste (*Psaume 115, 16*). Si l'on veut parler comme les philosophes, on dira : Dieu est en dehors du temps, il est éternel ; l'homme, en revanche, est soumis à l'écoulement du temps, il naît, vieillit et meurt. Ou encore : Dieu est tout-puissant, l'homme est faible. Rien n'est alors plus facile que d'opposer, terme à terme, les

attributs de Dieu et les caractéristiques de l'homme. Un dieu ainsi défini sera indifférent au monde des hommes : ce seront les dieux d'Epicure, qui vivent dans les intermondes sans que rien vienne troubler leur insouciance. Ou encore, ce sera le Premier Moteur immobile d'Aristote, trop parfait pour qu'il puisse même voir le monde, moins noble que lui (1).

Réciproquement, le divin et l'humain sont faciles à unir là où il s'agit de leur assigner un domaine d'action. Les dimensions fondamentales de l'être humain, comme la sexualité, l'existence politique, etc. possèdent pour l'homme une dimension sacrée : l'éros entraîne tous les êtres vivants au-delà d'eux-mêmes, en direction de l'avenir, leur progéniture, pour laquelle ils sont prêts à se sacrifier (2). La cité peut susciter, là où son existence est en jeu, l'enthousiasme de ses habitants, prêts, là aussi, à donner leur vie pour elle. Fustel de Coulanges a découvert la dimension religieuse de la cité antique (3), et les recherches plus récentes, si elles ont remis en question ses résultats, campent encore sur le terrain qu'il a conquis. Dans toutes les cultures, les réalités sexuelles et politiques possèdent une dimension sacrée. Elles la possèdent en elles-mêmes, elles n'ont pas besoin de la recevoir d'ailleurs. Le spirituel ne se distingue pas du temporel. A tel point qu'il n'est même jamais perçu comme une réalité indépendante. Le roi est en même temps prêtre de la cité, le père de famille est en même temps prêtre de son foyer.

Nous avons donc deux tentations, symétriques : une certaine manière de séparer le divin, et l'humain, une certaine manière d'unir le divin et l'humain. Cette tentation est très naturelle. En effet, elle ne fait, si l'on peut dire, que « découper selon le pointillé », que souligner des divisions qui se présentent d'elles-mêmes dans la réalité : on séparera le divin et l'humain là où ils sont déjà séparés par leur niveau d'être ; réciproquement, on les unira là où ils coopèrent déjà.

O R, le christianisme refuse ces deux tentations. Et il leur répond par un effort inverse. Contre la tentation d'assigner au divin et à l'humain des sphères distinctes, le christianisme professe l'Incarnation. Un homme, qui a vécu

(1) Aristote, *Métaphysique*, Lambda, 9.

(2) Platon, *Banquet*, 207 ab.

(3) Fustel de Coulanges, *La cité antique* (1864).

à une époque de l'histoire et à un endroit du globe bien déterminés, est Dieu. Les oppositions entre le divin et l'humain ne sont alors plus valables. Dieu est capable de descendre du ciel sur la terre, d'entrer dans le temps et d'y mener une vie temporelle, il peut connaître la souffrance et la mort. Les chrétiens vont même jusqu'à dire qu'il ne se révèle nulle part plus divin que dans cet abaissement. L'homme n'est pas surplombé par Dieu, il est subverti par lui : Dieu n'est pas au-dessus, mais en-dessous.

Ainsi, le christianisme unit ce qu'il serait tentant de distinguer. Mais il y a aussi une réciproque : il distingue également ce qu'il serait facile d'unir. Il distingue le temporel et le spirituel, le religieux et le politique. Il refuse d'être, comme l'Islam selon les intégristes musulmans, *dîn wa-dawla*, « religion et régime politique ». Ce refus a des aspects historiques : la foi chrétienne s'est imposée malgré, voire contre, l'Empire romain. Mais il se situe aussi au niveau des principes, dès l'origine, dans les paroles du Christ sur la nécessité de rendre à César ce qui est à César (*Matthieu* 22, 17 et parallèles). Il est, plus profondément, dans son attitude d'ensemble : refuser de se faire roi, n'accepter comme couronne que la couronne d'épines. C'est à cette attitude de principe que le christianisme n'a jamais cessé de faire appel contre les tentations, venant du dedans comme du dehors — tentations pas toujours évitées — d'absorber le politique dans le religieux ou le religieux dans le politique : césaro-papisme, joséphisme autrichien, certains courants de la « théologie de la libération ».

3. Le catholicisme comme prise au sérieux du paradoxe

Je propose comme thèse : le catholicisme consiste à prendre totalement au sérieux, et à penser jusqu'au bout, les deux opérations paradoxales, union et distinction, qui caractérisent le christianisme. Je serai bref sur la distinction du divin et de l'humain, plus long sur leur union.

Distinction

Quant à la séparation du temporel et du spirituel, j'ai dit au début que le catholicisme se comprenait comme l'autre de l'Orient byzantin. On peut ici appuyer cette caractérisation du catholicisme sur une donnée historique. Elle fournit l'illustration

tion concrète du second trait du christianisme, à savoir le refus d'une synthèse indue du divin et de l'humain dans la sphère humaine. Cette illustration est la permanence, dans l'histoire de l'Europe, d'un conflit qui, au Moyen-Âge, s'est concrétisé comme celui du Pape et de l'empereur. Alors qu'en Orient byzantin, l'empereur, qui d'ailleurs recevait à son sacre des prérogatives liturgiques, faisait et défaisait les patriarches, l'Occident suivait un autre cours. Ce peut être pour des raisons que l'on peut considérer comme de pure contingence historique, voire comme carrément mauvaises (le Pape était aussi chef d'un Etat), mais l'Occident catholique n'a jamais cessé de refuser la fusion du temporel et du spirituel: le clergé orthodoxe russe a été brutalement soumis au tsar à partir de Pierre 1^{er} ; Luther a dévolu les tâches d'organisation ecclésiale aux princes allemands ; Henri VIII les a confisquées au profit du souverain anglican. En revanche, le pape a toujours constitué, en Occident, un obstacle aux ambitions des empereurs et des rois.

Ce conflit est peut-être ce qui a permis à l'Europe de se maintenir dans la singularité qui en fait un phénomène historique unique. Il lui a interdit de se transformer en un de ces empires qui se mirent dans une idéologie à leur mesure et à leur image — qu'ils la produisent ou qu'ils prétendent l'incarner. En effet, d'une part, c'est l'indépendance du religieux par rapport au politique qui a permis à l'Europe de s'ouvrir comme un fruit mûr et de transmettre à d'autres domaines culturels son contenu religieux. Et le domaine profane et son ordre en reçoivent à leur tour un espace à l'intérieur duquel ils peuvent se construire selon leurs lois propres. Cela ne veut pas dire que l'ordre profane pourrait se déployer sans aucune référence à l'éthique. Au contraire, celle-ci en constitue le cadre. Mais, comme tout cadre, elle ne fait que limiter, sans imposer des directives.

Union

Quant au premier des deux paradoxes du christianisme, à savoir celui de l'Incarnation, l'Eglise catholique le pousse lui aussi jusqu'au bout. On peut le voir sous trois aspects : la nature de l'objet révélé ; la présence historique de Dieu dans l'Eglise ; la présence corporelle de Dieu dans les sacrements.

a) La nature de l'objet révélé

Ce qui est révélé, dans le christianisme, n'est pas un texte qui serait par principe intraduisible parce qu'inimitable. Ceci implique une distance prise par rapport à l'Islam — et à certaines interprétations fondamentalistes du scriptura solo dans le protestantisme. Le christianisme n'est pas une religion du livre. Il est, certes, une religion qui a un livre, à savoir la Bible, qui rassemble en une unité indissoluble l'Ancien Testament et le Nouveau qui l'interprète à partir de l'événement du Christ.

Mais l'objet révélé n'est pas le Nouveau Testament. Ce ne sont même pas les paroles de Jésus. C'est sa personne tout entière : une figure humaine, la liberté qui l'anime, l'action dans laquelle elle se déploie et dont la totalité forme une vie. Celle-ci se concentre dans l'événement pascal, qui se perpétue dans les sacrements de l'Eglise.

Le catholicisme pousse, là aussi, jusqu'au bout, la logique de cette position. La Bible est certes parole de Dieu, mais elle n'est pas La Parole de Dieu. Celle-ci, c'est le Verbe incarné et lui seul. Dans le christianisme, il n'y a pas de « livre de Dieu ». Par suite, il n'y a pas de langue sacrée. Et il n'y a pas de culture sacrée. Ce qui est rendu sacré par l'Incarnation n'est autre que l'humanité même. Le Christ se présente comme un mode singulier, unique, de vivre la vie humaine. La seule « langue » qu'il sacralise, c'est l'humanité de tout homme, à laquelle l'Incarnation confère une dignité inouïe.

La conséquence de ceci est toute une façon de comprendre la culture. Les langues ne sont pas rabotées et réduites à l'une d'elles, mais ouvertes ensemble sur un Verbe qui n'est aucune d'entre elles. L'incarnation du Verbe le fait se traduire en une infinité de cultures : les possibilités restent ouvertes de nouvelles cultures et de nouvelles traductions, jusqu'à la fin du monde.

La naissance de l'Europe est directement liée à cette possibilité : lorsque, après les grandes invasions, les peuples nouvellement arrivés ont demandé le baptême, il n'a pas été question de leur demander d'adopter une langue nouvelle, sauf pour la liturgie. Et encore, les missionnaires de Byzance composèrent pour les slaves une liturgie en langue vernaculaire. Les langues des « barbares » ont été respectées, et jugées dignes d'accueillir l'Evangile. La diversité des langues, et donc des cultures, qui fait l'Europe, provient de là. Réciproquement, il n'a jamais été longtemps, ou sérieusement, question de rejeter

les cultures antiques, pourtant païennes. Leurs chefs-d'oeuvre ont été conservés, ce qui a permis la série ininterrompue de « Renaissances » qui constitue l'histoire de la culture européenne.

b) La présence de Dieu dans l'histoire

Pour le christianisme, Dieu entre dans l'histoire. Il y entre, ce qui implique qu'il y est présent, mais qu'il n'en provient pas. Il y a une histoire du salut, une économie du salut. L'histoire est lourde de divin, mais elle n'est pas le divin elle-même. L'histoire n'est pas sacralisée. Mais elle n'est pas non plus un lieu indifférent à ce qui se passe en elle. Elle est encore moins « *un cauchemar dont je tente de m'éveiller* » (4). L'histoire est assumée dans le divin, sans se confondre avec lui.

Pour le christianisme, la source de tout sens est, en dernière analyse, le Verbe, tel qu'il « était au commencement auprès de Dieu », et tel qu'il s'est « fait chair » (*Jean 1, 1.14*). Ce Verbe existe d'une part comme la raison et le sens qui précèdent tous les caprices du hasard ou de l'arbitraire humain. Mais il existe tout aussi décidément comme aboutissement ultime d'une histoire du salut qui se concentre progressivement sur l'élection d'Israël, puis sur l'un de ses fils. L'Eglise catholique est fidèle à cet enracinement dans l'Ancienne Alliance. Depuis son rejet au II^e siècle de l'hérésie de Marcion, elle refuse toute tentative de « larguer les amarres » par rapport à celui-ci.

L'Eglise catholique pousse à l'extrême l'idée selon laquelle Dieu est entré dans l'histoire : l'incarnation est irréversible. Elle n'est pas une aventure (ou un avatar) du Verbe qui se retirerait de l'histoire pour ne plus figurer dans celle-ci que comme un exemple. Le Verbe y laisse des traces indélébiles. L'histoire contient en elle un lieu où se perpétuent ces traces. C'est l'Eglise, lieu du salut, temple de l'Esprit qui ne cesse d'y faire mémoire du Christ.

L'événement pascal, avons-nous dit plus haut, se perpétue dans les sacrements de l'Eglise. De la sorte, l'histoire du christianisme n'est pas celle des interprétations données à un texte. Elle est celle des saints. En deux sens : elle est l'histoire des *sancta* (au neutre), des « choses saintes », des sacrements et de leur effet ; elle est aussi l'histoire des *sancti* et des *sanctae*, des

(4) Joyce, *Ulysse*, I.

hommes et des femmes en lesquels culmine l'effort de l'Eglise pour s'assimiler au Christ.

C'est pourquoi l'Eglise catholique fait passer l'histoire de Dieu par celle des hommes : elle est fondée sur le témoignage d'hommes, les douze apôtres, et seulement en un second temps sur les textes du Nouveau Testament, qui en consignent le témoignage autorisé. Elle continue à se regrouper autour d'hommes, les successeurs des apôtres. Ce caractère personnel lui interdit de se définir par rapport à une idéologie, comme une « ligne ».

c) L'entrée de Dieu dans la chair

Pour le christianisme, en général, l'incarnation donne à l'humanité une dignité qui est celle de Dieu. Elle précise en effet l'idée de création à l'image de Dieu affirmée dans la *Genèse* (1, 26) : ce qui, en l'homme, est image de Dieu n'est pas une de ses facultés — l'intelligence, par exemple, mais son humanité, dans son intégralité. Ce qui, en l'homme, est assumé par la divinité va jusqu'à la dimension charnelle de la personne : l'incarnation va jusqu'au bout, jusqu'au plus bas, jusqu'au corps. Dieu a pris corps, et il s'adresse au corps. Le corps humain entre de la sorte dans un destin inouï, puisqu'il est appelé à ressusciter. Ce destin fait du corps l'objet d'un grand respect, le respect qui s'attache à ce à quoi Dieu s'est lié de façon irrévocable.

Or, l'Eglise catholique, là aussi, prend très au sérieux cette dimension charnelle du salut. Elle le fait, essentiellement, dans sa doctrine des sacrements. Dans l'eucharistie, la présence du Christ ressuscité est bien réelle. Elle ne dépend pas de la subjectivité du croyant, mais perdure aussi longtemps que les espèces eucharistiques sont susceptibles d'être consommées.

Cela a pour conséquence une thèse sur la nature et la dignité du sensible : les réalités sensibles sont, en soi, bonnes. Elles sont dignes d'admiration et de respect. C'est leur dignité même, et non une prétendue vilenie de leur nature, qui impose le devoir d'en faire bon usage. La culture européenne porte la marque de ce que l'on pourrait appeler, en exagérant un peu, la sainteté du sensible. On peut se demander en particulier si la peinture européenne ne serait pas essentiellement catholique. Il se pourrait que Carl Justi, qui a parlé de « *La reddition de Breda* »

de Velazquez comme d'un « sacrement militaire» (5), ait eu encore plus raison qu'il ne le pensait. Il faudrait ici convoquer tout l'art baroque. Et, en littérature, on pourrait penser à tout ce que dit Péguy sur ce qui est « charnel », ou encore, à Claudel.

Il se pourrait d'ailleurs que l'Eglise catholique possède, en cette affirmation de la bonté du corps, un secret précieux pour notre époque, et d'une actualité brûlante, à une époque où le corps humain, une fois considéré comme une pure machine, semble menacé d'une agression sans précédent, non plus de l'extérieur, mais de l'intérieur, d'une attaque visant non plus à le détruire, mais prétendant le reconstruire selon un plan déterminé.

Conclusion

Le christianisme, et sa version catholique, n'ont pas à intervenir dans la construction européenne au sens où ils fourniraient des recettes qui permettraient de résoudre de façon plus satisfaisante tel ou tel problème technique. Non que cette dimension soit vile, ou subalterne. Elle est au contraire essentielle, et c'est même, au contraire, une marque de l'esprit catholique que de refuser un spiritualisme éthéré. Mais sur l'analyse de ces problèmes, la foi ne fournit aux chrétiens aucune lumière particulière.

En revanche, il se pourrait que le christianisme puisse aider à donner à la construction européenne quelque chose d'inapparent, et qui, pour cette raison, n'est guère examiné. Cette chose n'est rien de moins que l'objet même de cette construction. Car sommes-nous bien sûrs que ce qui se construit est bien l'Europe ? Et non pas une zone de libre échange, ou un centre de force, qui ne se définirait que par sa position géographique, et par le nom qu'a reçu, de façon accidentelle, un «petit cap de l'Asie» (Valéry) ?

Pour que l'Europe reste elle-même, il n'est pas nécessaire que tous ceux qui la peuplent se reconnaissent explicitement comme chrétiens, encore moins comme « militants ». Mais on peut se demander si l'Europe peut se passer des éléments que

nous avons tenté de dégager plus haut sans se dénaturer. L'Europe doit rester, ou redevenir le lieu de la séparation du temporel et du spirituel, bien plus, de la paix entre eux — chacun reconnaissant à l'autre sa légitimité. Celui où l'on reconnaît une liaison intime de l'homme avec Dieu, liaison qui va jusqu'aux dimensions les plus charnelles de l'humanité, qui doivent être l'objet d'un respect sans faille. Celui où l'unité entre les hommes ne peut se faire autour d'une idéologie, mais dans les rapports entre des personnes et des groupes concrets. Si ces éléments devaient s'effacer totalement, on aurait peut-être construit quelque chose, et peut-être quelque chose de durable. Mais serait-ce encore l'Europe ?

Rémi BRAGUE

Rémi Brague, né en 1947. Marié, quatre enfants. Professeur de Philosophie à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris I). Publications : livres et articles, surtout en philosophie grecque. Cet article est la version revue d'une conférence prononcée à Madrid le 24 février 1990.

Pensez à votre réabonnement. Merci

(5) Carl Justi, *Diego Velazquez und sein Jahrhundert*, I (1888), p. 366.

Thierry BERT

« Faire l'Europe », pour quoi faire ?

L'EUPHORIE européenne bat son plein. L'accélération du processus d'intégration de la Communauté Economique Européenne est désormais considérée comme un objectif majeur, voire prédominant, non seulement par les pouvoirs publics de la quasi-unanimité des Etats membres, mais aussi par les opinions publiques nationales.

En fixant l'accord des Gouvernements et des Parlements nationaux sur la réalisation dès 1992 d'un espace « sans frontières intérieures, où serait assurée la libre circulation des personnes, des biens, des services et des capitaux », l'Acte Unique Européen a, dès 1985, donné une impulsion incontestable à cette accélération, en fixant une date-butoir à la réalisation d'un « Marché Unique », et — ce qu'on oublie souvent — en élargissant les objectifs du Traité de Rome à des domaines nouveaux : coopération politique, union économique et monétaire, environnement, recherche, politique sociale. En acceptant de signer ce Traité, dûment ratifié par les Parlements nationaux, les Etats membres ont clairement accepté de se soumettre à des procédures qui limitent de plus en plus ce qu'on appelle leur « souveraineté », c'est-à-dire leur capacité de s'opposer seuls à des décisions souhaitables pour leurs partenaires ; l'extension des domaines où le vote à la majorité qualifiée suffit pour l'adoption de « directives » applicables à tous est l'exemple le plus frappant de ce nouvel état des choses.

Les opinions publiques acceptent visiblement cet objectif politique, du moins dans son principe. Les entreprises sont de plus en plus exaspérées des règles nationales qui les empêchent d'importer ou d'exporter sans contraintes, et des procédures longues et coûteuses qui leur sont imposées par les Etats, alors même que leurs rapports avec leurs concurrents et partenaires

européens sont désormais quotidiens. Les voyageurs comprennent mal qu'on les arrête à la frontière hispano-française, qu'on limite à l'extrême le nombre de bouteilles de vin ou de paquets de cigarettes qu'ils peuvent rapporter d'un séjour dans un pays qu'ils ne considèrent plus vraiment comme « étranger », et en tous cas nullement comme rival ou ennemi. La multiplication des échanges de biens, de services, et de personnes entre les Etats membres est enfin telle qu'il ne semble plus envisageable que des conflits sérieux puissent interrompre le flux : en particulier, l'hypothèse même d'un conflit armé apparaît comme une absurdité qu'il ne vaut plus la peine d'évoquer, tant il semble probable partout que les opinions publiques en rejetteraient massivement l'éventualité.

Mais descendons de Sirius, et atterrissons à Paris, où les fonctionnaires qui en ont la charge s'efforcent d'appliquer les instructions politiques qui leur sont données. Dans les préfectures, dans les syndicats, dans la plus petite de nos fermes et de nos usines, les effets des décisions européennes se font sentir de plus en plus vivement. Et le paysage est quelque peu différent de celui qui vient d'être décrit. Le Conseil des ministres de l'Agriculture parvient-il à un compromis pour libéraliser les échanges de viande ovine et en unifier le marché ? Si les prix français, dès lors soumis à la concurrence du marché britannique, en souffrent, ce sont les préfets français qui recevront, en cadeau des producteurs en colère, un délicieux agneau de lait... jeté à travers leurs fenêtres. Envisage-t-on une baisse du prix du blé, essentielle à la compétitivité des exportations européennes sur le reste du monde ? Allemands et Espagnols la récuseront, pour défendre les revenus de leurs populations ulcérées. La Commission récuse-t-elle la possibilité, pour le gouvernement, d'aider telle grande entreprise nationale, dénonçant ainsi ce qu'elle estime être une distorsion de concurrence par rapport aux autres constructeurs français et européens ? Apparaît immédiatement une vive réaction : on ne joue pas comme cela avec les symboles de l'économie nationale. Et ce sont, naturellement, les autorités politiques françaises qui paieraient le prix de la crise, si des intérêts jugés essentiels apparaissaient menacés ; car elles gardent, devant leurs électeurs, la responsabilité ultime de la « défense des intérêts nationaux ». Les citoyens sont pour l'Europe, mais pour autant qu'elle serve quand même leurs intérêts particuliers.

Dans le domaine des relations internationales, les mêmes tensions sont à l'oeuvre. D'un côté, le grand discours

unanimiste : l'Europe ne veut de mal à personne, elle n'entend pas fermer son marché, elle aime les pays méditerranéens, les pays d'Afrique, des Caraïbes, du Pacifique ; elle est toute prête à s'ouvrir aux exportations japonaises, pour autant que le Japon fasse quand même quelque effort pour ouvrir son propre marché : elle sera une partenaire loyale des Etats-Unis ; elle aidera ses frères d'Europe Centrale et Orientale, enfin libérés du joug du totalitarisme. En face, les problèmes concrets : devons-nous laisser entrer les voitures japonaises ? Le débat est difficile entre les Etats membres. Qui, de l'Europe ou des Etats-Unis, s'affirmera comme puissance dominante sur les marchés mondiaux des céréales ? Nul ne le sait mais il est exclu de « désarmer », et voici que les deux partenaires rivalisent de subventions à leurs agriculteurs. Il faut aider les pauvres de la planète, mais ne point trop leur donner d'argent, ni de facilités d'accès à certains de nos marchés dont les producteurs pourraient alors souffrir de ces nouvelles concurrences.

Drôle de drame, et des milliers d'heures passées, à coup de compromis apparemment boiteux et de déclarations interprétatives quelquefois biaisées, à parvenir cahin-caha à des synthèses parfois étranges, toujours complexes. Alors il est facile de distribuer les rôles. Aux chefs d'Etat, le grand dessein : l'Europe, nouvelle terre de paix, de prospérité, d'unité et de solidarité. A l'administration, les basses préoccupations budgétaires, financières, commerciales, sous pression constante des intérêts catégoriels ; aux journalistes, un spectre plus large couvrant les diverses thématiques suivant l'humeur du jour : « L'Europe au bord de l'éclatement », « 1993: le Grand Dessein », ou : « La France sera-t-elle perdante dans la réalisation du Grand Marché ? », au choix.

Tout cela pose un certain nombre de questions assez fondamentales, qui devront être examinées ici. On ne peut en effet se satisfaire d'une sorte de dialectique où coexisteraient continuellement deux discours, l'un général et incontesté sur l'Europe comme vertu nouvelle de l'action politique, l'autre particulier sur la nécessaire préservation des intérêts nationaux et catégoriels. Y a-t-il double langage, ou peut-il y avoir une synthèse entre ces deux discours ?

Plus fondamentalement encore, des voix s'élèvent pour dénoncer l'Europe libérale, technocratique, économiste, « matérialiste », opposée à une Europe des peuples, des cultures et des hommes, porteuse d'un sens actuellement oublié, et pour laquelle tout reste à faire ; comme si les hommes qui avaient

pensé l'Europe avaient ignoré cet aspect des choses, au bénéfice d'un dessein réduit à une idéologie de boutiquiers ; comme si le fameux regret de Jean Monnet — « si j'avais à recommencer, je commencerais par la culture » — était demeuré jusqu'ici lettre morte, faute d'intelligence. Cette question des « valeurs européennes » mérite également qu'on s'y arrête.

Enfin, il y a, dans la manière dont on présente actuellement l'ambition européenne, quelque chose de presque absolu, un lieu où s'affrontent depuis près de quarante ans, les appels au nationalisme et au réalisme d'une part, à la « supranationalité » et à l'instauration d'un ordre nouveau collectif d'autre part, comme si la résolution de cette antinomie pouvait apporter une solution radicale aux problèmes spécifiquement politiques qui se posent aux sociétés et au monde en général: celui de la guerre et de la paix, celui de la prospérité et de la pauvreté, celui plus profond encore, du sens de l'action et de l'espoir des hommes. Tout se passe comme si l'Europe était en elle-même un sens à l'action politique, voire le sens de cette action, tant et si bien qu'on se demande presque ce qui restera à faire une fois... que nous l'aurons faite ! Cette fonction « mythique » doit être également examinée à l'aune des problématiques générales qui doivent structurer la réflexion politique et sociale, sans négliger, notamment sur ce point, les perspectives philosophiques, voire religieuses, qui sont susceptibles de s'y appliquer.

I. — *L'Europe économique, ou de l'éminente dignité des boutiquiers*

Il y a quelque chose de choquant à entendre certains bons esprits débâter à perte de vue sur l'Europe des marchands, comme si la réalisation du « Marché Commun » n'était, au fond, qu'un processus subalterne par rapport à la plus haute responsabilité qui incombe aux porteurs de paroles et d'idées. Il faut être plus juste face aux efforts qui sont journellement déployés pour constituer cet aspect économique commun, et leur rendre la place qui leur est due dans l'ensemble du processus d'unification européenne, quelle que soit, dans un second temps, l'importance historique qu'on assigne à ce processus.

Pour ce faire, rien ne vaut un pèlerinage aux sources.

1) La logique des fondateurs

Il faut recommander à ceux qui veulent entreprendre ce pèlerinage la lecture des *Mémoires* de Jean Monnet, tant sont importantes les intuitions originelles de celui qui apparaît sans conteste comme le père fondateur de la Communauté Européenne.

a) La CECA

Les multiples facettes de l'action entreprise dès la fin de la guerre par cet « inspirateur » trouvent une illustration frappante dans la démarche qui a mené à la création de la Communauté Européenne du charbon et de l'acier (1).

Le problème était particulièrement complexe. La France, en plein effort de reconstruction, se trouvait dès 1950, malgré les crédits alloués par le plan Marshall, dans une grande difficulté face à l'Allemagne. Celle-ci poursuivait la restructuration de son économie à un rythme accéléré ; les perspectives de développement de son industrie sidérurgique, à un prix extrêmement compétitif, pouvaient faire craindre qu'elle y utilisât l'ensemble de ses ressources charbonnières, dont l'importation en France était pourtant la condition absolue de la survie de notre propre sidérurgie. Même en l'absence de cette dernière menace, la France s'estimait en tout cas incapable de relever le gant, face à la supériorité de l'industrie allemande.

Cette situation créait des risques politiques d'une extrême gravité. « Il suffit d'énoncer ces faits, écrit à l'époque Jean Monnet, alors commissaire au Plan, *pour n'avoir pas besoin d'en décrire en grands détails les conséquences : l'Allemagne en expansion ; dumping allemand à l'exportation ; demande de protection pour les industries françaises ; arrêt de la libération des échanges ; re-création des cartels d'avant guerre ; orientation peut-être de l'expansion allemande vers l'Est, prélude aux accords politiques ; la France retombée dans l'ornière d'une production limitée et protégée* ».

Le risque de guerre ne pouvait dès lors être écarté, l'histoire ayant amplement prouvé l'importance que revêtait pour la France et l'Allemagne le contrôle des zones productrices de charbon et d'acier, partagées entre ces deux pays par des frontières historiques.

(1) Jean Monnet, *Mémoires*, p. 346 et suivantes (Fayard).

C'est alors, du 16 avril au 9 mai 1950, qu'un petit nombre d'hommes élaborent ce qui sera la C.E.C.A. L'introduction du texte rédigé par Jean Monnet est exemplaire : « *L'Europe doit être organisée sur une base fédérale ; une union franco-allemande en est un élément essentiel, et le gouvernement français est décidé à l'entreprendre... Les obstacles accumulés empêchent la réalisation immédiate de cette association étroite que le gouvernement français s'assigne comme objectif. Mais dès maintenant, l'établissement de bases communes de développement économique doit être la première étape de l'union franco-allemande.* Le gouvernement français propose de placer l'ensemble de la production franco-allemande de charbon et d'acier sous une autorité internationale ouverte à la participation des autres pays d'Europe. *Celle-ci aurait pour tâche d'unifier les conditions de base de la production et de permettre ainsi l'extension graduelle aux autres domaines de la coopération effective à des fins pacifiques* » ; et ce passage souligné dans le texte : « Par la mise en commun de productions de base et l'institution d'une Haute Autorité nouvelle, dont les décisions lieront la France, l'Allemagne et les pays qui y adhéreront, cette proposition réalisera les premières assises concrètes d'une fédération européenne indispensable à la préservation de la paix ». Et Monnet de commenter dans ses *Mémoires* (p. 353) : « *L'ensemble [du projet économique] offrait une impression de forte organisation et de finalité libérale à la fois ; il n'y avait pas là de contradiction : progressivement, se dégageront les conditions assurant spontanément la répartition la plus rationnelle de la production au niveau de productivité le plus élevé* ».

Tout est dit dans ces textes sur la méthode et les objectifs qui ont ensuite présidé à la construction européenne. Soit des Etats souverains et rivaux ; il convient d'identifier les points sur lesquels porter la rivalité ; ensuite, de lier ces Etats par des dispositifs tels *qu'ils se contraignent par eux-mêmes à co-gérer leur conflit, par une mise en commun des ressources qui en sont l'enjeu, et par une délégation de leur souveraineté pour parvenir à un bien supérieur commun à leurs deux peuples ; enfin d'établir des processus transitoires vers une situation où l'on parvienne à atteindre un optimum économique, tel que la production commune se fasse par la meilleure allocation possible des ressources ; le tout pour créer les conditions nécessaires à la préservation de la paix*.

On est ici très loin de la simple coopération intergouvernementale où chaque Etat reste à tout moment libre de dire non, système sur lequel déjà reposait d'ailleurs à l'époque l'Organisation Européenne de Coopération Economique (OECE) qui n'en pouvait mais. On est d'emblée dans un régime de mariage en communauté de biens, de « fusion des souverainetés », les conditions de la paix étant acceptées pour le meilleur et pour le pire, dans l'espoir que la Communauté parviendra à réaliser des performances plus grandes que la simple somme des performances individuelles additionnées les unes aux autres.

Dans le texte final du préambule du Traité CECA, on voit apparaître d'emblée la logique essentielle de la construction européenne : il s'agit de créer d'abord des « solidarités de fait » par la « fusion des intérêts essentiels » des Etats membres, mais *l'objectif fondamental est politique : la prospérité et la paix dans un « destin désormais partagé »*. Et c'est bien à partir de cette motivation *politique* que furent balayées les hésitations des techniciens, par Robert Schuman d'abord, Konrad Adenauer ensuite.

b) *La Communauté Economique Européenne : « il faut continuer d'abord, commencer ensuite »*.

C'est exactement de la même manière, à la fois pragmatique et ambitieuse, que furent élaborés les textes du Traité de Rome et du Traité EURATOM. On y trouve les principaux thèmes qui avaient présidé à l'élaboration du traité CECA : la fixation *d'objectifs économiques communs* (et non de compromis moyens entre des exigences nationales demeurant intactes) ; la création d'institutions indépendantes pour y veiller (la Commission et la Cour de Justice) ; la proclamation d'un objectif final de liberté de circulation des biens, des services, des capitaux et finalement des hommes dans un espace à terme parfaitement unifié, de manière à ce qu'on ne puisse plus parler de productions françaises, allemandes ou néerlandaises mais de produits européens ; la détermination d'un objectif à terme d'union politique.

Quatre éléments du Traité de Rome méritent à cet égard d'être soulignés.

— Tout d'abord, sur le plan *institutionnel et politique*, il réalise un équilibre extrêmement remarquable entre l'expression des intérêts nationaux et l'affirmation de l'intérêt communautaire. Un intérêt prétendu « commun » qui nierait l'existence d'intérêts nationaux vitaux n'aurait aucune chance

de s'imposer, sinon par le conflit — ce qu'il faut précisément éviter ; il ne peut, d'un autre côté, se réduire à la juxtaposition des intérêts nationaux, souvent contradictoires. Il s'agit donc de trouver le moyen *d'intégrer* les intérêts nationaux dans une visée commune qui les dépasse tout en les sauvegardant, ou même en leur offrant des perspectives qu'il leur aurait été impossible d'atteindre par le simple jeu de l'affirmation nationale. C'est ainsi que fut inventée l'organisation des pouvoirs au sein de la Communauté : à la Commission, indépendante, le rôle de « gardienne du Traité », la détention du *monopole des propositions*, et un certain nombre de *pouvoirs propres*, destinés à faire respecter le droit commun, notamment quant au respect des règles de concurrence loyale entre Etats (réglementation sévère des aides d'Etat, des ententes, des abus de position dominante) ; au Conseil des ministres, le soin de rechercher, à partir des propositions de la Commission, l'équilibre entre les intérêts nationaux, dont la légitimité est ainsi reconnue, et l'objectif commun, dont la validité est examinée puis entérinée par les représentants des Etats membres ; au Parlement Européen, le rôle de garant de la légitimité des décisions prises par rapport aux populations et aux forces politiques des nations.

— En second lieu, il faut observer *l'originalité de la méthode suivie pour parvenir au rapprochement systématique des souverainetés*. Le Général de Gaulle soulignait, dans une célèbre conférence de presse, que l'on n'avait jamais vu, dans l'histoire, de fédération sans fédérateur, ajoutant que dès lors qu'il en manquait un, l'Europe n'aurait aucune politique et se mettrait à « *dépendre de quelqu'un du dehors qui, lui, en aurait une* ». Nous reviendrons sur cette question, effectivement centrale, de l'unité de décision dans la Communauté ; ce qu'il est possible de voir d'emblée, c'est que la démarche du Traité de Rome s'inscrit dans une « logique » pragmatique étrangère au raisonnement du Général (2).

(2) La réponse de Monnet à cette « philippique » fut très simple : elle tient en quelques lignes d'un communiqué publié par le Comité pour l'Avenir de l'Europe : « Les perspectives qui s'ouvrent aujourd'hui à l'Europe sont rendues possibles par le fait que les pays de l'Europe ont accepté de ne plus considérer leurs problèmes économiques comme des problèmes nationaux, mais comme des problèmes communs. Pour les résoudre, ils ont adopté une nouvelle méthode d'action communautaire. Après une période de tâtonnements, elle est devenue un dialogue permanent entre un organisme européen responsable de proposer des solutions aux problèmes communs et les gouvernements nationaux qui expriment des points de vue nationaux... Cette méthode est le véritable fédérateur de l'Europe » (Mémoires, p. 517).

Une fois l'objectif déterminé en commun, qu'importent les solutions imaginées pour y parvenir en commun, y compris les périodes transitoires négociées en vue de l'accord des parties dans un esprit de respect mutuel des intérêts les uns des autres. Il est remarquable que *jamais*, dans toute son action, Jean Monnet n'ait imaginé que l'union politique de l'Europe naîtrait naturellement, et comme mécaniquement, de ce tissu de solidarités concrètes qu'il s'efforçait à tout moment de promouvoir. Mais l'exercice commun des souverainetés sur des domaines précis, l'accroissement des échanges, l'information parfaite de chaque Etat sur la situation de tous les autres, l'effort permanent et institutionnalisé des Etats pour rechercher des solutions vraiment communes, lui paraissaient de nature à créer les conditions nécessaires à la prise de conscience d'une « communauté de destin », elle-même nécessaire à la réalisation d'une véritable union politique. La spécificité de la démarche s'observe en un trait : le Traité de Rome est « conclu (art. 240) pour une durée illimitée », ce qui souligne le caractère irrévocable de la décision d'unification qu'il concrétise.

— Il faut souligner, en troisième lieu, quelle est la *véritable place de l'économie* dans la logique des fondateurs de la Communauté. Le Traité parle effectivement de politique commerciale commune, d'agriculture, d'investissements, de services, de capitaux, de droit d'établissement, de libre circulation des travailleurs. Mais il faut voir pourquoi.

N'oublions pas qu'historiquement, la première tentative de Jean Monnet pour promouvoir une action commune entre deux nations s'est située dans un cadre politique et militaire : il s'agissait de la proposition faite aux gouvernements français et anglais, sous la pression de l'invasion hitlérienne, de fusionner leurs efforts sous un gouvernement, un commandement, un parlement communs (3). Il s'en fallut de très peu que la tentative réussît, mais la leçon qui en fut d'emblée tirée par tous ceux qui avaient été mis au courant de cette initiative fut celle de l'incontestable supériorité qu'aurait eue une véritable union des forces sur un système de simple concertation intergouvernementale.

Alors pourquoi cette vision « économiste » du Traité de Rome ? Simplement parce qu'elle correspondait à l'urgence du

moment. Les véritables risques politiques prenaient déjà, à l'époque, leurs racines dans l'acuité des problèmes économiques à résoudre : approvisionnement agricole et alimentaire, concurrence entre les sidérurgies française et allemande, irrationalité des modes de financement des économies, le tout assorti de la tentation permanente de repliement sur soi et de « résistance » belliqueuse aux hégémonies, qu'elles soient, en ce qui concerne la France, allemande ou américaine. L'une des grandes originalités du Traité de Rome se situe au point où il substitue une stratégie d'intégration des forces dans un but commun aux traditions de négociations intergouvernementales dont l'histoire récente avait pu montrer l'insuffisance, en particulier lorsqu'un des Etats en présence avait, du fait de sa puissance, la possibilité de faire prévaloir ses vues, sous la menace permanente d'un conflit.

Mais, très explicitement, le texte du Traité de Rome ne limite pas au domaine économique l'engagement pris par les Etats Membres de rechercher des solutions communes aux problèmes qui se posent entre eux. L'un des exemples qui peuvent en être pris d'emblée est celui de « l'association » avec les pays et territoires d'Outre-Mer, transformant en domaine communautaire ce qui avait été jusque là, à travers les systèmes de colonisation ou de protectorat, une « chasse gardée » des Etats souverains, à valeur hautement politique et symbolique.

C'est ainsi que la première phrase du préambule fait état de la détermination des Etats signataires à « *établir les fondements d'une union sans cesse plus étroite entre les peuples européens* » qui peut prendre les formes de politiques communes dans tout domaine, même non prévu par le Traité » (art. 235).

— *Enfin, s'est d'emblée posée la question du rapport avec les pays tiers*. S'agissait-il, par une simple application du principe selon lequel l'union fait la force, de parvenir à ce que les Etats européens s'unissent en s'érigeant en citadelle isolationniste, coupés du reste du monde et multipliant les obstacles à l'encontre de leurs partenaires ? Là encore, la pensée des fondateurs, mais également — ce qu'on oublie souvent — celle de leurs interlocuteurs de l'époque, se situe tout à l'opposé de cette thèse protectionniste.

Rappelons à cet égard la lettre remarquable écrite par le Président Kennedy à Jean Monnet le jour où l'on remit à ce dernier le « prix de la liberté » : « *Depuis la guerre, la reconstruction et l'unification de l'Europe n'ont cessé d'être les*

(3) « L'occasion manquée » de ce dimanche 16 juin 1940 est racontée dans ses *Mémoires*, p. 24 à 35.

objectifs de la politique des Etats-Unis, parce que nous avons reconnu avec vous que la force réside dans l'unité. Et nous avons aussi reconnu avec vous qu'une Europe forte n'est pas seulement bonne pour les Européens ; elle l'est aussi pour le monde. L'Amérique et l'Europe unie travaillant pleinement et efficacement dans une relation de partenaires égaux peuvent trouver des solutions aux problèmes urgents auxquels se confronte l'humanité dans cette période cruciale ».

Cette vision initiale est très juste, suivant laquelle, si des relations d'égalité et de partenariat étaient impossibles entre les Etats-Unis et les Etats divisés d'Europe, elles devenaient en revanche parfaitement possibles et probablement fructueuses entre une Europe unie et parlant d'une seule voix et une Amérique désormais heureuse de partager les responsabilités mondiales qu'elle devait assumer seule jusque-là.

Toute l'entreprise initiée par l'immense négociation commerciale ouverte en 1962 sous le nom de « Kennedy Round » se situe dans cet esprit ; il est significatif de remarquer à cet égard que le but proposé par Kennedy au Congrès lorsqu'il lui présenta le « Trade Expansion Act » en 1962 était clairement de mettre sur pied « *une association commerciale ouverte entre les Etats-Unis et la Communauté Européenne* », une large habilitation étant donnée au Président des Etats-Unis de négocier des désarmements douaniers équilibrés. Là encore, l'économie et le commerce tiennent une place de choix ; là encore, ils ne sont que le point d'ancrage de solidarités plus fortes, appelées à se développer sur d'autres plans, à la mesure de la marche de l'histoire et des succès obtenus et consolidés.

2) Les ambitions politiques de l'Europe économique

Le retour aux principes fondateurs des Communautés Européennes permet de cerner de plus près les finalités politiques et morales que lui ont assignées d'emblée ses pionniers, et que confirme le texte même de ses traités institutifs. Le « discours européen » se tient en effet systématiquement

à deux niveaux, l'un strictement économique, l'autre politique et moral (4).

a) *Prosperité, libéralisme, liberté*

On souligne à juste raison, pour s'en féliciter ou pour s'en désoler, le caractère « libéral » du Traité de Rome. C'est bien du libéralisme économique qu'on veut ainsi parler, c'est-à-dire de la doctrine suivant laquelle la prospérité est accrue par la multiplication des échanges internationaux, la suppression des barrières et entraves de toutes sortes, la promotion de l'initiative et de la liberté d'entreprendre, au détriment des planifications étatiques.

Ces remarques sont parfaitement fondées. Il est exact que la conviction économique des rédacteurs du Traité de Rome était bien qu'ils devaient « assurer par une action commune le progrès économique de leurs pays en éliminant les barrières qui divisent l'Europe » (considérant 2 du préambule du Traité) et « contribuer, grâce à une politique commerciale commune, à la suppression progressive des restrictions aux échanges internationaux » (considérant 6 du préambule).

Ce libéralisme ne va pas, cependant, sans un grand nombre de considérations qui en nuancent singulièrement la portée. Il ne s'agit pas de faire une confiance illimitée à la « main invisible » censée réguler à l'optimum le libre jeu des lois du marché, ni d'établir un système où la liberté serait la pure et simple instauration de la loi du plus fort, dénoncée par Marx par la célèbre formule du « renard libre dans le poulailler libre ». Les buts visés sont également « *la stabilité* dans l'expansion », « *l'équilibre* dans les échanges », « *la loyauté* dans la concurrence », « le développement *harmonieux* » des économies.

A cet égard les préoccupations d'« équilibre économique et social » sont présentes dans le Traité de Rome en ce qui concerne l'amélioration des conditions de vie et de travail, mais ont été encore renforcées dans l'Acte Unique qui consacre un titre spécial à la « cohésion économique et sociale », instituant par exemple des mécanismes destinés à « réduire les écarts de

(4) Dans sa fameuse conférence de presse du 15 mai 1962, le Général de Gaulle admettait d'ailleurs le problème : « On ne peut prendre aucune mesure économique importante sans commettre un acte politique : on fait de la politique quand on manie en commun les tarifs, quand on fait en sorte que les salaires et les charges soient les mêmes dans les six Etats 1...1.

développement entre les diverses régions et le retard des régions les moins favorisées ».

Sur une question de cette nature, la thèse libérale pure aurait consisté à admettre que les régions peu développées de la Communauté (Espagne, Portugal, Grèce, Irlande, Mezzogiorno) devaient, pour rejoindre les autres, faire valoir leurs avantages comparatifs (faibles coûts salariaux, haute rentabilité des investissements) pour profiter à plein de l'ouverture des marchés plus développés d'Europe septentrionale. Ce raisonnement est apparu *insuffisant* : les « zones défavorisées » ont en effet, à l'examen, des handicaps structurels (déficience dans la formation professionnelle, insuffisance des infrastructures qui sont de nature à les freiner dans leur développement et qu'il faut pallier par des *actions positives correctrices* de grande ampleur. Le coût de ces actions, décidées en février 1988 au Conseil Européen de Bruxelles et qui atteint, sur la période 1989-1990, 38,3 milliards d'écus (soit environ 268 milliards de francs) *pour ces seules zones*, est un indicateur puissant de l'importance que la Communauté attache à ce sujet (5). De la même manière la politique agricole admet que la liberté des échanges soit tempérée par des traitements particuliers réservés aux petits producteurs et aux zones défavorisées, et tolère des périodes de transition parfois longues pour promouvoir un passage harmonieux entre un système protégé et un système « ouvert ».

Le libéralisme requiert également une *organisation* du marché, qui est le rôle de la puissance publique et dont le Traité, puis les arrêts de la Cour de Justice, reconnaissent la nécessité. Ainsi, la liberté de prestation de services — qui vise à ce que n'importe quel prestataire de services puisse opérer dans tout Etat membre sans y être forcément établi — ne va pas jusqu'à permettre que les sociétés qui en bénéficient le fassent au détriment des règles qui garantissent la protection des consommateurs.

Bref, dans tous les domaines, cette préoccupation d'équilibre, de progressivité, d'appel à la solidarité communautaire,

(5) Une thèse entière serait nécessaire sur ce sujet. Rappelons simplement que beaucoup de fédérations connaissent ce type de transfert entre régions riches et pauvres, qu'il s'agisse par exemple de l'Allemagne (désignation de la TVA entre les Länder) ou du Canada (transferts directs du budget fédéral, affecté ou non à des projets de développement). Dans un état « unitaire », le transfert est fait par le biais du budget de l'Etat au titre, notamment, de l'aménagement du territoire.

d'harmonisation des règles minimales nécessaires à l'organisation du marché, se retrouve dans les préoccupations de la Commission et dans les décisions du Conseil.

La préoccupation économique est facile à percevoir : il s'agit, comme ont à le faire tous les gouvernements, de gérer l'équilibre toujours précaire entre les adaptations nécessaires des économies et les inconvénients qui en résultent, notamment sur le plan social en cas de reconversions nécessaires — les problèmes sidérurgiques des années 1980 ayant amplement montré que ces reconversions pouvaient être douloureuses.

La préoccupation politique est également évidente : un jeu « communautaire » où il y aurait des Etats gagnants sur tous les fronts et des Etats systématiquement perdants se terminerait par la stratégie de la table renversée ; il n'y aurait plus de jeu, ce qui n'est l'intérêt ni des uns ni des autres. Au demeurant, cette situation ne saurait être envisagée par la majorité des Etats membres, et des propositions qui y tendraient ne seraient jamais admises par le Conseil des ministres.

Il y a en outre incontestablement, dans tout ceci, une préoccupation morale qui tient au fait que les gouvernants s'assignent comme but à *la fois la* prospérité de leurs nations, le partage harmonieux de cette prospérité, et l'établissement de systèmes de correction des inconvénients qui peuvent résulter des réformes nécessaires. La liberté d'entreprendre a pour corollaire la liberté d'expression de ceux qui pourraient se considérer comme les « laissés pour compte » de la croissance ; les « petits » et les « pauvres », qu'il s'agisse des personnes ou des Etats, doivent être considérés et aidés, sous peine de dislocation du tissu social. Derrière tout cela, il est clair que les grands principes démocratiques, voire proprement humanitaires, tiennent une place aussi centrale que celle des principes économiques, donnant à l'ensemble qui se dessine progressivement un caractère à la fois cohérent, humain, et fragile, par la difficulté même de tenir en permanence un tel équilibre.

b) *Une puissance régionale au centre des conflits mondiaux.*

Le même équilibre se cherche dans l'application de la dialectique selon laquelle l'Europe tend à se constituer comme puissance, sans constituer pour autant une menace pour l'ordre mondial.

La recherche d'une puissance surmultipliée par rapport à la simple somme des poids individuels des Etats membres est incontestablement l'une des raisons de l'adhésion des gouverne-

ments à la construction européenne. Il s'agit bien là d'un objectif politique au sens le plus immédiat de ce terme, l'acquisition de la force étant, dans l'univers des relations internationales, un élément essentiel de l'ambition de tout gouvernement normalement constitué.

A titre d'exemple, il est très clair que l'un des objectifs que se fixe le projet d'union économique et monétaire en cours de négociation est bien de constituer « un pôle monétaire » puissant, stable et attractif, qui donnerait à l'Europe le moyen de se faire entendre des deux autres pôles monétaires mondiaux que sont le dollar et le yen.

Il y eut un temps du dollar-roi, durant lequel les Etats-Unis pouvaient se permettre de jouer unilatéralement avec leur monnaie, de s'endetter en dollars de manière quasi-illimitée, tout simplement parce que le monde entier était acheteur de dollars, monnaie de règlement universellement reconnue. La montée en puissance du Japon a fait apparaître un concurrent, de plus en plus recherché, au dollar des Etats-Unis : opérateurs et banques centrales ont progressivement demandé de plus en plus de yens, à titre de monnaie de réserve et même de monnaie de règlement. Le mark a parallèlement acquis sa place sur les marchés mondiaux et dans les réserves des banques centrales. Il est évident que si l'on parvient à instituer un instrument monétaire représentatif de la zone la plus prospère du monde, la position de négociation de la Communauté s'en trouvera infiniment accrue ; notamment, ses deux grands concurrents devront envisager comme une hypothèse plausible un arbitrage des marchés en faveur de la monnaie européenne, et au détriment de la leur — ce qui les contraindrait aux réformes économiques qu'ils négocient actuellement de manière quasi exclusivement bilatérale.

Cette recherche de la « puissance » est une donnée essentielle de l'aventure européenne. La politique monétaire répond au désir de ne plus subir l'hégémonie des grandes monnaies mondiales ; la politique agricole a été construite, entre autres objectifs, pour « garantir la sécurité des approvisionnements », ce qui marque bien une volonté d'indépendance ; mais, de surcroît, le soutien financier qui lui a été d'emblée assuré et qui a permis des gains de productivité considérables et une énorme augmentation de la production fait actuellement de l'Europe un des plus gros exportateurs mondiaux et un interlocuteur obligé des Etats-Unis. L'établissement de programmes communs de recherche scientifique fondamentale, pouvant avoir des débou-

chés dans le domaine industriel, la proposition actuellement en discussion d'établir un soutien à la production communautaire d'oeuvres audiovisuelles, ne sont que quelques exemples de cette recherche d'une nouvelle affirmation de soi, désormais commune, et largement admise comme plus féconde que les revendications strictement nationales (6).

La question qui se pose est dès lors simple : s'agit-il de la simple revendication d'un régionalisme qui ferait fonction d'alliance protectrice, voire agressive, vis-à-vis de nos partenaires mondiaux, ou d'autre chose ? La question n'est pas tranchée et ne peut d'ailleurs l'être, dès lors que le « modus vivendi » auquel se sont engagés les Etats membres entre eux sous la surveillance des institutions qu'ils ont mises en place ne s'applique nullement aux relations de l'Europe avec le reste du monde, domaine où les traités existent certes, mais avec des contraintes beaucoup moins fortes. La tentative intra-européenne de substituer aux relations inter-étatiques un ordre de droit ne s'applique pas aux relations internationales extra-européennes, qui restent, quoi qu'on dise, très largement sensibles aux rapports de force.

On peut, certes, rêver d'un « Etat mondial de droit » ; il existe, naturellement, des traités internationaux mondiaux. Mais, à la différence des traités communautaires, les Etats qui en font partie restent libres d'en sortir ; les contraintes qui s'imposent à eux sont faibles, et ne sont parfois appliquées — c'est le cas, par exemple, de l'accord mondial sur la liberté du commerce et des tarifs douaniers (GATT) — qu'avec l'accord des pays ou ensembles économiques qui en seraient les sujets.

(6) Dans *Paix et Guerre entre les Nations*, Raymond Aron soutient une thèse subtile qui justifie cet effort de reconquête d'une puissance passée. En remarquant que les Etats européens, trop riches pour être négligés par les blocs hégémoniques, mais trop faibles néanmoins pour pouvoir leur résister, sont les premiers sujets de leurs tentatives de domination. L'analyse est stratégique et militaire chez Aron : « *Les Etats lilliputiens ne sont pas sujets de la "grande politique"*; les Etats européens, en revanche, ne peuvent cesser d'être sujets, parce qu'ils sont riches et virtuellement forts. Ils ne se décident pas à la résignation et au refuge dans la neutralité ; ils hésitent à créer un ensemble supranational qui, seul, atteindrait à la pleine autonomie. Oscillant entre la nostalgie de la grandeur, la tentation du non-engagement et la volonté d'une intégration supranationale, les ex-Grands d'Europe manquent de ressources nécessaires aux protagonistes de premier rang, mais conservent trop de ressources pour trouver la sécurité dans le renoncement. Probablement, la course aux armements exercera-t-elle une influence décisive sur le statut final de ces Etats, trop petits pour ce qu'ils ont de grand, trop grands pour ce qu'ils ont de petit N. Il suffit pour l'appliquer à l'économie ou au politique, de remplacer « course aux armements » par « guerre économique mondiale »...

On est ici très loin de l'ambition communautaire, telle qu'on vient d'en décrire l'esprit.

Alors ne s'agit-il donc que de la construction d'un régionalisme, économiquement puissant, mais qui n'aurait pour finalité que l'accroissement de son pouvoir sur les autres parties du monde ? L'Europe proclame, face à cette critique, les bonnes intentions de ses fondateurs et de sa pratique ; elle souligne qu'elle est l'ensemble économique le plus ouvert du monde (7), que même dans le domaine agricole — où elle est souvent taxée de protectionnisme — elle est le premier importateur du monde de produits agricoles (22 % des importations mondiales contre 10 % pour les USA, le Japon et l'URSS).

Il n'en demeure pas moins qu'un marché unique européen serait *de très loin* le premier marché intégré du monde, avec 324 millions d'habitants, un produit intérieur brut à peu près égal à celui des Etats-Unis, des banques et des marchés financiers qui se situent parmi les plus importants du monde, des entreprises industrielles engagées, notamment depuis cinq ans, dans un très puissant effort d'investissement, soutenu par une croissance ferme et régulière. Et c'est évidemment de l'avènement de ce nouveau géant que nos partenaires traditionnels se montrent méfiants, tant il serait curieux que, pour une fois, la force fût juste...

II. — Développements et limites du discours européen

En passant par l'esprit des fondateurs et par l'examen des finalités de l'effort européen, nous avons pu apercevoir la logique de la démarche d'unification de l'Europe des Douze. Il reste à voir si elle est en elle-même praticable, si elle a des chances de réussir, et si cette réussite peut être une contribution à un ordre plus juste dans le monde ; ces questions impliquent

(7) « Les importations de la CEE représentent 9,6 % de son PIB contre 9,5 % pour les Etats-Unis et 5,7 % pour le Japon, chiffres qui réfutent à l'évidence l'accusation d'« Europe forteresse » (Michel Develle, « 1992: l'odyssée de l'Europe », *Futuribles*, mars 1990). L'article est une excellente mise au point sur ce que peut représenter une puissance européenne intégrée.

que l'on sorte de l'ordre logique et idéal pour évaluer de manière réaliste les atouts et les handicaps du projet.

1) Le risque du nationalisme et l'atout des nationalités

Nous avons vu précédemment que les traités européens, dans leur phase originelle, pouvaient être considérés — notamment au travers des efforts de dépassement du conflit franco-allemand — comme des substituts intelligents à des traités de paix. Mais nous avons également souligné qu'en proclamant à terme la nécessité d'une union politique et non d'une simple coopération, ils allaient plus loin que cela dans un projet fédérateur d'un type nouveau.

L'une des principales limites du discours européen se situe bien là ; quel sens donner au terme « politique » dans tout cela, alors que ce que nous estimons être le domaine du politique est encore (ou même par essence) extrêmement lié aux nationalités ?

a) *L'équilibre nécessaire est déjà difficile à gérer dans le simple domaine de l'économie*

Les problèmes qui se sont posés d'emblée dans la réalisation de l'Europe économique des années 1960 se posent tous les jours de manière accrue à mesure que se précise l'objectif de création d'un marché sans frontières. On s'est vite rendu compte que s'il avait été relativement facile pour les gouvernements de supprimer les droits de douane entre les Etats membres — ce qui fut fait plus vite que ne l'avaient même prévu les négociateurs du Traité de Rome — c'était aussi parce que subsistaient de nombreux cloisonnements entre les économies des Etats membres, sous la protection desquels les intérêts nationaux pouvaient continuer de s'affirmer contre leurs partenaires : l'exemple type en est la normalisation technique, qui permet quelquefois de répondre à un problème objectif (santé, sécurité, protection des consommateurs), mais souvent d'inciter les consommateurs à acheter les produits nationaux en interdisant la commercialisation des produits importés non conformes aux normes nationales. Un effort considérable a donc été entrepris, à la suite de l'Acte Unique, pour promouvoir ce qu'on nomme la « reconnaissance mutuelle des normes » (qui permet la libre circulation des

produits dans le cas où les normes ne sont pas considérées comme essentielles) mais encore faut-il savoir ce qu'on reconnaît comme essentiel: et là, les affrontements se multiplient : entre les « ultras » de l'environnement et ceux qui en admettent une protection plus légère ; entre ceux qui croient aux « appellations d'origine » et ceux qui n'y croient pas ; entre ceux qui désirent un marché financier « organisé » dans des bourses contrôlées et ceux qui préféreraient laisser jouer les « lois du marché »...

Détaillons cette contradiction en prenant l'exemple du domaine des marchés publics. L'on sait, *globalement*, que la réservation aux nationaux des marchés publics coûte cher aux Etats et aux collectivités locales : mais l'ouverture de ces marchés à la concurrence communautaire ne fait plaisir ni aux entreprises nationales ou locales — qui perdent une rente et brandissent la menace d'un chômage accru — ni aux Etats et collectivités locales qui, gagnant un avantage financier, perdent un pouvoir de pression sur les entreprises qui dépendaient jusque là de leurs décisions pour obtenir les marchés. L'Europe a pourtant progressé, en ouvrant, certes très progressivement et sélectivement, les marchés nationaux, mais en gardant la certitude que ces cloisonnements ne pouvaient demeurer à terme sans présenter un risque majeur de concurrence déloyale. Elle y est parvenue.

On pourrait citer des exemples sans fin de négociations où l'on trouve un mélange de considérations techniques parfois importantes et qui méritent débat, et de tentatives pour sauvegarder ce qu'on peut des intérêts strictement nationaux ; et cela dans le domaine de l'économie, qui est pourtant celui où on peut le plus facilement démontrer l'importance globale du libre jeu de la concurrence (pour autant qu'elle soit loyale) et le risque majeur que présente le protectionnisme pour le développement à long terme de l'activité industrielle et commerciale.

Pourquoi cela ? Parce que, *même dans ce domaine*, le raisonnement théorique doit accepter des aménagements dictés par le politique, et que l'application stricte à tel ou tel secteur de la loi d'airain de la concurrence intra-communautaire n'est parfois pas possible, tout au moins d'emblée.

Dans ce domaine, on peut sortir de l'apparente contradiction en adoptant des mécanismes compensateurs ou des périodes transitoires plus ou moins longues, pour permettre aux

gouvernements de disposer du temps nécessaire pour gérer les restructurations des secteurs concernés et leur adaptation à la concurrence intra-communautaire, sans rien céder sur l'essentiel. Mais la question est beaucoup plus difficile quand on déborde du domaine économique.

b) *Le domaine social et la cohésion nationale*

Si on ne s'en tient pas à une vision de l'Europe comme d'une union douanière parfaite, on affronte des problèmes beaucoup plus ardues qui tiennent à la cohésion même des actuels Etats souverains.

Admettons une concurrence parfaite entre les Etats de la Communauté. Que se passera-t-il sur le plan social ? La théorie libérale voudrait que les activités se « délocalisent » dans les lieux où leur production est la plus rentable, ce qui signifie que les industries les plus consommatrices de main-d'oeuvre iraient s'installer là où le coût global de la main-d'oeuvre (charges sociales comprises) est le plus faible, si elles y trouvent néanmoins les infrastructures nécessaires au développement de leurs activités. Les Etats les plus privilégiés auraient dès lors le choix entre plusieurs stratégies : remplacer les activités de main-d'oeuvre par des activités à haute valeur ajoutée (recherche, industries de pointe, services) qui nécessitent une main-d'oeuvre très bien formée et un environnement très élaboré sur le plan scientifique et culturel: stratégie assez longue à mettre en oeuvre, et qui n'éviterait pas l'apparition d'un certain chômage ; admettre le chômage en laissant faire l'initiative privée ; tenter de réduire la charge, pour les entreprises, des salaires et des cotisations sociales. On voit bien que dans tous les cas, il y a un risque qui pèse sur la cohésion sociale, de tous côtés : du côté des Etats développés, qui supportent mal la concurrence des bas salaires ; du côté des Etats les moins favorisés, dont les populations ont tendance à se demander ce qu'attendent leurs gouvernements pour aligner leur sort sur celui des autres Européens, et tandis que les gouvernements espagnol et portugais affrontent ce second problème, les syndicats d'Europe du Nord dénoncent le risque de « dumping social » que fait peser le Grand Marché sur les intérêts des travailleurs.

On ne se sort pas d'une telle question avec de grandes idées généreuses ou morales. Elle met en cause directement les autonomies politiques nationales. La Commission fait son métier en décloisonnant le marché commun ; il appartient aux gouvernants de gérer les transitions dans l'ordre politique, c'est-

à-dire en tenant compte des aspirations sociales et des données culturelles de leurs populations. La solution à la question posée ne pourra pas être la même dans une Angleterre habituée depuis des siècles aux risques du commerce international et à une très grande mobilité de la main-d'oeuvre, et dans une France qui a une longue tradition de protectionnisme et où la protection sociale est une sorte de dogme, garant de la cohésion sociale du pays. Il y a plusieurs « cultures » en Europe, qui ont des incidences très profondes sur le comportement des populations ; le pari qui consiste à les intégrer est très difficile à tenir, même si de son succès dépend l'obtention ou non d'une énorme puissance (8).

c) L'union politique

Si nous voyons déjà la différence entre les « cultures » nationales apparaître aux confins de l'économie et du social, son importance devient prééminente lorsqu'on entre dans le domaine de l'union politique, visée par le Traité de Rome et l'Acte Unique Européen. C'est sur ce point que les malentendus peuvent être les plus grands, et que la construction européenne peut achopper sur des revendications nationalistes mal placées comme sur des idéologies fédéralistes qui nient les réalités.

Durant des siècles, le politique s'est efforcé de constituer des Etats sur base nationale, c'est-à-dire d'intégrer dans un projet commun global des populations souvent hétérogènes dont l'unité devait désormais reposer sur une langue, des institutions, des systèmes économiques, des procédés de défense nationaux. Cela ne s'est pas fait sans mal. « L'identité nationale » française a été forgée au prix de quelques guerres intérieures, et d'une révolution suivie d'un Empire (9). L'Allemagne et l'Italie ont

(8) Il est donc de la responsabilité des Etats de conduire les changements qu'impose à leurs populations l'accélération des échanges. A cet égard, comme le souligne Emmanuel Todd dans son dernier livre *L'invention de l'Europe*, l'Education qui demeure de la compétence des Etats, constitue l'investissement le plus indispensable, car c'est d'elle que dépend l'adaptation des populations sur le long terme.

(9) Il est d'ailleurs notable que l'un des premiers actes de la Révolution fut de supprimer, par le Décret de l'Assemblée nationale du 31 octobre 1790, l'ensemble des droits et taxes intérieurs qui demeuraient entre les provinces françaises. Les rédacteurs du Traité de Rome ne renieraient pas le préambule de ce décret : *K Considérant que le commerce est le moyen de donner à l'agriculture et à l'industrie manufacturière tous les développements et toute l'énergie dont elles sont susceptibles, et qu'il ne peut produire cet important effet qu'autant qu'il jouit d'une sage liberté ; considérant qu'il est maintenant gêné par des entraves sans nombre ; que les droits de traiter existant*

également dû acheter assez cher leur unité et leur indépendance ; l'Amérique elle-même est passée par une guerre de sécession. On voit bien que toute intégration d'ensembles historiquement et culturellement divers dans une union plus vaste rencontre d'ordinaire de grandes difficultés, qui se règlent souvent par la violence. Il serait extrêmement naïf de croire qu'il en puisse être différemment en Europe, et qu'un « Etat européen » puisse naître pacifiquement, doté de tous les attributs de la souveraineté, bénéficiaire de l'investissement affectif actuellement réservé « aux patries », par la volonté pacifique des Etats qui s'y seraient ainsi groupés. Cette hypothèse est d'autant plus invraisemblable que l'on assiste un peu partout — et notamment en Europe de l'Est — à un réveil patent des nationalismes qu'on avait cru définitivement muselés, et que certains Etats centraux, même Européens, ont parfois bien du mal à gérer leurs régionalismes, comme on peut le voir en Belgique ou en Espagne.

Il ne faut pas nier tout cela, et les gouvernements ne sont pas disposés à le faire. Il faut l'intégrer, et c'est justement ce qui est difficile. En réalité, lorsqu'on parle d'« union politique » de l'Europe, on vise trois éléments précis : le domaine économique, la défense et les relations extérieures, et la mise en place d'institutions renforcées aptes à assumer des responsabilités politiques dans le champ de compétence qui sera reconnu comme celui de la Communauté, laissant ainsi aux gouvernements nationaux leur entière liberté sur tous les autres points, selon le principe dit de « subsidiarité ».

Ce qu'il faut bien voir, c'est que ces questions ne sont ni nouvelles ni scandaleuses. Elles se posent déjà dans le fonctionnement actuel de la Communauté, dans les domaines qui sont de sa compétence. On est parfaitement fondé à

sous diverses dénominations, et établis sur les limites qui séparaient les anciennes provinces du Royaume, sans aucune proportion avec leurs facultés, sans égard à leurs besoins, fatiguent, par les modes de leur perception, autant que par leur rigueur même, non seulement les spéculations commerciales, mais encore la liberté individuelle ; qu'ils rendent différentes parties de l'Etat étrangères les unes aux autres, qu'ils resserrent la consommation et nuisent par là à la reproduction et à l'accroissement des richesses nationales... » Qui peut ici nier que l'économie soit politique ?

s'interroger en effet, dès maintenant, sur la localisation réelle du pouvoir politique au sein de l'Europe des Douze. Qui prend les décisions ? Le Conseil des ministres ? Certes, mais à la majorité qualifiée la plupart du temps, ce qui est déjà un transfert de souveraineté opéré au « détriment » des pays qui, au cas par cas, se trouvent minorisés ; encore le Conseil ne peut-il décider que sur la base d'une *proposition* de la Commission, qui peut la faire ou non, la retirer si le Conseil la distord excessivement à ses yeux, et, en fait, joue ainsi de son pouvoir pour « forger » des majorités qualifiées ou ne proposer que des projets acceptables selon cette procédure. C'est donc la Commission qui aurait le pouvoir ? Peut-être, mais elle n'est guère responsable des décisions qu'elle prend, puisque ce sont les ministres qui le restent devant leurs opinions publiques et que la décision finale leur appartient formellement. Il y a là un jeu subtil, mais déroutant, et qui doit faire l'objet désormais d'une réflexion de fond.

Cette réflexion n'ira pas sans de grandes difficultés.

d) Une équation impossible ?

Tant qu'on se posera la question en termes de conflit de souverainetés, sans voir ce que cela représente, il ne pourra pas y avoir de progrès dans la démarche européenne. Il faut, pour progresser, revenir aux données essentielles.

Tout d'abord, l'Union : il ne s'agit pas de renier les cultures nationales, mais de tendre leur effort, *dans certains domaines*, vers un but commun où chacune d'entre elles *acquerrait* plus de force que si elle était laissée à elle-même. Le degré d'intégration actuellement atteint dans le domaine économique, mais qui doit se développer dans nombre d'autres domaines qui touchent de plus en plus près à des sujets sensibles pour l'opinion, suppose qu'on réfléchisse aux sujets qui sont réellement d'intérêt commun. L'économie, certainement ; les relations extérieures dans leur aspect économique, à coup sûr ; la politique étrangère ? Il faudra que les Etats, avant de mettre en commun cet objectif, soient sûrs que l'Europe unie aura plus de poids que l'un ou l'autre des Etats qui la composent, ce qui n'est pas évident si les ministres, pour parvenir à un accord, se contentent de déclarations mièvres et balancées sans véritable

impact sur les grands problèmes mondiaux. La même remarque est à faire pour la défense, prérogative souveraine s'il en est une (10).

Le progrès le plus sensible devra être fait d'emblée sur *la localisation du pouvoir* dans la Communauté. Dans un grand ensemble, il faut savoir qui fait quoi ; il faut aussi que le détenteur du pouvoir de droit l'exerce en fait : il est évident que la Communauté ne pourrait être que faible et méprisée si son « pouvoir central », divisé en lui-même et incapable d'initiative, ne pouvait que se taire face aux autorités centrales, parfaitement légitimes et fortes pour leur part, des Etats unitaires que sont ses partenaires, et notamment de l'Amérique et du Japon.

Il faut aussi que ce pouvoir soit « démocratique ». Qu'est-ce à dire ? On ne sait plus exactement, dans l'état actuel des choses, qui porte devant les peuples la responsabilité des décisions. Alors, comment faire pour y remédier ? Doit-on élire au suffrage universel un gouvernement central ? Un Président ? Français et Espagnols accepteraient-ils d'être gouvernés même dans certains domaines, par un Anglais ou un Allemand ? Ou faut-il renforcer, au sein du Conseil des ministres, les pouvoirs des représentants des Etats membres ? Peut-être serait-ce plus acceptable politiquement pour chaque pays, mais cela ne risque-t-il pas de rendre la décision impossible lorsqu'elle est difficile, même dans le domaine économique, *a fortiori* dans le domaine des relations internationales ou de la défense ? Et quel serait le « contre-pouvoir » de nature parlementaire devant lequel un exécutif de cette nature devrait s'expliquer au risque de devoir se démettre ? S'agit-il de représentants des parlements nationaux ? Ou d'un Parlement Européen dont la légitimité

(10) Rien n'est plus difficile à mettre au point que la « liste » des domaines qui seraient a réservés » au pouvoir fédéral. Les Etats et les opinions doivent, en tout état de cause, être persuadés de la capacité de l'Union à exercer à leur place et mieux qu'eux-mêmes leur souveraineté dans les domaines énumérés. Il est vain d'imaginer une délégation générale de souveraineté ; même chez les tenants d'un fédéralisme européen très large, les Etats demeureront autonomes dans leurs législations pénales ; ils auraient le mor-pole de la force publique intérieure ; ils conserveraient leur langue — élément qui crée périodiquement des drames au Québec lorsqu'on tente de biaiser avec cette revendication de souveraineté étatique qu'il considère comme essentielle à sa cohésion politique. La Fédération n'est donc pas une patrie ; elle n'est pas « personnalisable », sauf dans l'ordre des relations internationales où elle s'exprime d'une seule voix. Elle est une construction rationnelle utilitaire. Cf. les analyses de Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les Nations*, ch. 24, p. 724 et suivantes. Si les pouvoirs fédéraux usurpent leurs droits, le risque tient en l'éclatement de la fédération. Le Traité de Rome ne prévoit pas la « sécession » d'un Etat membre : ce n'est pas une raison suffisante pour en provoquer l'éventualité.

devrait alors être renforcée, de manière à ce qu'il soit plus directement responsable devant les électeurs ? Ou même des deux ? Il faut enfin définir précisément les compétences communes en les distinguant des compétences nationales. Ni une confédération, ni une fédération, ni même un Etat « unitaire » ne peuvent fonctionner en écrasant les responsabilités locales, qui ont également leur légitimité essentielle. Cette réflexion sur la « subsidiarité » est ainsi placée au centre de la réflexion qui se noue actuellement autour de l'union politique de l'Europe. Autant de questions qu'on se pose actuellement, tant est délicat l'équilibre à tenir entre les nationalités, dont la valeur et la richesse sont proclamées, et l'existence d'un pouvoir central de nature quasi-fédérale dont la légitimité démocratique est à inventer sans cesse pour qu'il affirme dans l'ordre du politique, avec les risques que cela comporte, l'autorité qu'on le voit exercer actuellement de manière diffuse mais non moins réelle, sans pour autant lui rogner les ailes — ce qui condamnerait l'union à l'inefficacité et aboutirait au résultat inverse de celui qui est recherché.

Tout faux pas dans cette élaboration pourrait avoir des effets négatifs importants. Dès lors qu'on ne parviendrait pas, en effet, à instituer un équilibre clair entre intérêts nationaux et intérêt commun, sous la garde d'une institution parfaitement légitime, puissante, et démocratiquement contrôlée, le risque grandirait de voir l'effort des quarante dernières années réduit à celui de la mise en place d'une zone de libre échange « gouvernée », si l'on peut dire, par la loi du marché, et qui ne serait que l'ensemble le plus ouvert du monde sans avoir pour autant quelque possibilité que ce soit d'agir ou de réagir ; ce qui ne pourrait entraîner qu'une résurgence des nationalismes.

2) Les « valeurs » européennes

Et ce qui serait une grande erreur, en raison des traditions économiques et politiques dont l'Europe, quoi qu'on pense, demeure porteuse, non seulement pour elle-même mais pour le monde. Si les deux dernières guerres sont nées en Europe et sont devenues mondiales, si la technologie et la science modernes, nées en Europe, sont également devenues des enjeux mondiaux de pouvoir, si le modèle de démocratie parlementaire, né en Europe, est devenu un modèle mondialement reconnu, ce n'est peut-être pas un hasard. On peut certes

penser, à chaque fois, qu'il s'agit d'un chant du cygne ; que le centre du pouvoir est quelque part au milieu du Pacifique, entre les États-Unis et le Japon ; que l'Europe a donné à l'histoire ce qu'elle pouvait, à charge pour d'autres de le faire fructifier. On peut également penser et vouloir un équilibre où l'Europe tiendrait sa place, sans prétendre à l'hégémonie, mais précisément en appliquant aux affaires du monde l'équilibre qu'elle cherche à faire prévaloir dans la gestion de ses propres affaires.

a) « Assumer des responsabilités mondiales »

Si l'on admet que l'Europe, par la simple intégration des économies qui composent actuellement la Communauté à Douze, sera le marché le plus vaste du monde, sa seule existence pèsera de manière décisive sur les équilibres économiques mondiaux ; encore plus le feront les décisions qu'elle sera amenée à prendre dans tous les domaines qui seront de sa compétence si elle devient une union politique.

Que signifie dès lors l'expression : « assumer ses responsabilités » ? Cette expression n'a de sens que si l'on part de l'idée suivant laquelle une attitude, dite « responsable », irait dans le sens d'un équilibre jugé « bon », alors que l'attitude inverse le mettrait en cause en produisant des effets « pervers ». A ce niveau, il faut bien que s'exprime, au moins implicitement, une hiérarchie de valeurs dont le dialogue et parfois l'opposition violente forment la trame de l'histoire humaine et la substance de la décision politique.

Sur quelles bases l'Europe agira-t-elle ? L'analyse qui précède montre que les préoccupations internes des gouvernements européens reposent sur des présupposés qui se retrouveront, à un moment ou à un autre, dans leur vision des affaires du monde. Le même « développement harmonieux » que les Européens veulent promouvoir entre leurs régions ne peut qu'être leur conception du développement mondial, même s'il doit en coûter aux contribuables en aide au Tiers Monde ; les valeurs dites « démocratiques » que sont le respect des droits de l'homme, le multipartisme, les garanties juridictionnelles face au pouvoir exécutif, doivent être appliquées aux relations internationales, quitte à limiter les « affaires » que l'on peut faire avec quelques dictatures pour leur demander fermement d'évoluer vers des systèmes plus convenables. Cela vaut en principe, naturellement, car dans ce domaine l'enfer est pavé de bonnes intentions et l'on a vu en Asie du Sud-Est comment, à

des dictatures incontestablement mauvaises, pouvaient succéder des régimes encore pires, au nom de l'idéologie et avec l'appui — tout au moins au départ — des démocraties occidentales. De même, les valeurs économiques de libre entreprise et d'économie du marché, assorties de mécanismes sociaux compensateurs, constituent-elles un modèle aisément présentable : ce qui implique bien entendu que l'Europe ne ferme pas ses frontières à ses partenaires étrangers dès lors qu'en appliquant ces principes avec loyauté, ceux-ci menaceraient la prospérité de tels ou tels producteurs européens dont les performances économiques médiocres ne supporteraient pas le choc de la concurrence.

Rien de tout cela n'est évident ; l'on voit à quel point les décisions à prendre sont lourdes de conséquences, et comment l'application de tels principes doit être accompagnée de discernement de la part de ceux qui les décideront, puis en seront responsables devant les opinions publiques. Mais tel est l'enjeu de la volonté, maintes fois réaffirmée par l'Europe, de se constituer de nouveau en puissance mondiale de premier rang : il lui faut réussir, ce qui est apparemment contradictoire, l'union de la force et de la démocratie, la synthèse entre la prospérité et la justice sociale, l'équilibre entre l'acquisition d'une position prédominante dans le monde et le refus de s'en servir pour l'écrasement ou l'affaiblissement des plus pauvres, tout en étant assez ferme pour être respectée. Ce panorama — qui pourrait être la description d'un traité sur le « bon gouvernement », et être taxé en conséquence d'idéalisme — est le seul à pouvoir répondre non seulement aux intuitions originelles des fondateurs de l'Europe, mais encore aux aspirations des opinions publiques, qui exigent le respect de tels équilibres ; c'est du reste de ces équilibres, précisément, que nous parlent désormais les populations d'Europe Centrale et Orientale.

Il ne faut pas que, ce faisant, le « modèle européen » acquière une si forte conscience de son importance qu'il finisse par perdre sa dimension régionale. Les pays de l'Est nous posent directement la question : le moment venu, pourrions-nous être intégrés dans la Communauté ? La Turquie, Malte, l'Autriche, même le Maroc, ont également formulé des demandes d'adhésion. D'autres viendront.

Pour le moment, la Communauté des Douze leur répond qu'elle n'a pas encore terminé ses efforts d'intégration interne et que l'on verra plus tard. Mais déjà les demandes se font plus

précises : s'il n'est pas possible d'adhérer, disent les pays de l'Association Européenne de Libre Echange, ne pouvons-nous pas inventer entre nous des règles de bonne conduite qui nous permettent, sans être « autour de la table », d'être étroitement associés aux décisions que vous prenez ? Et peut-être même d'avoir notre mot à y dire ?

La question est centrale. Il n'y a d'autorité politique qu'à l'intérieur de frontières données. Quelles sont les frontières de l'Europe ? Un élargissement extrême de leur extension permettrait-il encore la formulation de politiques communes cohérentes, ou n'aurait-il pour effet que de limiter une fois pour toutes l'aventure européenne à la réalisation d'une zone de libre échange sans autres projets ?

Il n'y a pas de réponse claire à cette interrogation, qui ne pourra probablement être tranchée qu'au cas par cas, dans des difficultés psychologiques et diplomatiques extrêmes. L'Europe a intégré la Grande-Bretagne et le Danemark, puis la Grèce, puis encore l'Espagne et le Portugal. Elle ne s'en porte pas plus mal. Sa responsabilité mondiale consiste-t-elle à devenir une confédération de plus en plus large, jusqu'à rejoindre son extension géographique maximale, URSS compris ? Mais un tel ensemble restera-t-il cohérent ? D'un autre côté, de quelle « proximité » particulière la Grèce peut-elle se prévaloir par rapport à la Yougoslavie, à la Hongrie, ou à l'Autriche, dès lors que ces pays auraient décidé de souscrire entièrement aux objectifs du Traité de Rome et à l'acquis communautaire existant ?

Pour l'instant, les réponses à ces interrogations sont pragmatiques : on passe avec ces pays des accords de libre commerce, voire d'association ou de coopération. Il viendra un moment où la question sera posée de savoir si, de l'avis des membres actuels de la Communauté, les Etats qui demandent leur adhésion sont aptes à partager un destin politique commun *et à* le faire émerger. Cette appréciation devra tenir compte d'éléments économiques, psychologiques, historiques et moraux extrêmement complexes. Il ne faut pas que l'Europe déçoive ; il ne faut pas non plus qu'elle se dilue ni qu'elle éclate, ce qui ne serait l'intérêt de personne, pas même de ses actuels partenaires ; entre les deux, il n'y a d'autre règle que celle de la sagesse et de la négociation.

Mais ce qu'il ne faut surtout pas perdre de vue, c'est l'objectif premier de renforcement de la cohésion de l'Europe actuelle,

tant il est vrai que les relations que nous pourrions tisser avec nos voisins seront d'autant plus riches que nous aurons progressé nous-mêmes dans la voie de l'unité.

Les pays de l'Est ne s'y sont pas trompés, qui ont trouvé avantage à ce que la Communauté soit désignée pour coordonner l'aide qui leur est prodiguée ; l'Allemagne, de même, a parfaitement accepté qu'un contrôle communautaire soit exercé sur le processus de réunification des deux Etats allemands, trouvant son intérêt à ne pas retourner aux délices d'une stratégie de puissance qui avait déjà fait ses preuves.

b) *Le « matérialisme » européen*

Certains prétendent enfin que l'effort de construction européenne n'est rien d'autre qu'une tentative parmi d'autres de viser une prospérité matérielle plus grande par l'acquisition d'une puissance plus forte, ce « matérialisme » du projet lui déniait en fait toute valeur. C'est cette hypothèse qui amène certains penseurs à dire qu'en l'absence de tout « souffle » spirituel, l'Europe est condamnée à rester l'affaire des marchands ou, au mieux, des politiques.

Cette critique n'en est pas une, car elle confond des ordres différents, qu'il faut au contraire soigneusement distinguer à nos yeux si l'on veut faire progresser l'intelligence des choses. L'art de gouverner appartient à ce qu'on nomme l'ordre politique : il a pour but de faire régner la paix et la sécurité extérieures, la prospérité et la cohésion intérieures. Il est un fait que, pour ce faire, il a besoin de faire appel à des valeurs communes issues d'un ordre « moral », aux termes duquel certaines actions seront bonnes et d'autres mauvaises ; *mais il ne peut être jugé sur ce critère*. La mort (c'est-à-dire la disparition de la carte du monde) est pour un Etat l'échec *radical* de son pouvoir politique ; de même, la pauvreté ou la défaite militaire en sont des échecs plus relatifs mais néanmoins réels. Or, sur le plan de la simple morale, et encore moins dans l'ordre spirituel, ni la mort, ni la pauvreté, ni la faiblesse ne sont forcément des maux.

La tentative de construction d'une Europe unie répond à des préoccupations politiques légitimes, qui sont l'acquisition d'une puissance et d'une prospérité plus grandes. Mais si la démarche employée pour y parvenir, et notamment le caractère pacifique et démocratique du processus d'unification, répond à certains critères moraux, *l'Europe, pas plus qu'aucune forme d'organisation politique, ne peut viser un but qui dépasse son ordre*.

Il y a des exemples d'organisations politiques qui dépassent leur ordre propre. Certains peuvent y rêver : il y a l'ordre moral, par lequel une société politique accepte que ses dirigeants excluent de son sein ceux qui ne partagent pas ses valeurs morales, dans un détail plus ou moins grand. Il y a également l'ordre racial, l'ordre religieux — incorrectement nommé « théocratie », alors qu'il ne s'agit que d'accorder à une seule religion contre toutes les autres la protection de l'Etat. Il y a surtout l'ordre idéologique, par lequel un Etat s'érige en vecteur du triomphe chez lui (mais fatalement, dans ce cas, chez les autres) d'une conception générale du bien et du bonheur des hommes. Dans tous les cas, les ennemis intérieurs et extérieurs de l'ordre d'Etat sont considérés comme allant à contre-courant d'un bien supérieur, global et doté, par l'Etat, des attributs de la puissance. Ils doivent être exterminés.

Il s'agit là de formes d'organisation qui, incontestablement, apportent aux peuples qui en vivent l'expérience un certain « dynamisme » — c'est le moins qu'on puisse en dire — par rapport à la prétendue « mollesse » des démocraties matérialistes. Mais cette assertion ne résiste pas à l'analyse. Même si le pouvoir politique est parvenu à rassembler la grande majorité de son peuple autour d'un idéal de nature eschatologique (l'Islam, l'Empire Allemand qui durera mille ans, le Communisme...) il doit fatalement, pour continuer à stimuler les énergies, affirmer la valeur totalitaire de son projet de manière de plus en plus forte, à l'intérieur comme à l'extérieur de ses frontières. Il en résulte souvent des périodes d'extermination pour des motifs politiques, qui disloquent la société civile en cristallisant les oppositions et en les poussant à s'armer contre le pouvoir en place, et des guerres extérieures qui sont d'ordinaire ruineuses sur tous les plans — y compris en termes de vies humaines. Tout peuple se lasse, au bout d'un certain temps, de semblables aventures. On l'a vu en Afghanistan, s'agissant de l'Empire Soviétique ; on le verra en Iran ; tel a été, il y a quarante ans, le destin de l'entreprise hitlérienne. S'il faut qu'un Etat, pour avoir, comme on dit, « du souffle » ou « une âme », ait ce genre de comportement, il est historiquement condamné car la paix intérieure et extérieure lui sont interdites.

Ce que le type d'organisation « démocratique » que nous possédons en Occident a appris au monde, c'est qu'il était possible de fonder un Etat *sur le droit*, l'ordre politique étant chargé de faire respecter ce droit, dont la fonction est de garantir formellement la cohésion sociale dans le respect d'un

certain nombre de principes de nature fondamentale — liberté, droit à la défense devant les tribunaux, propriété privée —. L'état, tel que nous le connaissons, n'est donc plus là pour imposer un ordre total mais pour permettre l'expression des libertés de chacun — qu'il s'agisse de libertés individuelles ou de l'expression de groupes — selon un code qui prévoit que la liberté de chacun s'arrête là où commence celle de tous les autres. De ce fait, il est naturellement appelé à revoir en baisse ses prétentions morales, philosophiques ou religieuses, puisque l'expression de ces prétentions ne lui appartient plus dès lors qu'elle devient l'apanage des groupes divers — Églises, partis politiques, syndicats — qui en sont, pour ce qui les concerne, naturellement chargés. Dans ce type d'organisation sociale, l'Etat ne peut constitutionnellement interdire, au nom de la loi, que les groupements dont la finalité serait de nier ces principes mêmes : encore, ce type de décision doit-il faire l'objet d'une vérification approfondie par les juges qui sont chargés de faire respecter la Constitution.

Telles sont les raisons pour lesquelles les démocraties interdisent, somme toute, assez peu de choses dans les domaines qui intéressent la morale, la philosophie ou la religion, en se limitant à ce qui fait le fond commun de toute organisation politique rationnelle — interdiction du meurtre, du vol, du faux témoignage... Est-ce à dire pour autant qu'elles sont exclusivement « matérialistes » ?

En tant que telles, non, mais pas plus que spiritualistes : elles sont libérales et laissent donc aux individus et aux groupes auxquels ils adhèrent le soin de répondre à la question des valeurs qu'ils souhaitent appliquer. Le problème du « matérialisme » est à mon sens ailleurs. Il n'est pas lié à telle ou telle organisation sociale plus ou moins « libérale » mais à une évolution — d'ailleurs mondiale — des cultures affrontées à des évolutions technologiques extrêmement rapides.

Ce n'est pas le lieu d'analyser à fond ce que signifie l'expression « société de consommation ». Mais il faut quand même dire que le phénomène en cause n'est nullement limité à l'Europe ou aux États-Unis. *Toute population*, quelle qu'elle soit, est potentiellement intéressée à posséder un outil qui lui épargne un effort supplémentaire, ou un bien qui satisfasse un besoin ou même un plaisir. Le problème de nos sociétés modernes vient de ce que nulle distance ne soit plus mise entre l'assouvissement de ces besoins ou de ces plaisirs et la réalisation du *désir*, qui passe, en ce qui la concerne, par des

voies beaucoup plus complexes. Il est normal qu'une société s'efforce d'atteindre à la *prospérité* ; on ne voit pas comment elle pourrait y atteindre si les individus et les groupes qui la composent n'avaient cet objectif — auquel cas, il faudrait que cette société se renferme sur elle-même pour tenter de vivre en autarcie sa pauvreté voulue, ce qui est un cas de figure difficile à imaginer mais conceptuellement possible. Mais la concentration sur ce seul objectif de toutes les énergies des hommes ne peut parvenir à satisfaire son désir. En ce sens, les phénomènes connexes à la société de consommation — drogue, sectes, maladies psychosomatiques, érotisme malheureux — nous rappellent en permanence qu'on ne limite pas le désir des hommes à la satisfaction de besoins, même dûment élaborés à grand renfort de campagnes publicitaires. L'Etat moderne n'est pour rien dans cette affaire ; l'Europe pas davantage ; ils n'apporteront aucune solution à ce type de malheur, qui est lié à la « civilisation » moderne elle-même.

c) L'Europe comme « patrie » ?

D'où l'erreur de ceux qui pourraient croire que « l'idéal européen », s'il était mieux formulé et s'il avait un « supplément d'âme », serait de nature à répondre à cette question. Il ne le peut pas, parce que l'Europe n'est pas une patrie et que, quand bien même elle en serait une, le projet « patriotique » ne constitue pas une réponse à ces questions, qui sont de nature philosophique et religieuse.

Nous avons vu, dans les paragraphes qui précèdent, qu'il serait fort dangereux d'attribuer à l'Etat le rôle de vecteur de valeurs morales, philosophiques ou religieuses, dès lors qu'il est préférable pour la paix intérieure et extérieure qu'il se limite à en garantir la libre expression, sous réserve de considérations d'ordre public. Certains estiment que ce rôle est celui de la « patrie », en tant qu'ensemble intégrant les valeurs propres à un peuple.

La première équivoque à dissiper sur ce point porte sur la place de la « patrie » dans l'ordre des valeurs. Certes, il ne s'agit plus dans ce cas d'un Etat totalitaire, mais seulement de l'expression d'un ensemble de particularités qui appartiennent au domaine de la « culture » au sens large, et qui fonde le désir qu'ont de vivre ensemble les membres d'une collectivité territoriale donnée, façonnée en ce sens par une tradition (le terme de « patrie » faisait étymologiquement référence, du reste, aux « pères »). L'investissement psychologique et affectif

que portent les membres de cette collectivité à ces éléments traditionnels est donc plus fort que celui qu'ils portent à l'Etat, qui n'est que la structure politique chargée de faire respecter l'ordre au sein de la collectivité, et l'on peut effectivement regretter l'amenuisement de ce sentiment.

Encore ne faudrait-il pas donner à ce sentiment « patriotique » plus d'importance qu'il n'en a dans la hiérarchie des valeurs. On peut effectivement imaginer que la « patrie » ait une âme, c'est-à-dire une forme irréductible à quelque autre ; en ce sens, le peuple qui la forme est une sorte d'individu dans la société internationale. Mais il s'agit encore d'une entité *politique, et comme telle* relative. Qu'est-ce que le « vouloirvivre-ensemble », comme disait le R.P. Fessard, des Français ? Ils sont probablement attachés à leur langue, à leur constitution protectrice des droits des citoyens — quitte à la faire évoluer quand elle ne les protège plus assez — à l'histoire de leurs rois et de leur révolution, à leur système démocratique. Ce sentiment se manifeste d'autant plus que « la patrie est en danger », c'est-à-dire qu'un autre peuple entend imposer sa loi et ses moeurs à l'ensemble national. Mais les contours historiques de cette notion restent vagues : certaines régions françaises furent (et peut-être restent) des patries pour leurs populations, qui ont été, parfois brutalement, mises au pas par les pouvoirs centraux, qu'il s'agisse de l'Occitanie au temps des Cathares ou de la Bretagne sous la Révolution française. En tout état de cause, *le sentiment patriotique ne peut en aucun cas servir de finalité ultime au désir des hommes, même si dans un certain nombre de cas où leur identité nationale est menacée, ils peuvent accepter de courir, pour la défendre, le risque de leur vie.*

L'idée suivant laquelle on pourrait en quelque sorte « revitaliser » l'attitude, jugée apathique, des peuples européens en leur proposant comme finalité la construction européenne est donc erronée en ce premier sens, *que ce dont on manque n'est pas un sentiment national ou patriotique mais bien le sens humain.* En l'absence de toute idée de construction européenne, la simple évolution de la civilisation moderne poserait ce problème à l'intérieur de chacun des Etats membres, comme elle le pose aux Etats-Unis ou au Japon, pays de traditions pourtant bien différentes.

Mais cette idée est d'autant plus curieuse que l'Europe ne prétend pas pour le moment au statut de patrie commune des peuples d'Europe. Il n'est nullement question, dans la

construction européenne, de tenir pour négligeables les traditions nationales, de créer une langue et une culture uniques, ni même de jeter un voile sur les conflits qui ont vu se dresser les uns contre les autres les peuples d'Europe. Il s'agit au contraire de respecter ces diversités en faisant en sorte qu'elles puissent non plus s'opposer les unes aux autres mais *coopérer à un certain nombre d'objectifs communs.* L'un de ces objectifs peut même être paradoxalement la préservation de ces identités : la Commission des Communautés Européennes insiste beaucoup, à cet égard, sur l'importance qu'il y aurait à soutenir les productions européennes dans le domaine audiovisuel face à l'invasion des programmes américains, et dans un récent discours à Londres, le Commissaire à la Concurrence, Sir Léon Brittan, connu pourtant comme un des meilleurs hérauts de la thèse libérale, reconnaissait que, même si l'utilisation de plus en plus générale de l'anglais arrangeait ses affaires à titre personnel, puisqu'il est anglophone, il était indispensable à la cohésion et à la richesse de l'Europe que l'on préserve sa diversité culturelle et notamment linguistique.

L'Europe peut donc être un idéal, en ce sens qu'il s'agit de travailler ensemble au lieu de se faire la guerre. Mais elle ne prétend pas se substituer aux nations qui la composent. Encore moins prétend-elle réaliser un modèle d'univers sans guerre ou sans rivalité. La sagesse des fondateurs de la Communauté a été de tenter à tout moment de réaliser cet équilibre auquel ne sont parvenus ni la SDN entre les deux guerres, ni l'ONU plus récemment, entre l'affirmation légitime des identités nationales et la recherche *efficace* d'un règlement dynamique des conflits qui peuvent, en permanence, les opposer les unes aux autres, en leur proposant de les sublimer dans la réalisation d'objectifs communs. Il demeure que, même si leur démarche est pacifique, les Etats Européens et l'Europe elle-même auront des ennemis — il suffira, pour ce faire, que d'autres peuples se posent comme tels. La paix n'est jamais donnée : elle se conquiert en permanence sur un « état de guerre » qui, lui, est latent dans les relations internationales, par le simple fait que la société internationale, formée d'Etats autonomes, différents et recherchant la puissance, ne peut qu'être un lieu de conflits potentiels. La recherche de la paix entre les peuples européens est un bien, certes ; elle ne règle pas en elle-même les problèmes qui touchent à la paix et à la guerre entre les nations, dont la gestion sage et habile constitue une donnée permanente de l'histoire humaine.

Conclusions

Imaginons que tout se passe bien. On aura créé un énorme marché, où on pourra créer de la richesse et commercer librement. Ce marché riche enrichira aussi ses fournisseurs, et aidera les plus pauvres d'entre eux. Ses autorités discuteront d'égal à égal avec les autres puissances mondiales pour tenter de remédier aux déséquilibres du monde, qui constituent une menace pour sa paix. Si elles sont sages, elles pourront, avec les armes de leur puissance économique et politique retrouvée, exercer les pressions qui s'imposent pour ramener à des comportements convenables tel ou tel partenaire. La croissance sera harmonieuse ; l'ensemble bénéficiera d'une puissante sécurité extérieure contre des ennemis potentiels, mais la multiplication des échanges réduisant le risque de conflits autres que sub-régionaux, il demeurera dans un état de paix avec ses voisins et partenaires. Ses institutions, démocratiquement élues, seront sages, soumises à des contrôles permanents de la part d'instances juridictionnelles ou parlementaires protectrices du droit, et tempérées par le caractère collégial des décisions prises avec le consentement d'Etats membres aux traditions diverses.

Qu'aurait-on fait ?

L'Europe aurait rempli son contrat. Il est absurde de prétendre que *ce ne* serait rien : il n'y a qu'à constater avec quelle soif les pays d'Europe Centrale et Orientale se précipitent sur ce modèle comme à une source dans le désert pour se convaincre qu'on aura là réalisé quelque chose d'aussi important que l'équilibre de l'empire romain à la mort d'Hadrien, avec en plus quelques valeurs démocratiques non négligeables. Comme l'Hadrien de Marguerite Yourcenar sur son lit de mort méditait sur l'harmonie de son empire et sur le retour probable de barbares qui ne parviendraient plus à tout détruire, les hommes qui font l'Europe pourront se dire qu'il restera probablement de cette aventure, même si elle est cassée par la folie des hommes, quelque chose comme un relent de paix qui servira un jour de nouveau.

Mais ce contrat est fatalement historique et matériel. Il ne répond pas, et ne peut répondre, aux questions culturelles et spirituelles qui concernent le sens des choses. L'empire romain donnait à ses ressortissants du pain et des jeux. Ce qu'on peut demander de mieux à l'Europe, c'est de fournir du pain et de garantir aux citoyens qu'ils pourront choisir les jeux qu'ils

veulent, en supposant quand même qu'ils continuent de vouloir jouer et qu'ils ne veulent plus jouer à la guerre (11). Quant à savoir ce qu'ils inventeront, ce n'est plus l'affaire du politique : c'est la société civile qui entre en jeu, avec des valeurs, des idéologies, des mythes, des désirs, qui n'ont jamais correspondu aux frontières des Etats, parce que l'on touche parfois là à du particulier, parfois à de l'individuel, parfois à de l'universel.

C'est par une curieuse démission de ceux qui, dans la société civile, doivent être précisément et fonctionnellement les porteurs du sens et de l'intelligence, qu'on fait reposer sur l'ordre politique la responsabilité d'enseigner aux hommes le sens de leur vie. Et c'est par un curieux refus des médiations que l'on refuse tout sens à des actions humaines, sous prétexte que ce « sens » ne serait pas le bon, ou pas le vrai ou pas le seul. Il faut sortir de ces impasses, qui ne peuvent que culpabiliser l'action pour excuser la paresse de l'esprit.

Il faut effectivement se garder d'une illusion face aux allégations qui tendraient à dire que la construction européenne serait, en elle-même, le seul horizon proposé aux hommes de notre génération. Cette proposition n'a d'ailleurs pas grand sens, pas plus que toutes celles qui réduisent l'ambition de l'homme à un « grand dessein » national ou au triomphe d'une idéologie. Elle n'a même pas grand sens politiquement : les « desseins » politiques peuvent être régionaux, communaux, ou mondiaux — comme on le voit pour l'écologie. L'Europe est une forme d'ambition nationale, qui consiste à tirer les leçons de la vanité qu'il y a à se crispier dans une affirmation solitaire, pour exprimer la souveraineté nationale dans un projet qui lui donne force et puissance.

C'est bien ici qu'il faut, au-delà de l'ordre politique, économique ou idéologique, affirmer la prééminence d'un sens spirituel, à l'affirmation duquel concourent les philosophies et

(11) En tant que telle, l'Europe n'a pas de mission culturelle, ni même éducative. Elle favorise les *échanges* d'étudiants, de professeurs et de chercheurs : elle crée un cadre de libération des échanges audio-visuels et de promotion de la production européenne mais elle ne fait ainsi qu'offrir des possibilités d'enrichissement aux hommes qui sont chargés d'enseigner ou de créer. Les Etats, pour leur part, sont démunis — heureusement, face à la *création* : mais ils déterminent les programmes éducatifs, ce qui est essentiel dans la constitution d'une culture nationale. Il est totalement exclu que l'Europe se substitue à eux dans cette matière, où elle ne peut que leur demander de se mettre d'accord pour rendre effective l'équivalence des diplômes, elle-même essentielle à la libre circulation des travailleurs qui constitue un objectif central du Traité de Rome.

les religions ; et nulle réalisation humaine ne peut prétendre représenter la réponse à cette quête-là, parce qu'aucune d'entre elles ne constitue un objet adéquat au désir d'éternité qui est le propre de l'homme.

Encore faut-il laisser parler ce désir d'éternité. Mais ne parle-t-il pas tout seul ? Faut-il que l'homme ait faim, souffre, soit privé de liberté, pour qu'il se manifeste ? Faudrait-il, par peur que les hommes, hébétés par la satiété, par le plaisir et par la paix, ne passent leur existence dans un état d'anesthésie totale et meurent gavés, heureux et idiots, demander aux sociétés de viser des buts contraires à ce pour quoi elles sont instituées ? Il y a d'ailleurs probablement une erreur d'optique à croire que les sociétés prospères sont moins propices que les autres à la recherche du sens et à la proclamation éventuelle de valeurs spirituelles : le message du Christ a su toucher Zachée, qui n'était ni pauvre ni malade...

Comment l'a-t-il touché ? Il ne l'a pas culpabilisé sur sa richesse ; il ne l'a pas traité de voleur ou d'exploiteur ; il n'a pas appelé le peuple à se révolter contre lui. Il lui a simplement proposé un sens de la vie là où Zachée voyait bien qu'il ne faisait qu'amasser des richesses pour la mort. La découverte du sens ultime recèle autant de dangers pour les sociétés riches que pour les sociétés pauvres. Il est également faux de prêcher à des pauvres qu'ils doivent le rester sous peine de malédiction et qu'ils doivent se révolter pour ne pas le rester, et pour réaliser une société plus juste.

Dans l'un et l'autre cas, on est en dehors du sujet parce qu'on n'aborde qu'un aspect, et probablement pas le plus difficile, de la quête des hommes. De même et parallèlement, il est vain d'expliquer aux riches que leur malheur vient de leur richesse, prétendue mal acquise et créatrice d'injustice : non seulement parce que cette assertion est souvent fautive, mais encore parce que la richesse, comme du reste la puissance, ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, mais seulement si elles constituent une fin ultime pour ceux qui les possèdent. Le message évangélique, comme celui de toutes les grandes religions, tend à « décoincer » les pauvres du désir de devenir riches et puissants — ce qui est bon, mais insuffisant — et à poser aux riches la question, qui demeure souvent sans réponse, de savoir où l'on va lorsqu'on est riche et puissant. La proclamation aux uns comme aux autres des valeurs eschatologiques de vérité et d'amour, complétée, en ce qui concerne le christianisme, par la réalisation d'une communion personnelle avec Dieu lui-même,

n'est possible que si elle transcende complètement les catégories politiques et sociales, mais même les catégories psychologiques ou morales, *pour se situer au point où la personne humaine se voit proposer un sens individuel et collectif de nature universelle, à charge pour sa liberté d'en inventer les traductions morales, psychologiques ou sociales.*

En ce sens, le message est valable aussi bien pour le pauvre qui cherche à s'enrichir que pour le riche qui ne cherche plus grand chose, pour le membre d'une secte qui refuse une situation où l'on ne cherche plus rien, pour le drogué qui cherche à rêver ; valable, mais aussi difficile, car il s'agit de faire appel du besoin au désir, et de la construction d'un « monde » (qu'il s'agisse d'une société ou d'un univers intérieur individuel) visible, et dont on cherche *l'équilibre*, à celle d'une cité invisible qu'on ne voit pas, dont l'équilibre est inenvisageable et hors de portée, mais qui est néanmoins pour les hommes l'objet réel de leur quête individuelle et collective. Et les hommes le sentent bien : l'Abbé Pierre n'est pas un travailleur social ou un défenseur des opprimés ; il y a des associations pour cela ; c'est un homme qui porte une parole d'amour fou là où on parlait d'organisation sociale. Teresa de Calcutta ne délivre pas un message politique : elle pose un acte d'amour comme elle le peut, dans une situation apparemment désespérée, tout au moins dans l'immédiat, qu'elle ne se propose pas de changer mais dans laquelle elle veut agir et prier. On est là à mille lieux de l'organisation sociale ; les « témoins » dont je parle ne nient d'ailleurs *en aucune manière* la nécessité qui s'impose aux hommes qui ont en charge les affaires publiques de faire leur travail : ils témoignent cependant, sans attendre, d'un ordre supérieur dont ils tirent le sens de leur action, et d'une cité invisible dont ils sont les ouvriers, et dont ils savent bien qu'elle ne peut se réaliser dans la cité des hommes. C'est en ce sens que témoignent les moines, mais aussi les écrivains, les philosophes, mais aussi, plus largement, tout homme qui pose, quelque part, un acte de vérité et d'amour. Ceci ne doit pas dissuader les hommes de bonne volonté de tenter de prendre leurs responsabilités, au niveau où ils se trouvent ; ceux qui ont des responsabilités politiques doivent rechercher pour leurs sociétés un équilibre qui peut légitimement être jugé bon ou mauvais, suivant qu'il est plus ou moins générateur de guerre, d'injustice, de pauvreté collective, de tensions internes. Mais si parfait soit-il, cet équilibre, qui peut en lui-même *avoir* un sens, ne peut donner *le sens* aux hommes qui en profiteraient.

Il ne faut pas demander à l'Europe ce qu'elle ne peut pas donner. Politiquement, il vaut probablement mieux pour les peuples européens qu'elle soit un acteur autonome et puissant de sa propre histoire, plutôt que de la subir sous les pressions d'hégémonies extérieures. Il est également bon qu'elle soit une sorte de « laboratoire » de démocratie économique et sociale, et qu'elle contribue pour sa part à la détermination des équilibres mondiaux. En ce sens, la construction de l'Europe, puis la gestion avisée des équilibres nouveaux qui en résulteront, répond probablement au devoir des hommes qui assument la responsabilité du gouvernement des peuples qui la composent.

Mais pas plus qu'un pouvoir national, un éventuel « pouvoir politique européen » ne pourra ni ne devra donner de réponse aux principales interrogations humaines, sous peine de devenir un pouvoir idéologique ; s'il le faisait, il ne pourrait qu'échouer dans son entreprise, en tentant de diviniser la richesse, le marché, la liberté, ou quelque autre notion qui ne peut jamais constituer une espérance véritable. L'Europe n'est pas forcément matérialiste ou spiritualiste. Elle n'est qu'un cadre, plus confortable peut-être que d'autres, mais limité dans son extension géographique, dans ses prétentions, et dans son but. Il appartient aux hommes qui la constituent de faire en sorte que ce cadre ne soit pas une prison.

Thierry BERT

Thierry Bert, né en 1952. Ecole Normale Supérieure, agrégé des Lettres. ENA, Inspecteur des Finances. Membre du comité de rédaction de Communio en français.

Roland HUREAUX

Christianisme et laïcité dans l'héritage européen

FAUT-IL encore évoquer le combat séculaire du christianisme et de l'esprit laïque ? Deux siècles nous séparent déjà de la Révolution de 1789 qui l'a vu prendre son essor, au moins dans sa version moderne. Cette querelle a certes longtemps pu apparaître — sous des modalités diverses, celle de la raison et de la foi, de la tradition et du libéralisme... du vicaire et du maître d'école — comme la plus fondamentale de la culture européenne. Elle n'en semble pas moins aujourd'hui, pour beaucoup, dépassée, en particulier en France où, à travers la question scolaire, elle a sans doute atteint un paroxysme qui lui donne valeur d'archétype.

Un des événements les plus importants de notre temps n'est-il pas en effet qu'en dépit des âpres rivalités qui les ont souvent opposés, l'esprit chrétien et l'esprit laïque se soient presque toujours trouvés, dans les grands combats du siècle, contre les totalitarismes en particulier, du même côté de la barricade ?

C'est aux fondements d'une telle convergence qu'on voudrait réfléchir ici : fondements qui ne sont pas seulement historiques, mais également philosophiques et qui pour rester rigoureux ne sauraient faire trop bon marché des motifs tout aussi essentiels de la contradiction séculaire entre les deux courants de pensée. Par delà les réconciliations trop faciles du libéralisme chrétien — ou du christianisme libéral — il faut voir en effet, pour aller au fond des choses, et notamment au fond des racines de notre civilisation, comment la contradiction du christianisme et de l'esprit laïque se trouve irrémédiablement inscrite au cœur de l'un et de l'autre de ces systèmes de valeurs et par là même détermine l'ambivalence historique de leurs rapports.

1. Les convergences

Si chrétiens et laïques ont été à plusieurs reprises, au cours de ce siècle, amenés à combattre côte à côte, dans la Résistance française ou le mouvement Solidarité en Pologne par exemple, c'est qu'ils ont ressenti le totalitarisme national-socialiste ou marxiste comme une menace commune aux valeurs qu'ils représentaient les uns et les autres. Le Judaïsme, longtemps ostracisé par les Eglises chrétiennes et, dans ses racines, étranger au libéralisme moderne, s'est trouvé lui aussi, dans des conditions particulièrement tragiques, partie au même combat. Plus récemment, de nouvelles formes de fanatisme, archaïques celles-là, dont l'intégrisme islamique constitue l'avatar le plus spectaculaire, mais qui comprennent également certaines sectes captatrices florissant dans les sociétés industrielles, se présentent, à leur tour, comme une menace commune aux valeurs libérales et aux valeurs chrétiennes.

Espace chrétien et espace laïque

On ne sera certes pas étonné d'une telle solidarité si l'on considère que le christianisme et l'esprit laïque occupent peu ou prou le même espace culturel : c'est en effet presque exclusivement au sein de l'espace judéo-chrétien que, sous sa forme moderne et en dépit de son caractère souvent irréligieux, s'est développé l'esprit laïque. En dehors de cet espace, au contraire, que ce soit au sein des cultures traditionnelles, dans l'Islam (1) ou bien dans la sphère marxiste, la notion même de laïcité n'a guère de sens et n'est d'ailleurs guère perçue dans la mentalité collective. Dans les deux premiers cas, la vision religieuse du monde occupe tout l'espace de la cité ; dans le dernier il en a été au contraire entièrement évacué, mais au prix d'un asservissement de la pensée dans lequel l'idéologie d'Etat a pris toute la place. Il existe certes, en dehors de l'univers chrétien, des états modernes comme l'Inde, qui, pour des raisons essentiellement politiques, en vue de surmonter l'opposition entre les communautés religieuses qui les composent, se réclament de la laïcité ; mais l'esprit laïque y est-il pour autant entré dans les moeurs ?

(1) La postérité incertaine des réformes d'Ataturk est à cet égard significative.

Significatif est le fait qu'au sein de l'Europe, ce sont les pays catholiques — et notamment la France — qui ont, au prix des vives tensions que l'on sait, vu l'émancipation la plus précoce et la plus poussée du pouvoir laïque, sous la forme notamment de la séparation des Eglises et de l'Etat. Les pays de la Réforme, au contraire, du fait sans doute que le protestantisme y avait fait plus tôt, au sein même de l'institution religieuse, la part des préoccupations laïques, n'ont que rarement séparé au même degré l'Eglise et le pouvoir civil ; les conflits du christianisme et de l'esprit laïque s'y sont trouvés de ce fait amortis.

A l'inverse, l'orthodoxie, qui depuis le temps de l'Empire byzantin a, plus que l'Eglise latine, admis la subordination du pouvoir religieux au pouvoir civil, s'est trouvée plus vulnérable à la poussée islamique ou à l'emprise totalitaire.

C'est pourquoi on adoptera surtout, dans la présente étude, le point de vue de l'Eglise catholique, à beaucoup d'égards le plus significatif, notamment dans son contexte français. Mais on ne s'interdira pas pour autant de considérer aussi les autres confessions ou les Eglises chrétiennes dans leur ensemble, quand leurs problèmes convergent, ce qui est souvent le cas. Sur bien des points en effet, on ne trouve entre elles que des nuances et, d'une façon générale, c'est avec l'espace chrétien tout entier que l'espace laïque entretient sa corrélation essentielle.

Le substrat indo-européen

Le substrat indo-européen commun à beaucoup de pays de culture chrétienne ne saurait à lui seul expliquer une telle corrélation : le cas de pays comme le Mexique, les Philippines ou le Zaïre, étrangers au monde indo-européen, mais qui ont connu eux aussi sous des formes diverses la querelle de la laïcité, en apportent en effet la contre-épreuve. S'il est vrai que le modèle trifonctionnel mis en évidence par Georges Dumézil, dans la plupart des sociétés indo-européennes — le prêtre, le guerrier, le paysan — porte en lui, de manière potentielle, la distinction d'une sphère religieuse et d'une sphère laïque, encore convient-il de préciser qu'il s'agit là d'une distinction de fonctions et non point de pouvoirs (2). Il est à cet égard

(2) Georges Dumézil, *Les Indo-européens*, 1958.

intéressant de noter que le monde gréco-latin pourtant indo-européen lui aussi et qui se trouve à un degré éminent aux origines de la culture de l'Europe moderne, a pratiquement ignoré jusqu'à la distinction du sacré et du profane et que celle-ci n'est apparue justement qu'avec le christianisme.

Le Sacerdoce et l'Empire

La querelle du Sacerdoce et de l'Empire, celle des droits de Dieu et de ceux de César, apparaît en effet, dès les origines, comme une donnée fondamentale de l'histoire chrétienne. Cette querelle ne s'identifie certes pas au débat moderne de la religion et de l'esprit laïque, mais elle n'en est pas moins, pensons-nous, son fondement. Il s'en faut de beaucoup en effet qu'un Frédéric II ou un Philippe Le Bel aient été des libéraux ou des laïques au sens moderne du terme. On ne concevrait cependant pas l'état libéral d'aujourd'hui si le pouvoir civil s'était trouvé alors entièrement absorbé par le pouvoir ecclésiastique : la dissociation de l'impératif moral ou religieux et de la contrainte légale ne garantit pas à elle seule la liberté de conscience ; elle n'en constitue pas moins le préalable.

Les trois pouvoirs

De même si l'idée que la séparation des trois formes du pouvoir temporel, le législatif, l'exécutif et le judiciaire est nécessaire à la garantie des libertés individuelles, n'est apparue que tard dans l'histoire européenne, une telle idée n'aurait pas eu de sens si au préalable le pouvoir temporel n'avait été à la fois libéré de l'emprise et allégé du prestige du pouvoir spirituel : la célèbre distinction de Montesquieu s'enracine dans celle plus ancienne et propre à la civilisation chrétienne du Sacerdoce et de l'Empire : elle n'en découle pas nécessairement mais elle la présuppose. L'idée d'un équilibre des pouvoirs et donc, pour le citoyen, d'une possibilité de recours réciproque d'une instance à l'autre, qui est au cœur du principe de la séparation des trois pouvoirs, se trouve également au centre de la conception chrétienne de l'Etat.

Dans la mesure où le rapport du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel commande largement celui de l'Etat aux

individus, dix-sept siècles de christianisme n'auront pas été de trop comme propédeutique au libéralisme moderne.

Laïcs, laïques et libéraux

En dépit de leur commune filiation, il demeure cependant nécessaire de distinguer, par souci de méthode :

- le pouvoir laïc autonome, opposé au pouvoir ecclésiastique et donc, au sein de l'univers chrétien, coextensif à celui-ci ;
- l'état libéral ou laïque, issu de la philosophie des lumières, lequel s'attache à respecter la liberté religieuse des citoyens, au même titre que les autres libertés fondamentales ;
- le laïcisme, qui n'est à l'origine qu'une des modalités du libéralisme, mais qui pour parfaire la liberté religieuse revendique un état — et aussi un enseignement — sans aucune référence religieuse, et qui, de ce fait, s'opposa vivement, en particulier en France, à l'Eglise catholique.

Tout en opérant ces distinctions, on ne saurait pour autant perdre de vue que libéralisme et laïcisme ne se séparent pas toujours. L'Eglise catholique en particulier les a souvent confondus dans le même anathème. Retenons en tout cas que libéralisme et laïcisme sont en étroite corrélation avec l'espace chrétien.

Qu'une telle corrélation, à la fois géographique et historique ne soit pas seulement fortuite, mais qu'elle s'enracine dans les principes de l'un et de l'autre courant de pensée peut être établi à la fois du point de vue de la théologie chrétienne et de celui de la philosophie laïque, l'essentiel étant que, même s'ils ne s'accordent pas exactement sur les limites de leur sphère propre, l'un et l'autre de ces systèmes de pensée se fassent réciproquement une place.

Le prêtre et le roi

On le verra d'abord du point de vue de la théologie chrétienne, historiquement le premier et sans doute le moins évident, si on considère le caractère absolu que porte nécessairement avec lui le fait religieux.

Il existe, en effet, dans le christianisme une théologie, à la fois de la laïcité et de la liberté de la personne. Et la distinction du

spirituel et du temporel elle-même a des racines éminemment théologiques.

Seul, dans l'histoire chrétienne du salut, le Christ est à la fois prêtre et roi, Melchisedech et David. Ni avant lui, dans l'Ancienne alliance, ni après lui dans la Nouvelle alliance, aucune instance n'a été habilitée à revêtir comme lui la plénitude du «sacerdoce royal» : cette plénitude n'appartenant qu'à lui, il convient qu'en dehors de lui ces fonctions demeurent distinctes.

Et si elles doivent le demeurer c'est d'abord que « *le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde* ». L'histoire du Christ est, en un sens, celle d'un échec temporel. Même si dans la perspective chrétienne, la temporalité vit dans l'attente du « rétablissement total de toutes choses », ce rétablissement est d'ordre eschatologique : ici-bas, la cité idéale n'existe pas et la souveraineté se trouve donc nécessairement éclatée.

Dès lors, si la confusion des deux vocations, la spirituelle et la temporelle, est le propre du Fils, tout autre que lui qui s'aviserait de confondre en sa personne les deux pouvoirs est d'emblée suspect d'une usurpation sacrilège, d'idolâtrie. Et le totalitarisme n'est-il pas d'abord un état idolâtrique, qui veut usurper les droits de Dieu ?

Certes les interférences entre les deux pouvoirs, tant dans l'histoire juive que dans l'histoire chrétienne, ne sont pas absentes : les Papes ont longtemps joui du pouvoir temporel sur une partie de l'Italie ; on sait par ailleurs que les empereurs d'Allemagne au temps du « Saint Empire romain germanique » étaient ordonnés au diaconat... La symbolique sacerdotale n'est pas non plus absente du rite des sacres monarchiques. Mais ces confusions ont un caractère soit localisé — les Etats de l'Eglise — soit partiel, jamais essentiel. Du point de vue de la théologie chrétienne, jusqu'à la consommation des siècles, il y aura des prêtres et il y aura des rois, c'est-à-dire un pouvoir spirituel et un pouvoir temporel, sans que ces fonctions puissent jamais se confondre.

Cette distinction théologique est commune aux grandes traditions chrétiennes et au judaïsme : même si, en effet, les contours de la figure messianique juive demeurent imprécis, la religion juive, dès l'Alliance du Sinäï, sépare les fonctions sacerdotales et temporelles.

La grâce d'état

La théologie du Prêtre et du Roi est complétée dans la tradition catholique par les considérations plus techniques relatives à la grâce d'état : à chaque vocation particulière notamment religieuse ou séculière, et dans les limites de celle-ci, correspond une grâce (ou un « don de l'Esprit Saint ») qui permet à celui qui la reçoit, s'il y est réceptif, d'agir comme il convient dans la situation où il se trouve et dont la privation au contraire l'éloignera des sentiers de la Sagesse. Ainsi le clerc qui sort de son domaine propre pour empiéter sur celui du laïc perd le bénéfice de cette grâce et court donc le risque d'y errer : le fait qu'il sorte de ses attributions est d'ailleurs le premier signe que la Sagesse lui fait défaut... Pour faire bonne mesure, on n'oubliera pas de signaler à l'inverse que le laïc, où qu'il soit placé, reçoit d'abord la grâce d'état pour le sage exercice de ses responsabilités propres et de nulle autre.

Le principe de subsidiarité

Egalement traditionnel, le principe de subsidiarité contient lui aussi une philosophie du laïc : il ne convient pas qu'une instance supérieure se substitue à une instance inférieure dans le domaine propre à celle-ci quand celle-ci se suffit. Si le prêtre — qui dans la tradition chrétienne a la préséance — représente l'autorité supérieure, il manquerait donc à ce principe en intervenant dans la sphère propre du laïc, sauf le cas exceptionnel, dont les périodes troublées du Moyen Age ont offert maints exemples, où l'autorité religieuse a le devoir, faute d'autre et à titre provisoire, de s'y substituer. Mais cette clause — la jurisprudence du « fonctionnaire de fait » en quelque sorte — est l'exception : la règle est au contraire que les fonctions soient séparées.

A l'image de Dieu

Ce n'est pas en effet la seule distinction du spirituel et du temporel, mais aussi leur rapport qui a un fondement théologique. La préséance du pouvoir spirituel que l'on a vue, ne signifie pas le droit pour ce dernier d'absorber le temporel, bien au contraire. En un sens elle reflète la préséance de Dieu

sur sa création ; or, le mystère central du dogme chrétien est la thèse paradoxale de la création d'êtres autonomes par un Dieu tout-puissant, ce qui sur le plan purement philosophique demeure incompréhensible : ou bien, en effet, ainsi que Jean-Paul Sartre l'a clairement formulé à l'appui de son athéisme, Dieu est tout-puissant et alors la créature n'est pas vraiment libre, ou bien si elle ne l'est pas, Dieu n'est pas vraiment tout-puissant. Le mystère chrétien est de parier, malgré la raison, à la fois sur l'un et sur l'autre : pas plus donc que Dieu n'absorbe sa création, l'ordre spirituel n'absorbe l'ordre laïque.

Un tel rapport s'enracine plus profondément dans celui du Père au Fils, tel que la théologie trinitaire en offre le modèle et la paternité humaine l'image.

On le retrouve dans la véritable éducation. Le but du père est de susciter la liberté du fils, comme être autonome. Ce ne saurait être un rapport d'indépendance au sens d'indifférence, mais ce n'est pas non plus une mise en tutelle perpétuelle, une minorité sans rémission. On peut même dire que le rapport du père au fils vise à sa propre péremption. L'éducation apparaît réussie quand l'éducateur est devenu inutile. Le vrai but du père est de ménager la possibilité de son propre effacement. En cela, la relation père-fils est, comme l'a bien vu Louis Bouyer (3), d'essence sacrificielle : c'est une part de lui-même que le père voit se séparer, s'éloigner douloureusement ; son sacrifice est d'accepter la déchirure originelle de l'engendrement, l'altérité irréductible de ce qu'il avait pu un moment considérer comme son double. En cela, quelle que soit la forme que prendra la paternité — ou la maternité bien entendu —, à un moment où à un autre, quelque chose comme « *un glaive lui transpercera le cœur* »...

Traduit en termes de société religieuse, cela veut dire que si le pouvoir temporel est appelé tout naturellement à s'inspirer des principes chrétiens sans cesse rappelés par le pouvoir spirituel, ce dernier a toujours à vaincre la tentation de refuser l'émancipation du pouvoir temporel, comme le père est tenté de refuser l'émancipation du fils.

Si l'essence du sacerdoce chrétien est la paternité, c'est peut-être là la définition la plus rigoureuse de la déviation cléricale :

(3) Louis Bouyer, *Le Trône de la Sagesse*. 1967.

le refus du caractère sacrificiel de la paternité, le refus d'accepter que les fils soient vraiment fils, c'est-à-dire autres et autonomes.

Le sens chrétien de la liberté

On touche ainsi au deuxième volet de notre évocation de la tradition chrétienne, le sens chrétien de la liberté : le rapport de l'homme avec l'homme n'est appelé à rien d'autre qu'à imiter le rapport de Dieu à l'homme. Le Dieu chrétien ne contraint pas les consciences. A l'heure suprême, il n'éclate pas dans sa toute-puissance, il n'envoie pas, comme le Dieu de l'Islam, son prophète à la tête de ses armées : bien au contraire, il s'offre, dans l'humiliation de la Croix, événement dans lequel s'incarne à son point extrême la tension du vouloir de Dieu et de la liberté des hommes.

Celle-ci est donc le risque suprême du Père, le risque même de la création et de l'altérité, la création ne visant pas l'anarchie des vouloirs, mais leur symphonie. Ce qui est unique au message chrétien, hors de toute catégorie philosophique, on l'a vu, est le pari que des libertés authentiques, celle de Dieu et celle de l'homme, celle de l'homme et de la femme et, en même temps donc, celle des membres d'un même corps social puissent converger dans un vouloir commun, sans contrainte. La grâce, dans cette perspective, n'est pas une négation de la liberté, mais en quelque sorte, l'induction libre, sans détermination, des volontés des uns sur les autres, particulièrement celle de Dieu sur l'homme, analogue à celle de l'amant et de l'amante.

Si le mal empêche, notamment dans l'ordre social, l'accomplissement effectif de cet idéal des libertés convergentes — encore une fois « Le Royaume n'est pas de ce monde » — il n'en demeure pas moins qu'un idéal de liberté est au cœur du message chrétien.

Non plus que Dieu sur la création, l'autorité religieuse ne saurait donc par essence user de la contrainte à l'égard des consciences. Le but de la société chrétienne est, en ce sens, de ménager l'espace d'un choix nu, le choix fondamental de la conscience, qui s'effectue certes au sein d'un tissu social, tissu qu'il convient de garder autant qu'il est possible exempt d'influences trompeuses, mais au sein duquel la liberté de dire oui ou non demeure inaliénable.

Quant à l'autorité civile, elle est aussi un reflet de la paternité de Dieu et a également une vocation sacrificielle, mais elle est tout de même une autorité seconde et contingente, tenue de composer avec une réalité sociale transitoire qui est sa seule raison d'être. Elle se fonde sur l'échec temporel du Royaume. S'il est arrivé dans le passé que l'usage de la contrainte en matière de conscience ait été considéré en pays chrétien comme légitime de la part de l'autorité civile, c'est généralement parce que celle-ci n'agissait pas pour des motifs exclusivement religieux, ou n'avait pas seulement en vue le « bien » du sujet contraint. Au contraire de l'Islam, elle a davantage visé la normalisation idéologique plutôt que morale. D'une façon plus large, si la répression est nécessaire à la société, ce n'est jamais de manière essentielle, mais comme un moindre mal, dans certaines circonstances, en raison de l'imperfection temporelle — et donc provisoire — du corps social.

Incarnation et humanisme

En considérant la question sous un angle différent, on peut voir de même que la double nature du Christ, à la fois vrai Dieu et vrai homme, vrai c'est-à-dire sans altération ni truchement d'aucune sorte, fonde la convergence nécessaire et sans artifice des valeurs révélées et des valeurs humanistes et, parmi celles-ci, en premier lieu, de la raison (4). En ce sens la vraie libre-pensée ne saurait être ni contrainte ni contraire à la foi. Il n'y a pas de primat de la foi sur la raison ou le contraire : du point de vue chrétien, la vraie foi et la vraie raison — et sous réserve que les efforts intellectuels suffisants de mise en accord soient opérés — ne sauraient se contredire. On ne sera dès lors pas étonné que la civilisation rationaliste dont les liens avec la philosophie laïque sont essentiels soit née et se soit développée dans un milieu chrétien et là seulement (5).

Il est vrai que le concept de liberté que porte le christianisme se distingue de celui des philosophes et, par là, il ne saurait fonder le libéralisme absolu. Il fait la part de notions comme la

(4) Cf. sur ce sujet, Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, 1986.

(5) La philosophie grecque pose certes déjà les fondements du rationalisme moderne. Mais elle demeure le fait exclusif d'une élite. La cité grecque garde intacts ses fondements religieux. C'est pourquoi on réservera la qualification de civilisation rationaliste à celle qui naît avec le siècle des Lumières.

solidarité, l'organicité et même l'autorité — pas seulement au sens de contrainte — qui caractérisent pour lui, tout autant que l'autonomie, l'existence concrète de l'homme et que le libéralisme ne prend pas, à son gré, assez en compte. On aura par ailleurs garde de sous-estimer les épisodes historiques (Croisades, Inquisition, Révocation de l'Édit de Nantes, etc.), où les institutions chrétiennes ont agi dans la contradiction la plus formelle avec notre concept moderne de liberté, notamment de liberté de conscience. La signification théorique de cet héritage sera étudiée plus loin. Mais en elle-même et à moins d'être gravement pervertie, la philosophie chrétienne de la liberté exclut de manière catégorique le totalitarisme et inversement le totalitarisme a de fortes chances d'apparaître là où il n'y a pas une telle philosophie de la liberté.

Libéralisme et liberté religieuse

On vient de montrer comment s'ouvrait au cœur du christianisme, non point seulement comme une possibilité, mais comme une nécessité, un espace laïque. L'ouverture de l'univers laïque au fait religieux est une donnée, elle, au moins en apparence, plus immédiate.

La liberté de l'individu comprend en effet la liberté religieuse. Celle-ci est même une des plus fondamentales. C'est par elle d'ailleurs que s'articulent laïcisme et libéralisme. Au sens strict, un pouvoir laïque ne sera pas nécessairement libéral, par exemple en matière politique. Mais il ne saurait sans se nier lui-même dans sa qualité de laïque imposer ou à plus forte raison interdire une croyance religieuse. Car comment l'interdire si ce n'est au nom d'une philosophie d'Etat qui, investissant le pouvoir politique d'une fonction spirituelle, serait la négation même de la laïcité ?

Par ailleurs le laïcisme se présente comme un humanisme : comme tel il est tenu de respecter toutes les dimensions de la réalité humaine : or la dimension religieuse est une des plus fondamentales...

Par définition le laïcisme — comme le libéralisme — excluent la « *Weltanschauung* ». A tout le moins ne peuvent-ils reposer que sur une *Weltanschauung* incomplète, ouverte, sous peine de s'abolir eux-mêmes en une gnose totalitaire. Au sein de la vision laïque du monde se trouve donc assignée, de manière évidente, une place pour la ou plutôt les croyances

religieuses. Que celles-ci s'en contentent ou non est une autre affaire : l'important est qu'il n'y a pas de vrai laïcisme si un tel espace n'est pas réservé.

La morale laïque

Est-ce à dire qu'il n'y a pas place pour une morale laïque ? La question est plus controversée : pour le père fondateur de la laïcité française classique, Jules Ferry, il va de soi qu'il y a une morale laïque :

« *Il est impossible — écrit-il à ses instituteurs dans une circulaire célèbre — que vous voyiez chaque jour tous ces enfants qui se pressent autour de vous, écoutant vos leçons, observant votre conduite, s'inspirant de vos exemples, à l'âge où l'esprit s'éveille, où le cœur s'ouvre, où la mémoire s'enrichit, sans que l'idée vous vienne aussitôt de profiter de cette docilité, de cette confiance pour leur transmettre, avec les connaissances scolaires proprement dites, les principes mêmes de la morale, j'entends de cette bonne et antique morale que nous avons reçue de nos pères et que nous nous honorons tous de suivre dans les relations de la vie sans nous mettre en peine d'en discuter les bases philosophiques* » (6).

Mais cette morale commune doit-elle pour autant se substituer aux religions établies ? Pour J. Ferry, en aucun cas : « *Vous n'êtes point l'apôtre d'un nouvel évangile, dit-il ailleurs, le législateur n'a voulu faire de vous ni un philosophe, ni un théologien improvisé...* » (Votre) rôle est assez beau pour que vous n'éprouviez nul besoin de l'agrandir. D'autres se chargeront plus tard d'achever l'œuvre que vous ébauchez dans l'enfant et d'ajouter à l'enseignement primaire de la morale un complément de culture philosophique, ou religieuse » (7).

Des épigones de Jules Ferry ont nié l'utilité de ce complément ou plutôt, donnant un sens plus large et plus systématique à la morale laïque, ont pensé rendre inutiles les références philosophiques et religieuses. Nous verrons plus loin le sens qu'il convient de donner à ces formes de laïcisme extrême : l'important est qu'il ne fut pas celui des origines.

(6) *Lettre aux instituteurs*, 17 novembre 1883.

(7) *Ibid.*

A l'inverse beaucoup aujourd'hui contestent qu'il existe jusqu'à une morale laïque : le consensus moral sur lequel celle-ci reposait s'étant de nos jours réduit comme une peau de chagrin, un discours moral laïque apparaît à beaucoup insoutenable.

Libertaires et néo-conservateurs

Cette crise de la morale laïque suscite à son tour deux attitudes contradictoires : pour les uns proches des idéaux libertaires, c'est là le propre de la société libérale dans son stade le plus « avancé ». Il est, de ce point de vue, de l'essence de la société libérale d'exclure toute contrainte morale — en dehors des exigences minimales de la vie en société (paiement de l'impôt, respect de la propriété, code de la route...). L'option philosophique ou religieuse n'est dès lors plus le complément nécessaire mais réservé de la morale commune puisqu'il n'y a même plus de morale commune ; et le choix religieux lui-même n'apparaît alors que comme une fantaisie individuelle à l'instar de la philatélie, de l'homosexualité ou de la pratique du judo...

Pour les néo-conservateurs, au contraire, la crise de la morale laïque au sein de la société libérale souligne d'autant plus la nécessité des valeurs religieuses, pour la survie de la société libérale elle-même (8). Sans celles-ci, le libéralisme absolu est menacé de déliquescence (drogue, criminalité) ou d'extinction (par la dénatalité). La morale laïque, mal assurée sur ses bases, ayant montré ses limites, un retour aux valeurs religieuses, plus solides, s'impose donc de leur point de vue.

Mais en dépit de leurs divergences de fond, la tendance libertaire aussi bien que l'école néo-conservatrice, se réclament toutes deux du libéralisme. Et aucune ne manifeste non plus d'hostilité de principe aux valeurs religieuses, même si la deuxième en appelle à elles, alors que la première se contente de les recevoir dans son projet de permissivité universelle.

Quelles qu'en soient les modalités, la philosophie libérale depuis le laïcisme classique jusqu'aux différentes tendances contemporaines ne se conçoit donc pas sans une ouverture de principe aux valeurs religieuses.

(8) Guy Sorman, *La Révolution conservatrice*, 1980.

S'il est de l'essence du christianisme d'ouvrir en son sein un espace laïque, et si on n'imagine pas à l'inverse, comme on vient de le voir, d'authentique libéralisme sans ouverture à la vision religieuse du monde, cette ouverture réciproque qui est, en fait, à la racine des convergences historiques que l'on voit aujourd'hui entre les deux courants de pensée, ne signifie pas que l'un et l'autre soient entièrement d'accord sur l'étendue de cet espace concédé par le partenaire.

II. La tentation de l'exclusive

On se tromperait en effet lourdement à considérer que la réconciliation pratique qui s'est de nos jours presque partout opérée sur le terrain entre les Eglises et les sociétés libérales — et qui a donné un tour si anachronique à la résurgence de la querelle scolaire en France entre 1981 et 1984 — signifie que les raisons de leur vive opposition d'autrefois aient disparu. A beaucoup d'égards en effet l'apaisement de cette querelle provient davantage de la déliquescence morale et spirituelle de l'un et de l'autre courant de pensée, propre à nos sociétés avancées, que d'une véritable réconciliation théorique.

Ubique et semper

Cela tout d'abord parce que, selon ses propres principes eux-mêmes, l'Eglise catholique ne saurait se renier. « Ubique et semper » : partout et toujours. Telle est, par delà les déclarations momentanées de telle ou telle autorité ecclésiastique, le critère ultime de la foi : ne vaut que ce qui est et a été admis, d'une façon ou d'une autre, dans tous les temps et dans toute l'Eglise. Or le libéralisme au sens où nous l'entendons n'a pas toujours été, on le sait, sa doctrine commune. On peut même dire que la pratique contemporaine d'ouverture est, à cet égard, exceptionnelle dans l'histoire, et donc loin de balancer des siècles, sinon d'intolérance, du moins d'une considération toute relative pour les valeurs de liberté.

Certes l'Eglise peut composer, en fonction des exigences de telle ou telle époque, déplacer les accents — et de ce point de vue, la déclaration du Concile Vatican II « *Dignitatis Humanae*

» (9) sur la liberté de conscience constitue un événement important. En telle occasion, l'Eglise peut engager des développements nouveaux de tel ou tel aspect de la foi ou de la morale, mais elle ne connaît en principe, à la différence d'un parti politique susceptible de changer de ligne, ni revirement ni reniement sur les matières essentielles.

A cet égard, le Syllabus, tout comme la déclaration conciliaire, même si ces deux textes, publiés à un siècle de distance semblent s'opposer, sont également constitutifs de son patrimoine, pour y former un corpus, par hypothèse non contradictoire (10).

Il reste dès lors, pour qui veut connaître la doctrine essentielle de l'Eglise catholique, la tâche pas toujours facile de hiérarchiser les textes, de distinguer l'essentiel de l'accessoire, de saisir le sens des mots surtout par rapport à tel ou tel contexte : ainsi ce qui pourra apparaître au grand public comme un revirement est en fait, du point de vue de l'orthodoxie, un appel à mieux cerner une position complexe. C'est cet exercice que nous voudrions tenter ici, à nos risques et périls.

Le problème du Syllabus

Au sujet du délicat problème du recours à la force publique au service de la foi, sont, à notre sens, dépourvus de valeur normative les errements localisés ou excessifs tels que l'Inquisition espagnole ou la Révocation de l'Edit de Nantes. En revanche, on ne saurait balayer du revers de la main un document comme le Syllabus (11) quand il rejette les thèses de ceux qui considèrent, par principe, un tel recours comme illégitime. A condition toutefois de bien peser le sens des mots. Les anathèmes du Syllabus ne signifient pas que l'usage de la force soit partout et toujours, ni même en général, légitime : simplement une porte demeure ouverte à un tel usage, peut-être limité à des cas exceptionnels mais qui n'en scandalisera pas moins les vrais libéraux. Encore qu'il y ait aussi, quand il s'agit de cas limites, des libéraux pour admettre que les agissements

(9) Actes du Concile Vatican II. Constitution « *Dignitatis Humanae* 1965.

(10) Cf. sur ce sujet, Dom Philippe Dupont : *La liberté religieuse*, in *Communio* XII 1, 6, nov.-déc. 1988.

(11) Pie IX, *Quanta cura - Syllabus*, publiés par J.-R. Armogathe, 1967.

De certaines sectes — ou en cas de crise grave, ceux des «ennemis de la liberté» — ne doivent pas être tolérés» (12).

Au centre du débat sur le libéralisme se trouve en fait le sens que l'on donne au mot liberté : il n'est à l'évidence pas le même pour la philosophie laïque et pour la théologie chrétienne. Pour un laïque, la liberté de conscience, signifie la neutralité de l'Etat et l'absence de contrainte ou de pression d'aucune sorte dans le domaine de la morale et celui des croyances — à tout le moins en dehors du consensus minimum qui fonde n'importe quel état. Dans la théologie catholique — et aussi les autres théologies chrétiennes —, la liberté demeure subordonnée à la vérité : la plénitude de la liberté n'est atteinte que dans l'état de grâce, par celui qui, par la foi et les oeuvres, vit dans la plénitude de la vérité. Hors de là, l'homme est plongé, à un degré variable, dans l'obscurité et l'esclavage des passions.

A partir de là, c'est un fait que pour l'Eglise, la liberté — la liberté spirituelle — ne peut être contrainte : en ce sens, l'Eglise peut prétendre avoir toujours été favorable à la liberté de conscience ; mais à ses yeux, l'éclosion de cette liberté n'en doit pas moins bénéficier d'un environnement favorable. Et, si besoin est, la société et même, s'il le peut, l'Etat doivent en créer les conditions, en tous les cas empêcher que le climat d'ensemble ne lui soit défavorable (13).

Tout ce qui dans un état donné est susceptible d'encourager les vices, d'éloigner du bien ou d'induire en erreur, par exemple en mettant sur le même plan, en matière morale, l'erreur et la vérité, doit pour l'Eglise être combattu — avec tact certes, mais aussi sans faiblesse. La valeur suprême en effet n'est pas pour elle la liberté — au moins au sens que lui donnent les libéraux — mais la charité et par là la recherche du vrai bien d'autrui.

(12) C'est ainsi que l'Inquisition a été instituée au **XIII^e siècle** pour combattre l'hérésie cathare. Par delà son folklore ésotérique, celle-ci encourageait le suicide, décourageait la procréation et toute forme d'affirmation de la vie : y a-t-il des sociétés contemporaines qui toléreraient le développement de pareille secte dans leur jeunesse, pour peu que son succès y soit non point marginal, mais massif?

(13) Cf. Gérard Soulages, *Divisions ou pacification dans l'Eglise*, 1988. L'auteur introduit à ce sujet une très profonde distinction entre conversion et éducation. La conversion est un acte libre mais l'éducation suppose toujours quelque contrainte (p. 30 sq.)

Les exigences de l'Eglise

De ces principes découlent au moins trois exigences permanentes de l'Eglise :

— la première de ces exigences, l'indépendance de l'Eglise, notamment son droit à l'éducation, est sans doute celle qui pose le moins de problèmes dans les états modernes et elle va d'ailleurs, globalement, dans le sens des préoccupations des vrais libéraux ;

— la deuxième, l'exigence du respect de ce que l'Eglise considère comme le droit naturel : respect de la vie — et donc refus de l'avortement légal — mais aussi respect de la personne, des étrangers, droits de la famille, justice sociale, etc. Pour l'Eglise, le respect du droit naturel s'impose, même là où les chrétiens ne représentent qu'une minorité, car ce droit s'applique à tous les hommes ;

— la troisième, le droit d'inscrire ses valeurs collectives dans la législation là où elle représente la majorité, du moins là où elle est en position dominante ; aussi bien en vue de la sauvegarde morale de ses membres que parce que la foi est pour elle une donnée non seulement individuelle, mais aussi collective. Cette dernière exigence ira de l'interdiction légale du divorce — récemment confirmée en Irlande — aux prières dans les écoles — dont le rétablissement est demandé aux Etats-Unis par les mouvements conservateurs de toutes obédiences — ou même l'établissement du catholicisme comme religion d'Etat. En principe cette troisième exigence doit cependant faire justice aux droits des minorités.

Le droit pour l'Eglise non pas d'user elle-même de la force — exclu dans tous les cas — mais de requérir le bras séculier à son service est, lui, ambigu. Cas limite, il ne permet en aucun cas, contrairement à une idée reçue, de contraindre les consciences, mais seulement de protéger les esprits les plus faibles d'influences néfastes : ce sera en tout état de cause une violence « par amour », celle du père qui veut protéger ses enfants... Le fait que ce droit soit aujourd'hui inactuel n'empêche pas d'en discuter le principe. Recours ultime dans certaines situations historiques, l'Eglise a dans le passé tenu à en préserver la possibilité et n'a pas à notre connaissance modifié ouvertement sa position sur ce point.

Le Concile Vatican II et la liberté de conscience

Dans le cadre ainsi tracé de ce que l'on considérera comme la doctrine permanente de l'Eglise catholique, le changement d'accent qu'implique le dernier Concile, notamment par une insistance unilatérale sur la liberté de conscience, demeure un événement important. Que la déclaration « *Dignitatis humanae* » constitue le principal grief des intégristes à l'égard de Vatican II en pourrait être une preuve. Le fait que l'Eglise catholique ne soit plus nulle part en mesure d'imposer ses exigences et qu'au contraire elle se trouve en maints endroits persécutée et donc demandeuse n'est certes pas complètement étranger à la position nouvelle du Concile. Mais il serait cependant exagéré de voir chez elle une attitude de pure composition ou d'opportunisme ou d'imaginer l'Eglise d'aujourd'hui comme une puissance foncièrement hostile à la liberté, rentrant ses griffes pour le moment, mais prête à les ressortir si elle se trouve un jour en meilleure posture... S'il est vrai que, par principe, l'esprit du temps ne saurait amener l'Eglise à se déjuger quant à l'essentiel, il peut néanmoins l'amener à approfondir certaines de ses valeurs jusque là insuffisamment cultivées ; et tel est bien en l'occurrence le cas de la liberté religieuse.

Evolutions

Un des paradoxes de l'histoire des relations du christianisme et de la pensée laïque est que leur opposition de principe a été la plus vive au moment où les différences quant au contenu des idées morales de l'un et de l'autre ont été les plus ténues.

Entre la morale laïque de Jules Ferry et les principes du droit naturel défendus par l'Eglise, la différence — sauf la seule question du divorce — était mince : on imagine par exemple que des notions comme l'avortement gratuit ou le libre refus de la procréation eussent scandalisé les pères de l'école laïque. Le terrain commun qu'offrait alors le consensus relatif des deux camps — et que le stérile fanatisme n'a pas permis d'exploiter en son temps — s'est malheureusement effondré aujourd'hui au bénéfice d'une revendication libertaire déjà évoquée qui rend, dans certains cas, plus difficile le compromis de l'Eglise et de l'esprit laïque.

A ces nuances historiques correspondent des différences entre les confessions chrétiennes. Car la question du libéralisme ne s'est pas seulement posée à l'Eglise catholique mais aussi aux autres confessions chrétiennes. Les Eglises réformées n'ont certes pas eu vis-à-vis de l'Etat les exigences sévères de Rome et elles se sont le plus souvent mieux accommodées de l'Etat libéral — en Angleterre au moins, sinon en Prusse. Néanmoins le problème de la laïcité divise aujourd'hui profondément, à travers la question de l'avortement ou celle de la prière dans les écoles, — un pays multiconfessionnel comme les Etats-Unis, qui avait paru longtemps à l'écart de ce genre de débat.

L'Eglise et la démocratie

De la difficulté réelle des Eglises chrétiennes à admettre le libéralisme moral ou religieux, on a inféré à une certaine époque qu'elles refusaient également la liberté politique et la démocratie. En fait, si les passions partisans ont pu, de part et d'autre, amalgamer les deux débats, les réserves que les Eglises chrétiennes ont pu exprimer vis-à-vis de la démocratie politique étaient de pure forme. Il s'agissait d'un débat théologique dans le plus mauvais sens du terme, c'est-à-dire sans conséquence : du point de vue chrétien « tout pouvoir vient de Dieu » certes, mais toujours par une médiation : le principe électif est une de ces médiations, dont la légitimité n'a jamais été en elle-même contestée. Le fait que le christianisme n'accorde à la démocratie aucune valeur ontologique, mais seulement pratique ne fait pas obstacle à la reconnaissance de ce système. L'essor de la démocratie chrétienne dans certains pays est là pour l'attester.

Les exigences de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat moderne demeurent, de quelque manière qu'on les envisage, beaucoup plus respectueuses de la liberté, notamment de la liberté de pensée, que celles que manifestent aujourd'hui l'idéologie marxiste ou l'Islam intégriste. Il reste que les Eglises chrétiennes — surtout l'Eglise catholique — ne se sont jamais tout à fait senties en parfaite harmonie avec le cadre libéral.

Difficulté d'être libéral

S'il était, du fait même de ses principes, plus difficile au courant libéral de refuser sa place au christianisme, qu'à celui-

ci de contester le libéralisme, on doit cependant convenir que ce dernier n'a pas toujours été non plus synonyme de tolérance.

On plaidera à sa décharge que les Eglises, et particulièrement l'Eglise catholique, refusaient les premières d'accepter les règles du jeu libéral. Désespérante position donc, que de poser le principe de la liberté de conscience et d'avoir ainsi à tolérer des institutions qui proclament ouvertement qu'elles ne respecteront pas, pour leur part, cette liberté. Ainsi, beaucoup de libéraux — ou plus précisément des laïques — ont-ils cru de leur devoir, pour la préservation même du système auquel ils étaient attachés, de réduire par tous les moyens l'influence de l'Eglise catholique. Le conflit qui s'en est suivi, aggravé dans le cas de la France par les réticences, beaucoup moins fondamentales, de l'Eglise vis-à-vis du régime démocratique, a atteint son paroxysme dans ce pays au début de ce siècle et donné à beaucoup de bons esprits le sentiment qu'entre l'Eglise et la liberté aucun compromis n'était possible, en même temps qu'à l'inverse, les tenants de la liberté donnaient d'eux-mêmes l'image la plus intolérante.

Si d'ailleurs certains, parmi ces derniers, étaient animés du sincère désir de défendre l'humanisme libéral, d'autres témoignaient, pour leur part, une hostilité radicale vis-à-vis du fait religieux que les menaces que l'Eglise faisait planer sur les institutions n'expliquaient pas entièrement.

Le laïcisme

Le débat est passé du plan politique au plan philosophique avec la tentative de certains adeptes radicaux des principes laïques — qu'on qualifiera si l'on veut de laïcistes extrêmes — lesquels ont débordé le programme modéré de Jules Ferry pour élaborer, à l'image de ce qu'avaient déjà tenté la Convention et le Directoire, une morale laïque systématique et exclusive de toute autre. Il n'était plus dès lors question d'un consensus laïque minimal, fondé sur les principes essentiels de la convivialité et faisant sa place à un « *complément philosophique ou religieux* », mais d'une nouvelle école philosophique, engagée, dès l'origine, dans la lutte pour le contrôle de la jeunesse, en un combat sans merci avec l'Eglise catholique. Et en effet, si l'on admet que toute religion, traitant de l'absolu, a un caractère irrémédiablement absolutiste et donc rétif par principe à un cadre libéral, lequel ne lui assigne que la place

d'une option individuelle, ne reste-t-il pas au libéralisme, pour survivre, qu'à forger sa propre religion — la religion de l'humanité par exemple ?

La tentation séculière

Mais même sans aller jusqu'à ces positions extrêmes, le libéralisme aboutit au minimum à refouler entièrement dans la sphère privée les convictions religieuses. L'appartenance religieuse est toutefois — l'anthropologie nous le rappelle — un mode d'expression de la personnalité, non seulement individuel mais social. Les tenants de telle ou telle Eglise ne seront-ils pas dès lors fondés à ressentir comme une excessive brimade que les symboles religieux, au nom de la neutralité et de la tolérance, soient systématiquement mis au ban de toute institution collective, que la chose publique soit, dans sa réalité quotidienne, athée, alors même que peut-être 95 % de la population adhèrera à une confession déterminée ? Il apparaît ainsi que poussée à l'extrême une certaine logique libérale aboutit à exclure — ou en tout cas à reléguer à un rôle minimum — toute manifestation de nature religieuse.

Pour l'Eglise, les régimes politiques sont relatifs — quand ils ne sont pas intrinsèquement pervers comme le communisme — et c'est au contraire sa propre orthodoxie qui est centrale. L'Etat libéral au contraire place au centre la liberté et considère les croyances comme relatives. Ces deux perspectives peuvent certes dans le contexte contemporain trouver un *modus vivendi* ; elles n'en sont pas moins foncièrement hétérogènes. Le fait chrétien s'accommode aussi mal du cadre libéral que le libéralisme des exigences des institutions religieuses.

III. Le compromis nécessaire

Convergences historiques et théoriques d'un côté, tentation de l'exclusive de l'autre : la solution ne serait-elle pas dans une sorte de synthèse historique, délimitant une fois pour toutes les contours des deux systèmes de pensée ? Pour des raisons que l'on verra, cela ne saurait être. Les solutions de synthèse tentées dans le passé ont été des échecs : à commencer par le catholicisme libéral du XIX^e siècle (Lamennais, Montalembert, etc.) ; censuré par l'Eglise catholique, il ne suscita d'ailleurs que

méfiance de la part des vrais laïques qui y soupçonnaient la tromperie ou en pressentaient l'inauthenticité. Lamennais quitta l'Eglise et Montalembert évolua vers le conservatisme.

La césure irrévocable

Au fondement de cette impossibilité de la synthèse se trouve d'abord le fait qu'en ouvrant l'espace de deux instances distinctes, la spirituelle et la temporelle, le christianisme instaure irrévocablement la césure de deux discours dont la raison d'être, les préoccupations, la logique sont différentes.

Certes l'Eglise catholique n'a jamais considéré la lutte du Sacerdoce et de l'Empire comme une fatalité. Elle postule même l'harmonie des deux instances et de leurs discours, voire leur hiérarchie — le spirituel précédant le temporel — mais en aucun cas leur continuité.

Cette continuité est exclue pour une raison fondamentale qu'il convient de bien saisir : s'il était possible d'articuler, d'emboîter exactement le discours du pouvoir spirituel et celui du pouvoir temporel, en traçant entre eux une frontière exacte ou en considérant l'un comme une sous-partie de l'autre, rien dès lors, n'empêcherait l'instauration d'un pouvoir totalisant, intégrant les deux instances comme un discours unique et régissant le monde de ce point de vue unique, qui serait à la fois celui du Prêtre et celui du Roi et en fait celui du Léviathan.

Le totalitarisme séculier

Un texte unique, une instance unique, cumulant à la fois les attributions spirituelles et temporelles, et on ajoutera l'absence d'une philosophie de liberté, tels sont en effet les traits propres au totalitarisme, dont, chacun à sa manière, le marxisme-léninisme et l'Islam intégriste offrent un archétype.

Le marxisme qui prétendait établir un socialisme scientifique et fonder toute la pratique sociale sur une seule doctrine à la redoutable cohésion, le matérialisme dialectique élevé au rang de science, abolissait tout naturellement la distinction du spirituel et du temporel : non seulement les religions traditionnelles étaient vouées pour lui à une disparition naturelle et au besoin contrainte, mais encore le pouvoir politique, détenteur du savoir absolu sur la société y devenait la norme suprême des

valeurs ; en dehors de lui, il n'y a point d'appel, ni juridique, bien sûr, ni même moral pour qui adhère au système. Cette absence de possibilité d'appel, qui en fait revient à considérer que le pouvoir a toujours raison, fut, dans les années trente, éprouvée dramatiquement par les accusés des Procès de Moscou. Le nazisme, également fondé sur une doctrine d'état exclusive et la haine des valeurs morales et religieuses traditionnelles, représente quant à lui une manière plus brutale et à vrai dire plus grossière d'identifier sans recours possible le droit à la force. Les deux systèmes, fondés l'un et l'autre sur une doctrine à prétention scientifique, l'une, pseudo-sociologique, l'autre pseudo-biologique ont en commun de réduire l'homme au mécanisme.

L'intégrisme islamique

Dans un style différent, dire que toute la vie spirituelle et morale, et toutes les règles de l'organisation politique et sociale sont contenues dans les textes sacrés de l'Islam (*Chariah*) est aussi une forme de totalitarisme. Dans le cas extrême de l'Iran révolutionnaire, le clergé chiite lui-même est au pouvoir, instaurant une forme de théocratie. Dès l'origine d'ailleurs, l'Islam, qui se répand par les armes, sous la conduite d'un chef victorieux, dont la vie fut une réussite sur tous les plans, se présente, à la différence d'un Christianisme fondé sur le dépouillement de la Croix, comme une puissance inséparablement spirituelle et temporelle. On sait par ailleurs qu'après que ses docteurs aient hésité sur le rôle à assigner à la liberté, le courant dominant de l'Islam finit par condamner les thèses de l'école de Damas (IX^e siècle) qui maintenait une autonomie du vouloir humain, et par affirmer unilatéralement la toute-puissance de Dieu.

L'Islam intégriste qui abolit le temporel dans le spirituel rejoint ainsi, dans la négation de la liberté, le marxisme pour qui le spirituel s'abolit au contraire dans le temporel.

Jacobins et Inquisiteurs

Mais le totalitarisme n'est pas seulement un cas extrême d'organisation sociale, il est aussi une tentation présente au coeur des doctrines qui lui sont en principe opposées, du

christianisme et du laïcisme. Essentiel à notre propos est le fait que cette tentation se concrétise chaque fois que l'une ou l'autre, poussant jusqu'au bout l'antagonisme de leurs logiques, fait de l'exclusion radicale de l'autre sa préoccupation dominante.

Tel est le cas du laïcisme jacobin, qui, au nom de la liberté, en vient à s'acharner si bien sur tous les ennemis de la liberté et en premier lieu sur les Eglises établies qu'il en arrive, niant toute liberté de pensée, à se nier lui-même. La tentation jacobine est en permanence présente dans l'histoire du courant laïque français, et celui qu'anime une passion anticléricale exclusive ne manquera pas en effet de préférer un jour ou l'autre au christianisme toute doctrine qui le combat quelle qu'elle soit, et notamment le marxisme. Il est significatif d'ailleurs que ceux qui, allant au-delà des bornes que Jules Ferry avait dans sa sagesse assignées à la morale laïque, ont tenté d'établir une philosophie laïque autonome, l'ont, à de très rares exceptions près, finalement trouvée dans le socialisme, pas toujours démocratique. Que la négation la plus radicale qui soit de la libre-pensée, le régime léniniste, se réclame de la filiation des Lumières doit aussi faire réfléchir.

Mais une tentation analogue existe, beaucoup plus ancienne, dans le système religieux, sous la forme de l'intégrisme chrétien. Quelles que soient les limites de principe que l'Eglise a toujours marquées à l'esprit de liberté, elle n'en était pas moins tenue, à toutes les époques, de respecter les droits d'une sphère laïque autonome. Mais soit que l'esprit de domination des clercs — le « cléricisme » — ait prévalu, soit qu'au contraire, le pouvoir laïc ait asservi à ses desseins l'autorité spirituelle — collusion du trône et de l'autel — le principe de la distinction des deux pouvoirs a été souvent battu en brèche, l'abolition de la différence apparaissant chaque fois comme une tentation totalitaire. Cette tentation, présente dès les débuts de l'ère constantinienne, fut aggravée par le défi de l'Islam : l'idée de croisade, qui n'est apparue qu'au bout de dix siècles de christianisme, fut elle-même à l'origine une réaction au *ihad* islamique. Les excès les plus odieux de l'Inquisition ont eu lieu en Espagne à partir de 1492, sous l'effet il est vrai d'un assujettissement de l'institution à la monarchie castillane, mais aussi dans la seule province de la chrétienté qui ait été jamais arrachée à l'Islam. Le catholicisme n'a d'ailleurs pas eu le monopole de la tentation totalitaire : la Genève de Calvin n'avait à cet égard rien à envier à l'Espagne de Philippe II.

L'Inquisition espagnole a inspiré la figure romanesque du Grand Inquisiteur, que Dostoïevski a explicitement traitée comme une métaphore prophétique du phénomène totalitaire du XX^e siècle.

Enfin, comment ne pas considérer la dérive de certains milieux catholiques français vers les thèses autoritaires de l'Action française, condamnées par le Vatican en 1926, voire leurs sympathies plus équivoques encore pour les totalitarismes de droite, comme une dérive de l'anti-libéralisme forcené de ces mêmes milieux, lesquels pour des raisons politiques liées au contexte français avaient, dans le courant du XIX^e siècle, durci les positions qui étaient celles du Syllabus ?

On le voit : entre le christianisme et l'esprit laïque, le refus de composer avec la logique du partenaire ouvre chaque fois la porte à la tentation totalitaire.

Les deux dérives, celle du christianisme et celle du laïcisme, ne sont d'ailleurs pas exclusives entre elles. Certains milieux catholiques, désireux de s'ouvrir à leur siècle, ont cru trouver leur voie dans l'approbation par le magistère des efforts **du** christianisme social. Ce dernier, dans sa forme originelle, ne faisait d'ailleurs que reprendre des valeurs chrétiennes éminemment traditionnelles : souci des plus pauvres, promotion de l'esprit associatif, développement du sens des responsabilités dans chaque sphère sociale, etc. Mais radicalisant eux aussi l'anti-libéralisme du Syllabus et donnant au dessein social du christianisme un tour systématique que ne lui avait pas donné le magistère, certains ont cru pouvoir prendre de court la philosophie libérale en identifiant valeurs chrétiennes et socialisme.

Le socialisme, autrefois condamné par l'Eglise, est, il est vrai, aujourd'hui admis par celle-ci comme un choix légitime, dans la mesure où il demeure respectueux des droits de la personne. Mais il ne saurait en aucun cas représenter pour les chrétiens une solution alternative au principe de liberté. Les laïques, entraînés par un chemin radicalement opposé sur le chemin du socialisme, n'ont d'ailleurs pas manqué parfois, non sans quelques raisons, de trouver équivoque le compagnonnage de leurs nouveaux émules issus du christianisme social (14).

(14) Maurice Clavel, *Dieu est Dieu, nom de Dieu*. 1976.

Quant à l'itinéraire si tourmenté en apparence d'un Roger Garaudy, d'abord marxiste, puis social-chrétien et aujourd'hui mahométan, les considérations qui précèdent devraient avoir montré qu'il est en réalité plus linéaire qu'il ne paraît.

L'entre-deux du judaïsme

Les deux tentations, socialiste et intégriste, sont aussi présentes dans le judaïsme. Plus ambiguë que les traditions musulmane ou chrétienne, la tradition juive, tant par la Loi (*Torah*) et son arsenal de principes à caractère social que par son messianisme à la fois politique et religieux, contient il est vrai en germe les deux potentialités. Mais le judaïsme a toujours distingué le pouvoir civil du pouvoir sacerdotal. D'autre part les courants intégristes n'ont pas eu en son sein, en raison de la richesse de ses traditions, la même influence qu'au sein de l'Islam. Enfin on ne saurait ignorer l'éminente contribution du judaïsme, qui plus que d'autres a eu à souffrir de la collusion des pouvoirs spirituels et temporels, à l'émergence du laïcisme moderne.

D'une façon générale, le marxisme apparaît comme une tentation pour tout l'espace judéo-chrétien ; il est même en grande partie la tentation propre de ce dernier ; la greffe marxiste n'ayant, comme on sait, jamais pris en terre d'Islam du fait que ce dernier le rendait, pour les raisons que l'on a vues, en quelque sorte inutile.

La société permissive

Le fait qu'une dérive unilatérale de l'un des grands courants constitutifs de l'Occident apparaisse comme un danger pour tous les deux, se retrouve à d'autres niveaux : on peut ainsi se demander jusqu'à quel point l'extrême permissivité des sociétés contemporaines n'est pas elle aussi une menace pour leur survie. A un double titre, d'abord biologique : jusqu'à preuve du contraire les sociétés libérales avancées ayant adopté peu ou prou le principe de la permissivité sexuelle sans bornes sont aujourd'hui, et semble-t-il durablement, au-dessous du seuil de reproduction ; menace aussi pour leur survie politique : on se

référerà à cet égard aux thèses d'Alexandre Zinoviev (15) : pour le célèbre dissident soviétique, la société totalitaire n'est pas un état aberrant de la société, mais au contraire sa seule forme d'équilibre dès lors que toutes les normes à caractère moral ou religieux ont disparu. Inversement seul le maintien des valeurs transcendantes préserve la possibilité de la liberté individuelle au sein de la société ou, comme on vient de le voir en Europe de l'Est, permet leur restauration. Le principal obstacle à la *perestroïka* pourrait bien être, dans cette perspective, le déclin de la moralité publique en Union soviétique...

La liberté contre la logique

Aujourd'hui plus que jamais donc, libéralisme et christianisme convergent : il ne saurait certes y avoir de discours totalisant qui intègre à la fois le spirituel et le temporel et pourtant les exigences du christianisme et de l'esprit laïque ne sont pas séparables.

Dès lors on comprendra que l'articulation de l'un et de l'autre ne soit pas réductible à la logique. Et c'est d'ailleurs à ce seul prix qu'est possible la liberté.

Alors que les philosophies totalitaires ont en commun la continuité du discours et la négation de la liberté humaine, c'est en revanche par leur discontinuité que christianisme et laïcisme autorisent l'émergence de la liberté. Mais cette faille du système politique ne fait que refléter une faille plus profonde, d'ordre métaphysique. Incompatible avec la notion de toute-puissance de Dieu, telle que la soutient par exemple l'Islam, l'idée de liberté émerge au cœur du christianisme dans l'hypothèse de la Création, avec le statut du mystère, comme un pari sur l'impossible. Mais la liberté n'a pas non plus véritablement sa place, on le sait, dans une vision authentiquement scientifique du monde, par principe déterministe. Dans les deux cas, la liberté apparaît donc comme une blessure de la logique.

Ce divorce essentiel de la liberté et de la logique se retrouve d'ailleurs à d'autres niveaux. Ce n'est pas seulement par rapport au discours clérical que la défense des libertés échappe à une logique unique : aux soucis antagonistes de l'autorité de l'Etat

(15) Alexandre Zinoviev, *Le Communisme comme réalité*. 1973.

et de la défense des libertés personnelles correspondent également deux logiques dont il est difficile de trouver concrètement le point d'équilibre, mais dont on voit bien que la suprématie exclusive de l'une ou de l'autre ruinerait l'édifice de la société libérale. Ainsi dans nos sociétés, c'est à travers des pouvoirs concurrents, mais aussi plus simplement des hommes animés plutôt de l'une ou plutôt de l'autre préoccupation que se maintient un équilibre de fait, irrationnel la plupart du temps, mais qui est essentiel à la survie de l'état libéral.

Il n'y a pas en fait de système politique qui en lui-même engendre la liberté. Là où il y a système, il n'y a pas liberté. La liberté au contraire, comme ces plantes vivaces qui poussent entre les pierres d'une vieille muraille, n'apparaît et ne se développe que là où le pouvoir se trouve éclaté entre différents pôles, différents systèmes, différentes logiques.

Par-delà le discours, lui aussi d'apparence totalitaire des Eglises, il faut considérer d'abord ce qui constitue l'apport historique majeur du christianisme, à savoir la blessure originelle, la brèche ouverte au sein d'un pouvoir monolithique, du fait de la mise à part du spirituel, d'où découlent en fait les libertés modernes.

Ainsi que le dit le pape Jean-Paul II dans son récent discours au Parlement européen : « *C'est dans l'humus du christianisme que l'Europe moderne a puisé le principe — souvent perdu de vue pendant les siècles de « chrétienté » — qui gouverne le plus fondamentalement sa vie publique : je veux dire le principe, proclamé pour la première fois par le Christ, de la distinction de « ce qui est à César » et de « ce qui est à Dieu » (cf Mt 22, 21). Cette distinction essentielle entre la sphère de l'aménagement du cadre extérieur de la cité terrestre et celle de l'autonomie des personnes s'éclaire à partir de la nature respective de la communauté politique, à laquelle appartiennent nécessairement tous les citoyens, et de la communauté religieuse à laquelle adhèrent librement les croyants » (16).*

(16) Jean-Paul II, Discours au Parlement européen, 11 octobre 1988.

La décision

Dès lors que faire quand on se trouve à la jointure de deux logiques discontinues telles que nous les avons décrites ? Pour le décideur placé au carrefour, il n'y a à vrai dire pas de recette, pas de super-logique à laquelle il puisse se référer car une telle logique n'appartiendrait qu'à Dieu. Livré à lui-même, le décideur devra donc chercher à ses risques et périls le juste compromis, trouver les chemins de cette sagesse politique qui fait renoncer à une démarche rationnelle quelle qu'elle soit avant qu'elle ne tourne à l'excès ou au délire, ou encore le chemin de ce que les Pères de l'Eglise ont appelé le don de conseil qui est, comme on sait, un des plus précieux de l'Esprit...

L'Etat moderne et la Révocation de l'Edit de Nantes

Le compromis n'est pas nécessairement un mal pour la logique qu'il est supposé interrompre, car il arrive à toute logique poussée à l'excès d'être contre-productive.

Ainsi la renonciation de fait, sinon de droit, de l'Eglise à l'usage de la force au cours des trois derniers siècles est peut-être une sage prise en compte des métamorphoses de l'Etat moderne. Le développement de ce dernier à partir du début du XVII^e siècle, amplifié dans la période la plus récente par les moyens les plus puissants de contrôle de l'opinion et de la société, ne pouvait en effet que changer le sens de l'intervention de l'Etat dans le domaine religieux ou moral. Léviathan n'est pas Richard Coeur-de-Lion et il est vraisemblable qu'une intervention trop appuyée de l'état moderne dans le domaine des moeurs aurait assez vite des contre-effets par rapport au but recherché. Ceux-ci ne sont d'ailleurs peut-être pas étrangers à l'essor de l'anti-cléricisme moderne.

Cette donnée explique sans doute le caractère à la fois efficace, brutal et inacceptable qu'eut en France la Révocation de l'Edit de Nantes. Pour la première fois l'Etat moderne, sous la forme de la monarchie de Louis XIV, mettait sa force au service d'une ambition religieuse : la Révocation fut la plus efficace des proscriptions, bien plus efficace en tout cas que celles du Moyen Age en général inopérantes, et de ce fait peut-être la plus inhumaine en même temps que la dernière. Ce n'est

certainement pas un hasard en effet si cet événement précède de peu, et au sein du même pays, l'émergence de la philosophie des Lumières, dont on sait que la liberté de conscience fut un des grands chevaux de bataille.

Les excès de la querelle scolaire

Pour continuer sur la France, on peut se demander si l'Eglise catholique a toujours mesuré l'avantage que représentait pour elle une école laïque authentiquement respectueuse de la liberté religieuse, rejetant hors de ses murs en un lieu spécifique et sacré, non point dans un esprit d'exclusion, mais par un souci de distance respectueuse conforme à leur objet, les exercices d'instruction religieuse. A l'inverse quelle redoutable machine de déchristianisation n'a pas été dans bien des cas — à commencer par celui de Voltaire — l'école confessionnelle ! Mais n'était-ce pas un pari risqué que de vouloir développer le sens du sacré en insérant, comme on le faisait dans les collèges des congrégations, l'heure de religion entre celle de mathématiques et celle de gymnastique ? (17)

Si l'on considère à présent le point de vue libéral, n'est-il pas remarquable que la liberté de conscience — et les libertés politiques en général — aient été somme toute les mieux préservées au cours de ce siècle dans les états nordiques ou anglo-saxons qui, contre l'orthodoxie libérale stricte, ont maintenu le principe de religions établies ou qui, comme les Etats-Unis d'Amérique, invoquent Dieu dans leur constitution, plutôt que dans les Républiques latines qui, poussant jusqu'au bout la logique de la laïcité, ont séparé les Eglises de l'Etat ?

Confrontation permanente

Le compromis est lui-même inscrit comme une constante dans l'histoire de la chrétienté. Jusqu'à la fin des temps et jusqu'au retour de Celui-là seul qui est à la fois prêtre et roi, il y aura au sein de l'espace chrétien deux discours et, par sa

(17) Cf. Gérard Soulages, *Education chrétienne et laïcisme scolaire*, in *Esprit*, 1946 et bien d'autres articles. Nous ne saurions dire à quel point les analyses qui précèdent sont tributaires de la réflexion de G. Soulages, dont le double engagement, de chrétien et de maître laïque, fut le sens de la vie.

logique différente, chacun des deux aura des chances d'apparaître à un moment ou à un autre comme une violence, une intrusion dans la logique de l'autre : interventions intempestives de l'autorité spirituelle ou prétentions abusives du pouvoir laïc. La confrontation du Sacerdoce et de l'Empire n'est pas à cet égard un épisode isolé de l'histoire du Moyen Age, il est, depuis le commencement — depuis la Croix — et jusqu'à la fin, consubstantiel à l'histoire du Christianisme.

Faute, comme on l'a vu, d'une autorité suprême à même d'arbitrer les litiges frontaliers entre les deux pouvoirs, la norme n'a jamais été dans l'Occident chrétien, pour le pouvoir civil, la soumission aveugle à l'autorité ecclésiastique : sait-on que même un saint Louis s'est trouvé gravement en conflit avec celle-ci ? En définitive le monarque ou l'autorité civile en général est seul avec sa conscience l'autorité religieuse peut en appeler à celle-ci, mais il est seul à même de déterminer, à ses risques et périls, si cet appel est fondé ou non.

Moyen Age et Temps modernes

On comprendra dès lors que la plupart des grands conflits entre les deux ordres de pouvoir qui parsèment l'histoire médiévale et moderne se soient conclus par des compromis. Si les grands papes des XII^e et XIII^e siècles sont finalement venus à bout des ambitions césaro-papistes des empereurs d'Allemagne, en revanche Boniface VIII, dont les prétentions théocratiques allaient sans doute plus loin que celles de tous ses prédécesseurs, n'a pas survécu aux affronts de Philippe le Bel et son règne marque la limite extrême des prétentions temporelles de la Papauté (18). Il s'en faut de beaucoup que son successeur Clément V qui, toute politique qu'ait été son élection, n'en est pas moins, pour la Tradition, un pontife légitime, ait repris l'intégralité de la doctrine ultramontaine de son prédécesseur.

D'une manière analogue, quand des nations entières s'éloignent de Rome sous l'effet de la Réforme et le plus souvent sur la vieille querelle des droits des souverains contre celui des Papes (Allemagne, Suède, Angleterre), que la France, fille aînée de l'Eglise, elle-même vacille, c'est par un compromis que l'affrontement des deux camps, celui des ultramontains et celui

(18) Jean Favier, *Philippe le Bel*, 1973.

des « patriotes » se conclut aux Etats Généraux de 1614 (19). Il n'avait pas fallu moins que la forte personnalité d'un Richelieu, sa connaissance intime et de la théologie et du jeu politique pour arrêter la subtile ligne de partage entre les prétentions des tenants du pouvoir laïque et ceux des droits de l'Eglise, ligne de partage de fait tout empirique, mais qui définirait désormais au sein de la communion catholique la spécificité de l'Eglise gallicane.

IV. Le divorce

Ce compromis nécessaire est ce qui fut manqué en France en 1789. Le divorce qui en est résulté, d'abord entre l'Eglise et la Révolution puis entre ces deux courants essentiels de la civilisation européenne que sont le Christianisme et les Lumières, prolonge ses effets jusqu'à nous.

La Révolution française

Il est significatif pourtant que ce divorce, qui a fini par passer pour celui de l'Eglise et de la liberté, voire de la religion et du monde moderne, n'ait pas eu d'autre contenu, aux origines, que la vieille querelle de pouvoir qui avait déjà agité la monarchie et l'Eglise gallicane. Les prétentions qui ont entraîné la rupture de l'Assemblée constituante et de la Papauté n'étaient guère différentes de celles qui avaient causé en leur temps l'excommunication de Philippe le Bel ou de Louis XIV. La pierre de touche de la rupture ne fut en effet ni l'abolition de l'Ancien régime, ni la Déclaration des droits de l'Homme, ni le principe d'une constitution, ni même plus tard l'instauration de la République. Elle ne fut pas davantage la sécularisation des biens du clergé déjà opérée *de facto*, au moins en partie, par la monarchie, par le principe de la « commende », sécularisation certes vivement ressentie par Rome mais qui ne constituait pas en elle-même un motif suffisant de rupture. La vraie raison du schisme fut la Constitution civile du clergé, du fait de son projet d'assujettissement sans nuance de l'Eglise à l'Etat. Si la vieille querelle du Sacerdoce et de l'Empire revenait ainsi à la surface

(19) Burckhardt, *Richelieu* - 2 vol, 1951.

à cette occasion, un siècle de philosophie et surtout l'affaiblissement moral et intellectuel de l'élite, tant religieuse que civile, empêchèrent qu'elle fût négociée et traitée avec le tact et la modération que l'importance de la question requérait. Un Joseph II d'Autriche, animé pourtant d'intentions analogues, avait su, lui, s'arrêter avant le point de rupture, de même que plus tard Bismarck avec le *Kulturkampf*. Persuadés que l'Eglise de France n'était que la relique vermoulue d'une superstition dépassée, vouée à une disparition imminente, aucun des constituants n'a aperçu la gravité de la querelle qui s'ouvrait alors. Le divorce de l'Eglise et de la Révolution qui s'en est suivi ne fut pas dès lors ponctuel mais global et sans nuances : ses conséquences devaient être sensibles dans toute l'Europe.

Un divorce durable

La suite des événements, notamment la politique antireligieuse systématique de la Convention et du Directoire, avec tous ses excès, rendirent pour longtemps le régime républicain, dans son principe, suspect à l'Eglise car d'emblée identifié à une dérive totalitaire.

Inversement la monarchie restaurée, désormais cléricalisée et dépourvue de ce sens viril de ses prérogatives laïques que les monarques de l'Ancien régime n'avaient, eux, jamais perdu de vue, était vite dépouillée de son antique légitimité. Offrant à l'Eglise son appui, elle tentait en réalité de faire de la religion catholique, bien plus qu'elle enracinée dans la France du XIXe siècle, sa béquille. La loi sur le sacrilège de 1827 consacrait cet éloignement de la monarchie restaurée d'avec la sensibilité populaire.

L'Empire napoléonien avait certes, notamment à la suite de la signature d'un Concordat qui a tout de même duré un siècle et demeure encore en vigueur dans certaines parties de la France, tenté un nouveau compromis de l'Eglise et de l'Etat. Mais la blessure était trop profonde et le fondement historique du régime impérial trop mal assuré pour permettre à ce compromis d'avoir un caractère durable.

Les tentatives de conciliation entre la République et l'Eglise se sont heurtées tantôt à la vivacité des passions politiques accumulées — ainsi l'appel au ralliement à la République du Cardinal Lavignerie (1891) — tantôt au caractère superficiel des connaissances théologiques de ses promoteurs : Lamennais, le

Sillon, etc. L'idée romantique du Christ républicain de 1848 ne suffisait pas, bien évidemment, à elle seule à régler dans toute leur délicatesse la difficulté des questions pendantes.

La césure a connu des avatars divers : question des congrégations, question de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, question scolaire surtout, tandis que d'autres divisions, plus proprement politiques, elles, se cristallisaient sur celle-là.

Tandis que le camp républicain faisait d'une école laïque, souvent plus militante que vraiment neutre et pas toujours libérale, son cheval de bataille, l'Eglise, méprisant l'ouverture à l'enseignement religieux que lui laissait l'école de Jules Ferry, s'accrochait à sa vocation accessoire de dispenser un enseignement général, à travers un réseau d'écoles propres, destiné à lui conserver une élite, mais qui n'y parvint pas toujours (20).

Laïques et cléricaux

En fait, la société française s'est divisée en deux. D'un côté une société laïque, mais exclue de l'Eglise, sauf parfois pour quelques rites majeurs, de la naissance ou de la mort. Les instituteurs qui, malgré Jules Ferry, ne purent souvent s'empêcher d'être les apôtres d'un nouvel évangile, en étaient en tous cas les nouveaux clercs. Et ces libres-penseurs, sinon intolérants, du moins méfiants vis-à-vis des Eglises, ne manifestèrent au contraire dans leur ensemble aucune prévention à l'encontre des tenants des totalitarismes laïques, pourtant bien plus fatals à la libre pensée.

De l'autre côté une société cléricale, voire cléricalisée, souvent réduite à la bigoterie et qui avait pour une part perdu ses vrais laïcs (21) à tel point que le laïcat, qui pendant des siècles avait dans l'Eglise été représenté par la simple autorité civile, en vint à ne l'être plus que par les chaisières... Pour une partie du clergé du XX^e siècle, la promotion des laïcs n'était plus l'exercice des responsabilités normales de la cité, mais le

(20) Et dans la période la plus récente, quand elle défendait le plus ardemment l'indépendance de son régime d'enseignement général et les concours financiers y afférant, l'Eglise de France n'a-t-elle pas laissé au même moment se vider de toute substance le « catéchisme » populaire destiné aux élèves de l'enseignement public?

(21) Cf. Alain Besançon. *La Confusion des langues*. 1980 et Jean

droit pour une coterie limitée et subjuguée de donner ses avis sur le budget de la paroisse ou même les formes liturgiques. Cette conception restreinte du laïcat, quasi-diaconale en fait, n'en assurait pas moins l'emprise du clergé sur le troupeau ou plus exactement sur les seules brebis qui acceptassent cette autorité étroite d'un clergé mâle, en général le public féminin. De manière absurde historiquement, mais tout à fait admise socialement, au temps de la République radicale, la présence à l'Eglise étant devenue dans l'inconscient collectif l'affaire du sexe dit faible, tandis que les hommes ne cessaient certes pas d'exercer leurs vraies responsabilités de laïcs, mais le plus souvent hors et même contre une Eglise d'où les tenaient éloignés, tant les préventions politiques qu'une atmosphère étroitement cléricale. D'un côté, donc, des laïcs sans Eglise et de l'autre des clercs sans laïcs, le clergé s'évertuant à retrouver sur le petit troupeau de fidèles ce qu'il perdait en influence sur la société globale.

Les ambiguïtés de la sémantique

Le fait que le divorce que l'on vient d'évoquer, si typique des pays latins, n'ait jamais été pleinement admis comme légitime dans la mentalité populaire, ni dès lors consommé, ne saurait être mieux attesté que par la sémantique. En principe le laïc est, par opposition au clerc, celui qui est d'Eglise et n'est pas clerc : le laïque, lui, est le partisan de l'école du même nom, par opposition au cléricale. En fait, jamais la distinction n'a dépassé le cadre... scolaire pour entrer dans les mœurs et aujourd'hui encore l'usage confond l'un et l'autre, comme si le génie de la langue n'avait pas oublié que chez tout laïque se trouve un laïc qui sommeille...

L'essoufflement

On peut dire qu'aujourd'hui, au lendemain du bicentenaire de la Révolution française, le conflit s'est apaisé, par une victoire à peu près totale du libéralisme quant aux mœurs et aux symboles, compensée, en partie au moins, par une liberté d'action de l'Eglise plus grande aujourd'hui qu'autrefois. Le conflit s'est de même assez largement dilué sur le plan des sensibilités : pour beaucoup, les querelles d'antan paraissent

obsolètes. Mais on ne saurait dire en revanche qu'à l'échelon des principes, une vraie réconciliation soit jamais intervenue. L'apaisement tient davantage en définitive à la décomposition avancée, tant des valeurs religieuses elles-mêmes que de la vieille morale laïque, face à l'omniprésence d'une société marchande permissive plutôt qu'à un progrès théorique, décisif de l'un ou de l'autre camp.

Les vicissitudes du XX^e siècle n'en ont pas moins mis en relief ce fait essentiel que l'on a déjà évoqué : la solidarité historique des chrétiens et des laïques et le danger mortel pour les uns comme pour les autres d'une insistance unilatérale sur leurs propres valeurs.

La montée plus récente d'un Islam intégriste, dont l'outrecuidance n'a d'égale que la pauvreté philosophique et culturelle, laisse chrétiens et laïques également désemparés (22). Dans les pays où il domine, l'Islam prétend à un contrôle de la société civile sans équivalent avec ce que l'Eglise, même sous les grands papes tout-puissants du Moyen Age, avait jamais exigé de la société chrétienne. Là où l'Islam est minoritaire, comme dans les pays occidentaux, certains de ses adeptes n'en viennent pas moins à remettre en question les données les mieux établies de la société laïque — mixité des écoles publiques, droits de la femme, par exemple — sans que, dérivant vers une permissivité universelle, pour les individus mais aussi pour les groupes, cette société, naguère si intransigeante vis-à-vis des Eglises chrétiennes, trouve toujours la parade adaptée.

A l'heure où les totalitarismes irrégieux s'effondrent et tandis que nous déconcertent les nouveaux totalitarismes religieux, les plus lucides des héritiers des Lumières comprennent le risque que représente, pour leurs propres valeurs et pour la vitalité de la société libérale, l'affaiblissement des Eglises chrétiennes, longtemps considérées comme l'« infâme ».

Du côté de l'Est

Il est significatif que là question de la religion et de la cité séculière ait connu ses plus récents et plus profonds développements, non pas dans **un** Occident envahi par l'indifférence,

mais au sein de la Pologne socialiste. Le résistant agnostique Adam Michnik dans son livre *L'Eglise et la gauche : le dialogue polonais* (23) posait en 1979 avec une lucidité exemplaire le problème, en s'appuyant sur l'expérience d'un pays où, si les valeurs de liberté ont pu renaître, ce n'est pas en dépit, mais à cause d'une Eglise forte — et dont pourtant les exigences sont d'autant plus embarrassantes pour un vrai libéral. Au lieu du confort factice d'une dégénérescence commune, Michnik cherche les voies du salut et de la liberté dans le soutien réciproque et conflictuel des uns et des autres.

Il est significatif aussi que toute la pensée de Michnik tourne autour de l'idée du compromis nécessaire. Et par définition un compromis n'est satisfaisant pour personne...

C'EST à la suite de ce dernier qu'on soulignera l'urgence d'une prise de conscience de la solidarité vitale, après deux siècles de combats, non point stériles, tant s'en faut, mais qui furent tout de même épuisants pour les énergies de l'un et l'autre camp, entre les deux grandes traditions fondatrices de la culture européenne : la chrétienne et la laïque.

Quand on parle de solidarité, il ne s'agit pas là, on l'aura compris, d'une réconciliation ou d'un syncrétisme au rabais, niant des valeurs profondes de l'un ou de l'autre courant de pensée, mais d'abord d'une conscience que la même civilisation à laquelle les uns et les autres sont attachés ne peut se maintenir que dans la vitalité de leurs valeurs respectives, valeurs dont le conflit lui-même, inséparable de la liberté, est une composante de la culture commune.

Tout en restant eux-mêmes, les tenants de la société libérale doivent en particulier admettre que celle-ci n'a aucune chance de prospérer sur les décombres des valeurs chrétiennes ; les Eglises, de leur côté, doivent, sans concessions indues, reconnaissance et respect à une tradition laïque à laquelle elles ont en grande partie donné naissance.

(22) Jacques Peroncel-Hugoz, *Le radeau de Mahomet*. 1964.

(23) Adam Michnik, *L'Eglise et la gauche : le dialogue polonais*. 1979.

En surmontant leurs griefs réciproques, les représentants de chacune de ces grandes traditions, le christianisme et l'esprit laïque, ne sauraient en définitive avoir d'autre objectif que la poursuite inlassable de ce qui fonde leur vocation commune : l'universalité.

Roland HUREAUX

Roland Hureaux, né en 1948, ancien élève de l'ENS (Saint-Cloud) et de l'ENA, agrégé d'histoire.

Ysabel de ANDIA

Les racines chrétiennes de l'Europe

Introduction : Les discours de Jean-Paul II sur l'Europe

LES « racines chrétiennes de l'Europe » sont au centre des grands discours du Pape Jean-Paul II sur l'Europe (1) en particulier dans ses communications au « colloque sur les racines chrétiennes des nations européennes », le 6 novembre 1981, et au « congrès sur la crise de l'Occident et le devoir de l'Europe », le 12 novembre 1981.

Jean-Paul II ne s'est pas simplement adressé aux évêques (2), mais aussi aux parlementaires catholiques et européens (3), aux présidents des parlements européens (4), aux parlementaires de l'union de l'Europe occidentale (5), à la Communauté européenne (6), aux corps constitués et aux diplomates (7) et à la C.E.E. à Bruxelles (8).

(1) Giovanni Paolo II, *All'Europa Rassegna dei messaggi rivolti dal papa all'Europa*, Roma, Giugno 1989. Voir aussi Jean et Blandine Chelini, *L'Eglise de Jean-Paul II face à l'Europe*, Paris 1989.

(2) Le 11 mars 1982, discours aux évêques tchécoslovaques, le 5 octobre 1982, aux évêques d'Europe, sur « l'identité de l'Europe », le 2 avril 1983, à l'évêque de Vérone, sur « la nouveauté dans le Christ », et, le 11 octobre 1985, au Conseil des Conférences épiscopales d'Europe, sur « l'évangélisation de l'Europe ».

(3) Le 10 novembre 1983, discours sur « la contribution de l'Europe à la paix dans le monde ».

(4) Le 26 novembre 1983, sur « la défense de la démocratie ».

(5) Le 30 octobre 1984, sur l'urgence de « sauver l'âme de la civilisation européenne ».

(6) Le 15 mai 1985, sur l'Europe face au « drame de la pauvreté ».

(7) Le 20 mai 1985, sur la nécessité de « promouvoir un authentique humanisme ».

(8) Le 20 mai 1985, où il a demandé à l'Europe d'« ouvrir ses portes à la solidarité universelle ».

Souscrivez un abonnement de parrainage au profit d'un tiers : séminariste, étudiant, missionnaire, prêtre âgé, communauté religieuse, etc. Tarif réduit, voir p. 132.

Lors de son voyage à Strasbourg, il a fait, le 8 octobre 1988, un discours à l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe sur l'exigence, pour l'Europe, d'être « fidèle à elle-même », et un autre sur « *l'Europe unie de demain* », lors de sa visite au Parlement européen, le 11 octobre 1988.

Jean-Paul II a confirmé, après Paul VI, saint Benoît (9) comme patron de l'Europe, mais lui a aussi donné saint Cyrille et saint Méthode (10), à qui il consacre l'encyclique sur les « *Slavorum Apostoli* », voulant montrer que l'Europe n'est pas seulement occidentale, mais aussi orientale.

Du haut du massif du Mont Blanc, le 7 septembre 1986, il rappelle que l'Europe est une seule « famille de peuples ». Enfin le 19 août 1989, à Saint-Jacques de Compostelle, il s'est adressé à tous les jeunes européens qui avaient repris « *la route de Saint-Jacques, pavée par la foi et par l'ardeur de générations entières* » (11), pour leur demander de prendre Jésus-Christ comme Voie, Vérité et Vie.

La parole du Pape Jean-Paul II sur les « racines chrétiennes de l'Europe » s'adresse à nous tous, et c'est en écho à sa parole que je voudrais me demander ce que signifie pour nous, à la fin du XX^e siècle, cette vision de l'Europe chrétienne.

I. L'Europe de la fin du XX^e siècle

1. L'Europe de 1989

L'année 1989 a été marquée par trois grands événements. La chute du mur de Berlin, le rassemblement de Bâle et le pèlerinage de Compostelle.

(9) Dans une prière à saint Benoît, le 28 septembre 1980, le pape invoque le saint Patriarche pour que « *l'Europe ne renonce pas à l'extraordinaire trésor de la foi chrétienne, qui a, durant des siècles, animé et fécondé son histoire et le progrès moral, civil, culturel et artistique de ses diverses nations, et que, forte d'une telle « matrice chrétienne », elle soit génératrice d'unité et de paix entre les peuples du continent et ceux du monde entier* ».

(10) Dans l'homélie pour le Jubilé de Cyrille et Méthode, le 13 octobre 1985, il rappelle que « *la Parole de Dieu ne peut être enchaînée* », ce qui signifie qu'il n'y a pas de frontières pour elle, et que « *dans ce XX^e siècle, dans lequel l'Europe se présente comme un continent divisé entre sa partie orientale et sa partie occidentale, la conscience de son unité prend sa source dans la parole de l'Évangile* ».

(11) *Jean-Paul II et les Jeunes à Saint-Jacques de Compostelle (19-20 août 1989). Intégralité des discours*, Paris 1989.

1. La chute du mur de Berlin est un « événement-symbole » de la destruction de la séparation de l'Europe de l'Ouest et de l'Europe de l'Est et de l'effondrement du communisme.

Seul le regard de Soljenitsyne a été un regard aussi prophétique que celui du jeune Daniel pour dire que l'idole avait des pieds d'argile. Mais la chute de l'idole laisse un plus grand vide pour ceux qui ne connaissent pas le vrai Dieu.

Car tel est l'enjeu : la foi chrétienne.

Pour un chrétien, ni le communisme, ni aucune idéologie ne peuvent être l'avenir du monde, c'est le christianisme qui est l'avenir de l'homme et du monde. La vision de l'histoire est liée au regard de la foi. Ceci est vrai d'une manière principielle, mais cela devient beaucoup plus difficile lorsqu'on ne parle pas d'une manière presque a-temporelle, mais qu'on s'inscrit dans le « hic et nunc », car alors le « discernement » est nécessaire.

Il faut avoir la hauteur de vue d'un saint Augustin (12) pour écrire la *Cité de Dieu* après la chute de Rome, et le discernement du Pape Grégoire le Grand pour comprendre que le christianisme n'était pas lié à l'Empire romain et que la chute de l'un n'entravait pas l'essor de l'autre. Ce discernement est non seulement celui du temporel et du spirituel, comme l'a si bien montré Péguy, dont la voix résonne encore à nos oreilles françaises, mais aussi celui de la culture et de la foi, ce qui est une version du même problème.

2. Le rassemblement de Bâle

Le rassemblement oecuménique européen à Bâle du 15 au 21 mai 1989, bien qu'il ne soit pas d'une égale importance historique, peut être retenu comme événement significatif du christianisme européen.

Ce rassemblement avait été préparé par la Conférence des Eglises européennes (KKE) et le Conseil des Conférences épiscopales européennes (CCEE). Sept cents délégués de presque tous les pays d'Europe, des collaborateurs et collaboratrices de toutes sortes, des représentants des médias, ainsi que

(12) Cf. Cardinal de Lubac, « Augustinisme politique? » (écrit vers les années 30 et repris dans les *Actes du Congrès augustinien*, tenu à Paris en 1954) et « *L'autorité de l'Église en matière temporelle* », in: *Théologies d'occasion*, Paris 1984, p. 215-308.

des milliers de visiteurs y avaient pris part. Ce fut un événement oecuménique européen. Des femmes et des hommes de toute l'Europe et de presque toutes les Eglises se sont rassemblés et ont appris à se connaître par delà les frontières. Leur foi chrétienne commune a fait naître spontanément la confiance et la communion. Bâle fut un événement spirituel : chaque jour était marqué par des cultes et des prières bibliques. C'est dans ce contexte qu'a été écrit le *Document du rassemblement oecuménique européen « Paix et justice pour la création entière »* (13).

3. Le pèlerinage de Compostelle

Enfin le pèlerinage de Compostelle de l'été 1989, qui renoue avec la tradition séculaire des pèlerinages à Compostelle, a marqué la jeunesse catholique.

Aux jeunes pèlerins de Compostelle, Jean-Paul II a proposé l'imitation de Jésus-Christ qui est le Chemin, la Vérité et la Vie. « *Le chemin, c'est là le mot qui exprime le mieux la caractéristique de cette rencontre mondiale de la jeunesse* » (14). « *Le chemin exprime un profond esprit de conversion* ». Or à ces pèlerins, Jean-Paul II pose la question « *Que cherchez-vous, pèlerins, l'argent, le succès, l'égoïsme, le bien-être ? "Que cherchez-vous ?" (Jn 1,38). Cherchez-vous Dieu, cherchez-vous la vérité, cherchez-vous le sens de la vie qui se trouve dans l'amour et le sacrifice ?* »

« *Le Christ vous invite, non seulement à marcher avec lui dans ses pèlerinages de la vie, mais il vous envoie à sa place pour être des messagers de la vérité et pour être ses témoins dans le monde. Que signifie être témoin du Christ ? Tout simplement vivre selon l'Évangile. Le moment est venu d'entreprendre une nouvelle évangélisation* » (15).

Mais le nom de Compostelle, où confluaient les pèlerins du Moyen Âge, est aussi un symbole de l'Europe médiévale et c'est pourquoi certains théologiens, historiens et sociologues ont

(13) *Paix et justice pour la création entière, Document du rassemblement oecuménique européen « Paix et justice », du 15 au 21 mai 1989 à Bâle, Conférence des églises européennes et Conseil des Conférences Episcopales Européennes*. Le message et le document. Introduction par M.J. Fischer et Mgr I. Fürer, Paris 1989.

(14) Jean-Paul II et les jeunes à Saint-Jacques de Compostelle, p. 30 s.

(15) Cf. l'encyclopédie *Christi fideles laici*, 34.

choisi d'intituler un livre « *Le rêve de Compostelle* » dont le sous-titre « *Vers la restauration d'une Europe chrétienne* » (16) indique le sens de leur propos. Ils se demandent : Compostelle est-elle plus qu'un rêve ? L'histoire de la chrétienté peut-elle s'identifier à celle de l'Europe ? Une re-fondation d'une culture chrétienne en Europe par une nouvelle évangélisation pourra-t-elle répondre aux défis redoutables posés par une société en plein bouillonnement culturel ?

A ces questions, nous voudrions répondre non pas au niveau politique ou sociologique, ni même au niveau strictement historique, mais en méditant sur notre histoire européenne à partir de notre foi.

2. La mémoire des « racines »

1. Les racines chrétiennes

En nous parlant des « *racines* (17) *chrétiennes* de l'Europe », le Pape nous invite à une conversion personnelle au Christ et à une « nouvelle évangélisation » de l'Europe, il nous invite également à redécouvrir les « racines chrétiennes » dans une anamnèse de notre histoire chrétienne.

La mémoire à laquelle il fait appel en disant aux différents peuples européens : « *Souvenez-vous de votre baptême !* » n'est pas seulement le souvenir historique d'un événement passé, la naissance d'un peuple à la foi chrétienne grâce à la conversion de son prince — qu'il soit roi des Francs ou prince de Kiev — mais l'actualisation de cette mémoire dans un présent porteur d'avenir.

C'est « l'actualité historique », pour parler comme G. Fessard (18), de ce qui dépasse l'histoire. Ou encore la mémoire augustinienne qui recueille le passé dans son origine même pour y trouver le sens du présent et la source de l'avenir. Car la

(16) *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne*, sous la direction de René Luneau avec la collaboration de Paul Ladrière, Paris 1989. Ce livre avait été écrit avant le rassemblement à Compostelle en 1989.

(17) L'image des « racines », préférée à celle de « source », indique bien cette pénétration ou cette fondation du christianisme dans la « terre » dont il emprunte le suc. D'autre part le pluriel marque la multiplicité des « points de pénétration » du christianisme dans cette terre.

(18) G. Fessard, *L'actualité historique, t.I., A la recherche d'une méthode*, Paris 1960.

mémoire est constitutive de l'identité propre et porteuse de l'unique espérance qui ne soit ni illusion, ni désespoir. Or ce qui est en jeu c'est justement l'identité de l'Europe et l'avenir de l'Europe.

Cette mémoire n'est pas un « souvenir pieux » du passé ; la « piété du souvenir » n'est pas encore de l'ordre de l'anamnèse ecclésiale : c'est de l'intérieur d'une tradition ecclésiale que nous parlons de la naissance des Églises de Corinthe, de Thessalonique ou de Rome sur le sol de ce que nous appelons aujourd'hui l'Europe.

2. de l'Europe

En nous parlant des « racines chrétiennes de l'Europe », le Pape définit l'interlocuteur auquel il s'adresse.

Parler de l'Europe, c'est se placer dans la perspective planétaire d'une différence entre les continents, c'est aussi se situer dans la problématique contemporaine d'une unification de l'Europe. Le Moyen Age ne parlait pas de l'Europe chrétienne, mais de la chrétienté, et Jacques Maritain dans *l'Humanisme intégral* (19) parle encore d'une « nouvelle chrétienté ».

D'autre part, si le Pape préfère le terme « Europe », c'est pour surmonter la distinction de l'Occident et de l'Orient (20), et s'il a mis l'Europe sous le double patronage de saint Benoît (reprenant Paul VI) et des saints Cyrille et Méthode, c'est pour indiquer que l'Europe englobe les peuples latins et les peuples slaves, mais aussi pour souligner l'oeuvre d'inculturation des peuples barbares par le monachisme bénédictin et l'écriture cyrillique.

Car la conversion au christianisme n'est pas seulement le témoignage héroïque des martyrs face au monde païen ou athée, elle est aussi l'inculturation de peuples civilisés ou

(19) J. Maritain, *Humanisme intégral*, in: *Oeuvres complètes*, vol. VI, Paris 1984, p. 290-634. Maritain définit « l'idéal historique d'une nouvelle chrétienté » (ch. V) du point de vue du pluralisme, de l'autonomie du temporel, de la liberté des personnes et de l'oeuvre commune : une communauté fraternelle à réaliser.

(20) Pourtant les slavophiles n'accepteraient pas cet englobement de la Russie dans l'Europe qu'ils identifient à l'Occident : Cf. *La Lettre de Kiréievski au Comte Komarovski, en 1852*, sur le « Caractère de la culture européenne et de ses rapports avec la culture russe », in : I. Kiréievski, *Essais philosophiques*, Paris 1988, p. 97-140. Ce débat a été repris à l'époque moderne par Kundera, cf. la revue *Débats*.

barbares dont la culture est reprise et transformée de l'intérieur par le christianisme.

Face aux païens, les chrétiens ont écrit aux empereurs Antonin et Marc-Aurèle des *Apologies* pour le christianisme (21) où ils expliquent la nouveauté du christianisme, mais au long des siècles, ils ont repris la « source grecque » (22) et assimilé à tel point la philosophie d'un Aristote ou d'un Platon (23), que l'on a pu parler d'un *Plato christianus* (24).

La réflexion sur la culture chrétienne européenne devient alors plus complexe : il ne s'agit pas seulement de discerner ce qui est « purement chrétien » ou « vraiment chrétien » dans l'histoire européenne, mais de comprendre la transformation et l'utilisation de la culture païenne dans le christianisme. Jésus apparaît sur un char dans les fresques des catacombes. Raphaël a peint Platon et Aristote dans les chambres du Vatican et Michel-Ange les Sibylles sur le plafond de la chapelle Sixtine. L'héritage d'Athènes et de Rome est repris par le christianisme et c'est cela qui fera la culture européenne.

Discernement et intégration sont deux moments complémentaires du rapport de la foi et de la culture :

— discernement à partir de l'Évangile de ce qui mérite le nom de chrétien,

— intégration dans la tradition de l'Église de la pensée ou de l'art antique.

La Rome chrétienne est admirable parce qu'elle a sauvé l'héritage de la Rome antique.

(21) « De Justin il y a un discours adressé à Antonin surnommé le Pieux et à ses enfants et au Sénat des Romains ; puis celui qui renferme une deuxième apologie en faveur de notre foi et qui est adressé au successeur et homonyme de l'Empereur précédemment nommé, Antonius Verus ». Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, IV, 4,18. De même Apollinaire de Hiérapolis a écrit un *Discours* à l'Empereur Marc-Aurèle et Athénagore d'Athènes, une *Supplique au sujet des Chrétiens* adressée aux Empereurs Marc-Aurèle, Antonin et Aurélius Commode.

(22) S. Weil, *La Source grecque*, Paris 1953.

(23) Pour Patrick de Laubier, l'opposition fondamentale dans la philosophie européenne est celle de Platon et d'Aristote: « Plutôt que d'opposer l'Orient et l'Occident, il faudrait plutôt distinguer deux grands courants, platonicien et aristotélicien, qui traversent l'histoire de la philosophie depuis les Grecs jusqu'à nos jours, et les suivre aussi bien en Russie, par exemple, qu'en Occident. Il en résulterait une clarification, à notre avis fort utile, pour l'étude de la philosophie d'inspiration chrétienne », P. de Laubier, *La philosophie d'inspiration chrétienne en Europe*, Paris 1989, *Introduction*, p. II.

(24) E. von Ivanka, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964 (une traduction française de cet ouvrage est sous presse aux P.U.F.).

— Discernement également du moment où la culture chrétienne devient insensiblement un pur humanisme, où ce n'est plus Dieu, mais l'homme qui est au centre,

— intégration de ce qui peut être repris à chaque époque, comme actuellement à l'époque de la modernité, ou intégration à l'héritage chrétien de cultures qui lui sont étrangères.

Ces deux moments du discernement et de l'intégration correspondent au témoignage de l'Eglise qui va jusqu'au martyre et à l'inculturation des peuples civilisés ou barbares. Sagesse et martyre sont deux dimensions constitutives du christianisme. Sans le martyre, la sagesse peut devenir un humanisme trop humain.

Revenir aux racines chrétiennes de l'Europe, c'est revenir au martyre des apôtres Pierre et Paul qui fonde la primauté de l'Eglise de Rome, qui « préside dans la charité » (25) et fait de Rome (26), capitale de l'Empire romain, la capitale de la chrétienté. Mais au-delà de Rome, c'est revenir à Jérusalem d'où le christianisme s'est répandu dans tout le bassin méditerranéen.

C'est cette période des origines du christianisme, la période patristique et du haut Moyen-Age, qui est celle des « racines ». Elle est exemplaire malgré son caractère imparfait pour toute inculturation du christianisme (27).

Il ne s'agit pas ici de faire l'histoire des origines du christianisme, ni de suivre le développement de la « crise de la conscience européenne » (28), mais, comme le demande le Pape, de revenir aux racines, par-delà les crises qui ont déchiré l'Europe, pour retrouver le sens fondateur de ses origines chrétiennes qui sont constitutives de son identité et encore porteuses d'avenir.

(25) Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains, Introduction*, SC 10, Paris 1969, p. 107.

(26) M. Serres, *Rome, le livre des fondations*, Paris 1983.

(27) L'inculturation chrétienne ne peut se greffer directement sur l'Évangile, mais sur cette première inculturation chrétienne de la période patristique tout autour du bassin méditerranéen. Les autres peuples sont entrés de proche en proche en contact avec les premiers.

(28) Paul Hazard. *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, 3 vol., Paris 1935.

II. Anamnèse du christianisme en Europe: De Jérusalem à Rome et de Rome à Jérusalem

1. Le passé : De Jérusalem à Rome

1. Jérusalem, Rome et Byzance

Il y a trois villes sources de notre civilisation européenne : Jérusalem, Athènes et Rome (29). Jérusalem d'où les grandes religions du judaïsme et du christianisme sont issues, Athènes, académie de la philosophie grecque, et Rome, capitale de l'Empire romain et lieu du martyre des « très glorieux apôtres Pierre et Paul » (30).

C'est évidemment comme source chrétienne de la civilisation européenne que Jérusalem est mentionnée, et la relation spirituelle « Jérusalem-Rome » reste fondamentale pour le christianisme.

Quant à Rome, dès *l'Apocalypse* (31), sa duplicité est marquée. Elle est, telle Babylone la grande, la ville où trône l'Antéchrist dont le nom chiffré ne serait autre que celui de Néron (32). Mais elle est aussi la ville où le corps de « deux témoins » (33), qui ont été laissés sans sépulture, sont emportés au ciel. Rome, lieu de l'idolâtrie de César, est aussi le baptistère sanglant de l'Europe.

(29) Vassily Rozanov, *Jérusalem, Athènes et Rome* et Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse* (2^e éd. traduite du russe par Boris de Schloezer), Paris 1967. L. Chestov, dans sa préface, refuse l'opposition Athènes-Jérusalem : « Ne vaudrait-il pas mieux poser le dilemme : ou bien Athènes, ou bien Jérusalem ? Ou bien la religion, ou bien la philosophie ? Si nous en appelons au jugement de l'histoire, la réponse sera nette : l'histoire nous dira que les plus grands représentants de l'esprit humain ont toujours rejeté depuis près de deux mille ans toutes les tentatives faites pour opposer Athènes à Jérusalem, ont toujours passionnément maintenu entre Athènes et Jérusalem la conjonction "et"; ont toujours obstinément refusé "ou bien": Jérusalem et Athènes, la religion et la philosophie rationnelle, ont toujours vécu pacifiquement côte à côte. »

(30) Irénée. *Adversus Haereses* III. 3. 3.

(31) Cf. E. Corsini, *L'Apocalypse maintenant*, Paris 1984: Sur Ap. 13 : « la bête de la mer : la corruption du pouvoir politique » et « Néron *redivivus* », p. 191-192 et « la bête de la terre : la corruption du pouvoir religieux », p. 202-203.

(32) Irénée, *Adversus Haereses* V, 30. 1.4. Voir sur les chrétiens dans le monde aux origines du christianisme, le livre de R. Minnerath. *Les chrétiens et le monde (I^{er} et II^e siècles)*, Paris 1973.

(33) *Apocalypse* 11,1-14.

a) Jérusalem et Rome

Le christianisme est venu de Jérusalem à Rome, comme le montre le schéma des *Actes des Apôtres* qui dessinent la géographie spirituelle de la mission. Car si le martyr, et plus tard le monastère, se situent dans des lieux, comme le lieu de la « confession de Pierre » ou du « tombeau de l'Apôtre Jacques », le pèlerinage et la mission tracent les routes qui relient les « lieux saints » aux « terres lointaines ». Et ces lieux et ces routes dessinent la géographie spirituelle de l'Europe. (L'Europe en effet a été sillonnée par les pèlerins, les missionnaires et les prédicateurs de l'Évangile, avant de l'être par les armées des monarques chrétiens).

Si donc le christianisme est venu de Jérusalem à Rome, retrouver les « racines chrétiennes de l'Europe », c'est d'abord faire le chemin inverse à celui des *Actes des Apôtres* : de Rome (ou de la « nouvelle Rome ») à Jérusalem. Ce chemin est maintenant un chemin spirituel, c'est celui de la mémoire croyante de l'Histoire salvifique des peuples d'Europe, qui s'enracine dans l'anamnèse de la mort-résurrection du Christ à Jérusalem.

b) Rome, Byzance et Moscou : les trois « Rome »

Penser l'Europe à partir de son origine romaine n'est pas méconnaître l'Orient. Byzance elle-même s'est appelée la « nouvelle Rome » et Moscou la « troisième Rome » (34). Rome et Byzance ont été les deux pôles occidental et oriental des pays chrétiens avant que le schisme entre les Églises romaine et byzantine ne divisent l'Europe en deux. Car les divisions de l'Europe sont d'abord des schismes intérieurs au christianisme avant d'être des conflits de puissance et, inversement, on ne peut penser aujourd'hui l'unité chrétienne de l'Europe que d'une manière œcuménique.

Il est remarquable que le point de rencontre entre le Pape de Rome, Paul VI, et le Patriarche de Constantinople, Athénagoras, ait été Jérusalem. Le plus court chemin de Rome à Constantinople passe par Jérusalem.

(34) Il n'est pas question de faire, dans le cadre d'un article aussi bref, un parallèle entre l'Empire d'Orient et l'Empire d'Occident, le premier tendant à confondre les pouvoirs spirituel et temporel, le second étant le théâtre des luttes entre l'Empire et la Papauté. Quant à Moscou, c'est son lien à Byzance qui est retenu, et non la question de sa situation en Europe.

2. Le rapport du présent au passé et le rapport du Nouveau à l'Ancien Testament.

a) Le marcionisme historique

Il faut retrouver les racines juives du christianisme, voir en Jérusalem la « Cité-mère de toutes les églises », c'est-à-dire la « métro-pole », comme l'appelait saint Irénée (35), et fonder, dans le rapport des deux Testaments, la relation des chrétiens et du peuple d'Israël dont le mystère est lié à celui de l'Église.

Si on coupe Rome de Jérusalem, on est voué au marcionisme (36). Il faut lutter contre cette tentation marcioniste de l'histoire coupée de l'Ancien Testament : Rome n'aurait plus besoin de Jérusalem. Or c'est de Rome que nous avons reçu l'héritage de Jérusalem Et désormais elle fait partie de notre héritage européen, comme elle fait partie de tout héritage chrétien (37).

Simone Pétrement, dans son livre *Le Dieu séparé, Les origines du gnosticisme* (38), a montré que la manière dont les chrétiens envisagent le rapport du Nouveau à l'Ancien Testament détermine leur manière de concevoir la relation de l'Église à Israël. Les pogroms et la shoah sont les révélateurs d'une perversion du christianisme qui ne voudrait plus reconnaître ses sources juives et se couperait de la souche sur laquelle il a été greffé (39).

Du rejet et du repliement sur soi naissent les ghettos, autres enclaves sur le sol européen, d'où surgissent des noms et des images : Kafka et le ghetto de Prague, Rome, Varsovie.

(35) Irénée, *Adversus Haereses* III, 12,5.

(36) Marcion est un gnostique hérétique. Excommunié à Rome en 144, il fonda une Église marcionite qui se répandit dans le bassin méditerranéen et en Mésopotamie et fut importante jusque vers 400. Ses *Antithèses* sont connues à travers ses adversaires : Tertullien, Théophile d'Antioche et Irénée de Lyon. Contre la doctrine de Marcion qui affirme la séparation du dieu de l'Ancien Testament, démiurge inférieur, et du Dieu du Nouveau Testament, le Père de N.S.J.C., et conduit à une distanciation par rapport à l'Ancien Testament, Irénée affirmera l'unicité de Dieu et l'unité des deux Testaments.

(37) La tradition chrétienne est inséparablement celle de l'AT et du NT. Les textes sacrés d'une religion non-chrétienne ne peuvent tenir lieu d'Ancien Testament. C'est là où l'on se rend compte qu'une inculturation chrétienne passe nécessairement par la Bible dans sa totalité et son unité.

(38) Simone Pétrement, *Le Dieu séparé, Les origines du gnosticisme*, coll. *K Patrimoine*, Cerf, Paris 1984.

(39) Épître aux Romains 11,19 ss.

b) *Intégrisme et progressisme.*

Ce qui est admirable dans le projet du Pape, c'est la nécessité de se référer à ses racines, au Christ qui est origine de tout. C'est la vérité de l'intégrisme dans le sens où Urs von Balthasar écrit *Cordula* (40) ou la vérité intégrale.

Le danger serait d'en faire une lecture intégriste. Il faut en faire une lecture progressiste en ce sens que la Jérusalem céleste est devant nous. Le christianisme est l'avenir du monde.

Mais le danger dans l'attitude progressiste, c'est d'ignorer les « racines » du passé et de s'affranchir de la tradition : alors on n'est plus chrétien.

Voir le passé, c'est savoir que nous sommes à la fois sauvés et pécheurs.

Seule la confession simultanée de la rédemption universelle et du péché de l'homme ôte toute peur devant le passé. Je peux regarder les crimes les plus effrayants de l'histoire européenne, comme ceux du XX^e siècle, et assumer l'héritage d'une famille dont je suis solidaire dans mon humanité, parce que ma foi me permet de faire l'anamnèse du bien comme du mal dans la mort-résurrection du Christ et m'engage dans un chemin de salut : j'ai reçu le pardon pour le donner, la lumière pour ceux qui sont dans les ténèbres, j'ai été affranchi de l'esclavage pour libérer à mon tour ceux qui demeurent prisonniers du mal et du mensonge.

Chemin de pardon, de liberté, de paix : un chrétien sait que ces dons divins sont la condition pour retrouver la paix et l'unité perdues.

L'anamnèse apparaît alors comme la clé d'une lecture théologique de l'histoire :

- la mémoire du passé est prise dans l'anamnèse de la passion-résurrection du Christ,
- dans l'actualité du présent,

(40) H. Urs von Balthasar, *Cordula ou l'épreuve décisive* (trad. de l'ail. par B. Fraigneau-Julien), Paris 1968 ; Id., *Retour au Centre* (trad. de l'ail. par R. Givord), Paris 1971.

L'épreuve décisive est le martyre : *K ce n'est pas que chaque chrétien doive souffrir le martyre sanglant, mais il devrait en considérer la réalisation comme la manifestation extérieure de la réalité intérieure dont il vit* » (*Cordula*, p. 19). L'insistance de Balthasar sur la centralité du martyre dans la vie chrétienne appuie une perspective apocalyptique de l'histoire.

— et l'ouverture à un avenir qui est visé dans le retour du Christ.

Là encore l'avenir est christologique, il ne se situe pas dans la prolongation indéfinie de la ligne du temps, car l'avenir est encore un avènement de Dieu dans le temps, le second avènement du Christ ou sa Parousie.

Cette élévation de l'espérance de la terre au ciel est en même temps une critique de la clôture du temps sur lui-même ou du faux messianisme terrestre.

C'est dans cette perspective apocalyptique que nous méditons sur les « racines chrétiennes de l'Europe ».

2. Le présent : le combat eschatologique

1. Le combat

L'anamnèse du passé nous montre que les racines de l'Europe chrétienne sont le martyre et que l'Europe ne peut être chrétienne sans martyrs.

Il ne s'agit pas de revenir au passé pour retrouver un ordre, mais pour trouver un fondement. Ce fondement c'est la Pâque du Christ et de son Église. L'Église qu'Il a instituée n'est pas une institution comme les autres, c'est une institution pascale. Elle doit, elle aussi, passer par la mort-résurrection. La défense acharnée de l'institution en tant que telle ou la critique virulente de l'institution ne se situent pas sur le plan de l'Évangile.

La contestation la plus radicale de l'institution, c'est la sainteté : sainteté de la pauvreté de François face aux marchands et aux bourgeois, sainteté de Jeanne d'Arc brûlée par un tribunal ecclésiastique. La sainteté est toujours, tôt ou tard, reconnue par l'Église et elle est son trésor.

L'Europe chrétienne est l'Europe non seulement des martyrs et des moines, mais aussi des grands mouvements évangéliques des tiers-ordres franciscains et dominicains du Moyen-Âge. François et Claire d'Assise, Dominique et sa sœur cadette Catherine de Sienne, sont des visages évangéliques qui émergent de cette foule de pauvres et de petits qui ont constitué « la chrétienté médiévale », au même titre que Louis IX, roi de France, et Elisabeth de Hongrie.

Hier comme aujourd'hui, l'Église vit la Pâque de son Seigneur.

La réalité présente est toujours celle du combat spirituel. Toutes les générations des chrétiens sont appelées à entrer dans ce combat apocalyptique.

Ce combat sera celui des « deux cités » (41), Babylone et Jérusalem, dans la *Cité de Dieu* de saint Augustin, c'est-à-dire le combat entre « deux amours », l'amour de soi et l'amour de Dieu, ou le combat entre « deux camps », comme le montre saint Ignace de Loyola dans la « méditation des deux étendards », dans les *Exercices spirituels*.

Quels sont les termes du combat pour les chrétiens de l'Europe d'aujourd'hui ?

Par rapport au passé : se couper de leurs racines chrétiennes, refuser l'héritage de leur histoire, ne plus pouvoir trouver leur identité et vouloir construire un avenir sans Dieu et sans passé. Car c'est dans le rapport au passé que se joue l'avenir et, comme saint Augustin l'a montré dans ses admirables analyses, c'est la mémoire qui porte l'espérance.

Par rapport au présent : c'est le combat du rapport de la foi et de la culture, et de la défense des valeurs chrétiennes.

2. Foi et culture

Deux positions sont intenable : soit la réduction de la culture à la foi, soit la réduction de la foi à la culture.

— La réduction de la culture à la foi confondrait l'histoire de l'Europe et la Chrétienté alors que l'histoire charrie des

(41) Cf. A. Lauras-H. Rondet, « Le thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin », *Études Augustiniennes* (1953) 99-162.

Si l'on définit, à la suite de l'*Épître aux Hébreux*, la Jérusalem céleste comme la « patrie » (*Hébreux* 11,14), le statut du chrétien sur la terre, comme celui de l'Église, est d'être « pèlerin », « étranger et voyageur sur terre » (*Hébreux* 11,13 ; *Genèse* 23, 4).

C'est ainsi que, face à l'Antiquité décadente, Augustin s'adresse aux chrétiens en leur rappelant leur appartenance à la Jérusalem céleste : « *Citoyens de Jérusalem... O peuple de Dieu, O Corps du Christ, O noble race de pèlerins, vous n'êtes pas d'ici, mais d'ailleurs... (Enarrationes in Psalmos 136,2).*

Mais de même que le chrétien est attaché au monde et compromis avec le monde par toute une partie de lui-même, de même « *les deux cités sont inextricablement mêlées dans l'Église comme dans le monde et seul le jugement dernier saura les séparer* ». Peter Brown, *La vie de saint Augustin*, Paris 1971, ch. 27: *Civitas peregrina*, p. 372.

Les deux cités existent et resteront côte à côte jusqu'à la fin des temps : la cité terrestre, avec son pouvoir politique, sa morale, son droit, etc. et la cité céleste, qui a pour nom Jérusalem, communauté des chrétiens, incarnée sur terre, mais présente dans l'au-delà. De la description de ces deux cités est issue la distinction du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel qui caractérise l'Occident chrétien.

courants non-chrétiens dans le cours même du christianisme européen, et que nous vivons dans une société pluraliste ;

— la réduction de la foi à la culture serait, à la limite, l'idéal du laïcisme et de la sécularisation.

Mais la question surgit alors : où seraient les témoins du Christ ? Car le christianisme en sa vérité est une religion de témoins, c'est-à-dire de martyrs, et le Christ dit à Pilate qu'il est venu en ce monde pour témoigner (*marturein, en grec*) de la vérité.

Voici l'événement décisif de l'histoire ou plutôt l'événement qui constitue l'histoire comme histoire : l'Incarnation du Verbe, l'avènement de Dieu dans le monde, la venue de la lumière qui ouvre ce que saint Jean appelle la « crise » (42) de la lumière et des ténèbres. Cette crise qui s'achève par la crucifixion du Christ est aussi le jugement de ce monde.

Or le procès du Christ est toujours ouvert et le monde rejette la Vérité qu'Il révèle et qu'Il est. C'est pourquoi l'Église sera persécutée jusqu'à la fin du monde.

3. Le futur : de Rome à Jérusalem Le royaume de Dieu et le royaume des cieux

1. La construction du royaume

L'Église est la construction progressive du royaume des cieux. C'est cela l'apocalypse : non pas le chemin de la catastrophe, mais de la réussite.

Il faut distinguer entre le royaume de Dieu sur terre et le royaume des cieux : entre les deux il n'y a ni coupure, ni assimilation.

Le royaume de Dieu sur terre serait l'idéal d'une Chrétienté intégrale et intégriste. Mais inversement, dans la sécularisation, on veut nous faire admettre comme royaume des cieux la construction d'un royaume sur terre : ce sont les faux millénarismes, qu'ils soient de droite ou de gauche, dans certaines conceptions de la Chrétienté ou de la théologie de la libération.

(42) *Jean* 3,19.

La construction du royaume de Dieu sur terre ne peut se faire que dans la charité. C'est ce que Paul VI n'a cessé de dire en parlant de la « civilisation de l'amour ». Il faudrait méditer sur « les racines chrétiennes de l'Europe » en liant ce thème avec celui de la « civilisation de l'amour » et unir l'enseignement des deux papes Paul VI et Jean-Paul II. Le but de la méditation présente est simplement de susciter d'autres réflexions.

2. La Jérusalem céleste

Enfin la projection apocalyptique de l'histoire est la vision de son terme : la Jérusalem céleste qui descend d'après de Dieu parée comme une fiancée (43).

Ce terme est transcendant à l'histoire et c'est parce que la fin de l'histoire transcende l'histoire que sa visée peut rendre l'histoire chrétienne.

Une civilisation comme une vie qui trouve sa fin dans le bonheur d'ici-bas, la consommation de biens matériels ou la poursuite d'idéologies séculières ne peut se dire chrétienne. Un monde où l'homme est au centre se retourne contre l'homme.

En quoi est-il encore question de l'Europe ? Car retrouver les racines chrétiennes de l'Europe, ce n'est pas seulement faire mémoire du passé, mais retrouver cette orientation fondamentale vers l'au-delà du temps et de l'histoire et lever les yeux de la terre au ciel.

Or toute cette pléiade de saints qui sont nés sur le sol de l'Europe, cette « nuée de témoins » (44), nous a précédés dans cette Jérusalem céleste qui est la « patrie » de l'humanité glorieuse, tout comme la Jérusalem terrestre est la « mère » en qui « chacun est né » (45).

Conclusion : Rêve ou anamnèse ?

La vision des « racines chrétiennes de l'Europe » est-elle un « rêve » comme le suggèrent les auteurs du livre *Le rêve de Compostelle*, ou bien au contraire le pape Jean-Paul II ne nous invite-t-il point à faire l'« anamnèse » de notre propre histoire

(43) Apocalypse 21,9.

(44) Epître aux Hébreux 12,1.

(45) Psaume 87 (86),5.

européenne, en retrouvant ses « racines » dans la venue des apôtres Pierre et Paul de Jérusalem à Rome où ils ont confessé, par le martyre, la mort et la résurrection du Christ ?

C'est dans cette mort-résurrection du Christ que nous pouvons à la fois nous reconnaître pécheurs et nous proclamer sauvés. Seule cette foi permet de reconnaître dans toute sa vérité le passé et ses moments les plus tragiques, et de savoir que ce passé ne nous enchaîne pas, mais que le salut apporté par le Christ nous ouvre un nouvel avenir. Cet avenir est celui de la construction sur terre du royaume de Dieu, royaume qui « n'est pas de ce monde » (46), car il est le royaume des cieux. C'est cette perspective eschatologique qui permet aux chrétiens de ne pas se laisser séduire par des messianismes temporels et de savoir qu'ils sont en pèlerinage sur la terre. Retrouver les grands chemins de pèlerinage du Moyen-Age (Jérusalem ou Compostelle), c'est alors retrouver le sens profond de la vie humaine qui est toujours sur la route, sur le chemin.

Annoncer que le Christ est le Chemin, la Vérité et la Vie, n'est pas un « rêve », mais « l'unique voie » pour une Europe chrétienne.

Ce dimanche 22 avril 1990, à Velehrad, en Moravie, où sont vénérés les saints Cyrille et Méthode, le pape Jean-Paul II vient d'annoncer la convocation du premier synode des évêques européens de l'Est et de l'Ouest : l'union des chrétiens d'Europe est d'abord communion en Église.

Ysabel de ANDIA

Ysabel de Andia, agrégée de philosophie, docteur en 3e cycle (*Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Lille, 1975), a fait paraître en 1986 sa thèse de théologie sur Irénée de Lyon : *Homo vivens*. Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon, Etudes Augustiniennes. Chargée de recherches au CNRS.

(46) Jean 18,36.

(47)

Hans MAIER

Christianisme et démocratie

Les réactions et les réponses des catholiques à la Révolution française

CETTE conférence se divise en deux parties. Dans la première partie, qui sera plus détaillée que la seconde, je voudrais montrer comment l'Eglise et les catholiques ont réagi au défi de la Révolution française, en fait différemment suivant les pays et en fonction des circonstances spécifiques, comme on le verra. Puis, dans la seconde partie, qui sera plus courte, je voudrais valoriser la contribution particulière du catholicisme libéral (du « catholicisme politique », comme on l'appelle en Allemagne).

L'Eglise et la démocratie

Au commencement de l'histoire des rapports entre la démocratie et l'Eglise en Occident — par la suite on ne visera que l'Eglise catholique — on trouve un paradoxe historique.

Ce paradoxe pourrait être formulé ainsi : là où la démocratie moderne s'est développée dans une première forme, qui fut aussi la plus puissante, c'est-à-dire dans les pays anglo-saxons dès le dix-septième siècle, ce processus se fait sans le catholicisme, car celui-ci a été marginalisé dans ces pays. A l'inverse, là où l'Eglise et la démocratie se rencontrent et s'opposent violemment, c'est-à-dire dans les pays de l'Europe, en particulier en France aux dix-huitième et dix-neuvième siècles, la notion de démocratie a été radicalisée, sous la pression du passé monarchique-absolutiste. De plus, elle fut pervertie si on la compare à la tradition anglo-saxonne. La

différence se manifeste sur un point capital pour la relation entre les deux puissances : la démocratie anglo-saxonne n'est hostile ni à la foi, ni à l'Eglise ; la démocratie continentale l'est, au moins dans sa première forme de la Révolution française. La première tolère d'autres puissances à son côté, des Eglises, une société libre, l'individu avec ses droits et son désir de bonheur ; la seconde ne permet aucune concurrence, ni des corporations, ni de l'individu avec des intérêts privés, se séparant du commun, ni d'une Eglise qui se réclame du caractère d'une société parfaite, qui ne dérive pas de l'Etat. Pour la psychologie de l'attitude de l'Eglise en face de la démocratie au dix-neuvième siècle, il était décisif que l'Eglise n'ait pas l'expérience du « *civil government* » anglo-saxon — qui est regardé comme une évolution typiquement protestante, et qui l'est en fait — et qu'elle identifie directement avec la démocratie ce qu'elle avait connu en 1789 et 1793, l'absolutisme inversé de l'état jacobin, avec la démocratie tout court. Ainsi le problème des rapports Eglise-démocratie entre dans l'histoire d'une façon maladroite ; un fait qu'il faut respecter quand on juge l'attitude des deux côtés.

Le monde anglo-saxon, qui a une idée plus indifférente de l'Eglise et une conception plus libérale de la démocratie, ne s'est pas opposé à la démocratie moderne, l'a même préparée, comme Tocqueville l'a vu le premier. Ni l'Angleterre, ni l'Amérique en particulier n'ont connu ce phénomène du *Kulturkampf* qui est si typique pour l'Europe continentale, c'est-à-dire la destitution du passé ecclésiastique, mise en mouvement avec les moyens de l'Etat. Une grande partie des idées nouvelles qui montaient dans les Révolutions américaine et française, avait déjà été présente dans le protestantisme d'observance calviniste et des Eglises non-conformistes ; et là où les pays protestants rencontraient les idées démocratiques et libérales, souvent ils les confondaient avec leurs principes religieux. Alors que, sur le continent, l'Etat profane moderne surgissait d'une révolte contre la religion, ce même Etat devait son existence, dans les pays anglo-saxons, aux chefs des communautés religieuses régnantes et traditionnelles, « *qui demandaient qu'on garde le pouvoir civil séparé de la société religieuse, pour le bien de la religion et de l'Eglise* » (P.F. Ducker).

Ce sont précisément ces conditions politiques et religieuses qui manquent sur le continent ; voilà pourquoi l'opposition entre l'Eglise et la démocratie prenait une forme tout à fait

différente de celle de l'Angleterre et des Etats-Unis. Avant tout, nous rencontrons ici, en France particulièrement, une union étroite entre l'Eglise et le monde politique, qui n'a jamais connu les prises de distances, du « *civil government* » anglo-saxon. L'Eglise et l'Etat sont historiquement liés dans la monarchie « baptisée à Reims ». « Point d'Eglise, point de monarque », ainsi pourrait-on, en adaptant Montesquieu, décrire cette union de l'Etat et de l'Eglise dans l'Ancien Régime. Cet ordre des choses fut tellement familier, que même les révolutionnaires ne pouvaient pas s'en délivrer : pour eux, la transformation qui commençait en 1789, ne pouvait pas se borner à l'Etat ; avec l'Etat, l'Eglise elle aussi devait être réformée démocratiquement. L'ancienne unité de l'Eglise et de la politique devrait être gardée ; mais dans des formes nouvelles, démocratiques.

Et ici commence le deuxième paradoxe historique qui concerne précisément la passion avec laquelle les jacobins tenaient à l'unité de l'Etat et de l'Eglise. Car le conflit ne naissait pas des projets révolutionnaires de séparation ; bien au contraire, c'étaient les projets de fusion, apparaissant dans la constitution civile du clergé et dans l'union prévue des corps ecclésiastiques et publics selon le modèle anglo-saxon, qui allaient trop loin et rendaient inévitable la rupture. C'est presque émouvant de voir comment les révolutionnaires restaient attachés à leur rêve d'unité entre la politique et la religion, même après l'échec de l'arrangement avec l'Eglise, en développant dans la république vertueuse de Robespierre des formes sécularisées de religion sur les vestiges du culte catholique.

L'expérience d'une fusion révolutionnaire de l'Eglise et de la démocratie, qui avait des disciples aussi parmi les catholiques — n'oublions pas que plus qu'un tiers du clergé catholique prêta le serment à la constitution civile — échouait après un bref délai. Pour la plupart, ses défenseurs ont payé leur erreur sur l'échafaud.

Les raisons de cet échec sont évidentes. La Révolution ne voulait pas une collaboration bien réglée mais la soumission de l'Eglise ; et la base démocratico-presbytérienne du clergé français était trop faible pour pouvoir opposer une alternative sérieuse à cette volonté. La France catholique n'était pas l'Angleterre de Cromwell. Si les fanatiques chrétiens-démocrates de la Révolution aspiraient à un ordre politico-religieux qui, comme l'exprimait un de leurs porte-parole « *mêle et unit complètement l'Evangile et la législation, l'Eglise*

et l'Etat, les moeurs et les lois, même Dieu et les hommes », un tel ordre fut réalisé pour un instant dans l'Etat totalitaire de Robespierre ; mais il n'y avait pas de doute qu'un tel ordre était tout à fait incompatible avec l'esprit du christianisme, puisque la séparation chrétienne des pouvoirs, qui ne donne pas à Dieu et à l'empereur la même chose, mais à chacun ce qui lui revient, exclut l'idée d'une souveraineté qui comprenne à la fois le monde politique et le monde ecclésiastique. La frontière entre le pouvoir religieux et le pouvoir temporel ne peut être transgressée impunément, comme l'a montré l'histoire ; même pas par la théocratie. L'essai de déifier l'Etat est entièrement inconciliable avec la vision chrétienne du monde. Aussi longtemps que la Révolution restait « Eglise », une entente entre le catholicisme et la démocratie était exclue.

Ainsi on comprend qu'après l'expérience sanglante de la Révolution l'idée d'une union entre le christianisme et la démocratie, ou même d'une démocratie chrétienne, était devenue impossible ; et pas seulement en France, mais dans toute l'Europe catholique. L'Eglise, afin d'éviter un schisme comme en Angleterre, acceptait même de se laisser sauver par Napoléon. Nul doute qu'il voulait une Eglise d'Etat et que pour lui le catholicisme n'était qu'un instrument politique, utile à maintenir l'ordre social. Mais dans le concordat il reconnaissait de nouveau la structure hiérarchique de l'Eglise et fermait ainsi le « *cratère de la Révolution* » (Sybel) aussi au niveau religieux.

Sous l'Empire et la Restauration, l'idée de la conciliation entre l'Eglise et la démocratie ne disparut pas complètement. Elle continuait à agir, bien que restreinte aux petits cercles et écartée des centres de la vie religieuse et politique, apparaissant de nouveau dans les moments révolutionnaires de 1830 et 1848. Souvenez-vous du personnage important et tragique de l'abbé Lamennais, qui pour la première fois a donné au catholicisme moderne une conscience du changement de sa situation dans une société qui entrait dans la démocratie. En 1830, il défendait sous la devise « Dieu et la liberté » dans son journal « *L'Avenir* » l'alliance des catholiques avec le mouvement démocratique. Mais politiquement ce courant n'était pas assez fort pour agir avec efficacité contre la démocratie laïciste et anticléricale ; et comme au niveau religieux il n'était pas

suffisamment pur d'éléments spiritualistes et hérétiques, l'Eglise ne pouvait pas se décider à ne pas condamner ce mouvement (1).

Ainsi le développement de l'idée de démocratie chrétienne — ou plus précisément : la collaboration des chrétiens dans des institutions démocratiques — se bornait au niveau pratique. Au milieu du dix-neuvième siècle ce n'était pas la France, mais la Belgique, les Pays-Bas, l'Irlande et l'Allemagne où cette pratique de collaboration était à apprendre. Dans ces pays il n'y avait pas le « Tout ou Rien » constitutionnel, problématique du catholicisme français. Ils connaissaient le mélange des confessions, ce qui permettait aux partis catholiques une tactique plus mobile, même vis-à-vis de Rome. Ainsi, sous le patronage de Sterckx, la Belgique pouvait développer dans l'Ecole de Malines des formes d'un catholicisme laïque, très actif au parlement, dans l'enseignement et la presse, qui réalisait le programme de *L'Avenir*, « Dieu et la liberté », sans adhérer d'ailleurs en tout au concept théologique de l'Ecole mennaisienne. Au niveau parlementaire, ce catholicisme collaborait avec les libéraux. Aux Pays-Bas se formait également un parti catholique, à côté de deux partis protestants ; de même au Luxembourg. Enfin il faut mentionner dans ce contexte le catholicisme politique allemand d'après 1848, qui sous Ketteler devint une forte puissance publique, en profitant des possibilités de la liberté d'association et de presse en Rhénanie et dans le Sud libéral, et qui, à côté de la défense traditionnelle des droits et des libertés de l'Eglise et de la volonté de faire valoir la cause catholique dans l'Empire allemand naissant, développait déjà une activité résolument sociale.

Sur cette base d'une action pratique, qui évitait les questions constitutionnelles, ou qui trouvait une solution dans une collaboration souple avec d'autres pouvoirs, il y avait dans la seconde moitié du XIX^e siècle un rapprochement progressif des positions de la démocratie et de l'Eglise. Bien sûr, pas par une définition nouvelle des principes, mais par une concession

(1) En 1830-1832, le mouvement catholique libéral, trop minoritaire et trop catégorique dans ses affirmations, rencontrait beaucoup d'hostilité et avait peu de chances de succès. Après sa condamnation par l'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832, il a connu d'importants développements sous une forme plus empirique : utilisation de la liberté de presse, combats pour la liberté d'enseignement, la liberté des congrégations... Le 25 juin 1834, l'encyclique *Singulari nos a* condamné les *Paroles d'un croyant* de Lamennais et la philosophie mennaisienne du sens commun. Débarrassé d'un certain nombre d'ambiguïtés, le mouvement mennaisien a continué sans Lamennais avec Lacordaire et Montalembert.

réciproque, souvent inconsciente, des libertés politiques et religieuses. Un vrai contact entre les deux institutions n'avait pas lieu, toujours à cause du choc de la Révolution française : pas davantage une attitude d'indifférence, de respect, de neutralité bienveillante.

Au niveau de la politique de l'Eglise, cette période est marquée par le personnage de Léon XIII et ses encycliques sur la politique et la doctrine sociale. Ce n'est pas par hasard que Léon XIII, comme nonce en Belgique, avait vécu les formes nouvelles, positives de la position catholique dans l'Etat constitutionnel.

Afin de comprendre cette évolution nouvelle, il faut porter le regard aussi vers l'autre côté, l'Etat démocratique. Là aussi il y avait un changement qui ouvrait des possibilités nouvelles pour la relation entre l'Eglise et la démocratie.

Quand on se demande d'où venait l'horreur, le complexe de peur qui tourmentait l'Eglise depuis la Révolution, on trouve des raisons diverses. C'était d'abord la prétention de cette Révolution, de créer une société toute nouvelle, l'idée que l'ordre politique soit le résultat souverain de la volonté générale, s'actualisant dans l'immédiat d'aujourd'hui, sans être lié aux droits du passé. En second lieu le fait que la souveraineté de la volonté générale fut considérée — ce qui était dans la tradition des doctrines plus anciennes de la souveraineté — comme par principe illimitée et non à limiter, c'est-à-dire souveraine aussi à l'égard de l'Eglise. Enfin le fait — résultant des deux premiers — que lorsqu'on reconstruisait radicalement la société, on ne tolérait aucune structure sociale basée sur des titres acquis dans l'espace entre l'individu abstrait et l'Etat abstrait ; ce qui correspondait à la négation de tous les droits développés dans l'histoire, sans légitimation rationnelle ou utilitaire, et à une théorie de la volonté du peuple conçue comme moniste par principe.

Ces trois conditions aboutissaient à une mise en question de la position indépendante de l'Eglise dans et vis-à-vis de l'Etat. On lui contestait à la fois et son caractère juridique de fondation et son caractère social de société autonome, non dérivée (*societas perfecta*) et enfin sa position politique comme corporation de la société féodale. Voilà ce qui était décisif pour la confrontation entre l'Eglise et l'Etat dans la Révolution.

Le dernier de ces trois défis était encore acceptable — au moins les représentants du clergé dans l'Assemblée Nationale de 1789 n'avaient pas protesté contre l'abolition des privilèges corporatifs de l'état ecclésiastique — ; mais les deux premiers représentaient et représentent toujours des droits inaliénables, qui ont été reconnus par la société chrétienne depuis des siècles et qui ne sont pas révocables par un acte unilatéral de l'Etat. C'est sur eux que repose la coexistence dans l'égalité de l'Eglise et de l'Etat dans les siècles d'avant la Révolution ; et c'est encore la condition pour l'évolution de l'idée européenne de la liberté, au-delà de la théocratie et du césaro-papisme.

Il va sans dire que ces trois prémisses de la Révolution ne sont pas intrinsèques à l'idée de la démocratie ; que même elles sont étrangères à la forme de la démocratie telle qu'elle se développait dans les pays anglo-saxons. Les plus grands penseurs de cette plus ancienne tradition démocratique n'ont pas compris la communauté de l'Etat comme création d'une volonté générale actuelle, sans liens historiques, et qui fait irruption comme antithèse au droit qui s'est formé historiquement, qui ne connaît pas le respect du passé, ni d'obligation vis-à-vis de l'avenir. Pour eux, cette communauté est, comme disait Burke, « *une communauté des vivants, des morts et de ceux qui viendront* ». Cette pensée plus ancienne ne connaît pas non plus l'idée d'une souveraineté du peuple au-dessus du droit commun, et sans limites, comme elle ne partageait pas non plus le refus de formations sociales libres entre l'individu et l'Etat.

Ici je ne peux pas démontrer d'une façon détaillée comment en France ces positions radicales de l'idée rousseauiste de la démocratie furent peu à peu corrigées et partiellement abandonnées, à travers des adaptations au modèle anglo-saxon ; comment les composantes d'un état de droit démocratique furent progressivement renforcées en France et dans d'autres pays qui se trouvaient sur la voie de la démocratie (la Belgique, la Suisse, l'Irlande) ; comment l'idée constitutionnelle s'éloignait du modèle de la souveraineté populaire dans le sens décrit plus haut (une souveraineté du peuple qui au fond excluait la *notion* de la constitution comme un aboutissement de l'opinion publique politique toujours en mouvement et sa formation de volonté) ; enfin comment la question sociale et le mouvement ouvrier et les associations mettaient fin à l'idée d'une « démocratie pure », fondée sur un individu abstrait, sans regard pour la situation sociale concrète de « *l'homme situé* » (Burdeau).

Retenons seulement le résultat de cette évolution : la démocratie s'éloigne de plus en plus de l'état de choses décrit plus haut ; elle devient ainsi accessible à une transformation dans le sens d'un Etat constitutionnel, de droit, des partis, pluraliste. Or cela signifiait pour l'Eglise que l'opposition frontale à la démocratie s'affaiblissait et que de nouvelles positions catholiques pouvaient s'établir face aux positions de repli de la démocratie radicale.

Dans ce contexte on rencontre d'abord ce phénomène qu'on a nommé — ce qui prête à des malentendus — le catholicisme politique ou libéral. C'était profondément un système de transaction. Attentif à sauvegarder les libertés de l'Eglise, il essayait d'arriver à une relation tolérable avec l'Etat démocratique ; son but était l'entente, l'établissement des solutions concordataires. Il était un appel au souverain — soit un monarque absolu ou constitutionnel, soit une majorité libérale au parlement — qu'il fallait mieux renseigner. Ses moyens étaient de nature politico-parlementaire : associations, partis, influence sur la presse et l'enseignement.

Ce qui est caractéristique dans ce catholicisme politique — auquel l'Eglise doit sa place dans l'Etat constitutionnel moderne — c'est une conception essentiellement formelle et technique de la démocratie. Elle apparaît particulièrement claire chez les catholiques français de la seconde moitié du XIX^e siècle, ouverts aux institutions de l'Etat constitutionnel. Pour eux, l'Etat n'est qu'une organisation protectrice, limitée aux compétences les plus nécessaires ; au-delà de la protection, il n'a pas et ne doit pas avoir de finalité positive. C'est pourquoi le système d'éducation et d'enseignement revient aux corps libres de la société, voire à l'Eglise. Voilà une requête de grande portée pour la destruction de la contre-religion laïciste. Dans ce contexte, le complexe des droits fondamentaux est de la plus grande importance : ils sont conçus comme des délimitations, sans signification positive pour la cohésion de l'ensemble. L'espace de liberté ainsi gagné, concrétisé dans la liberté de presse, d'association, de coalition, de conscience, permet à l'Eglise, une fois rompue l'union avec l'Etat absolutiste, de revenir au public grâce à l'espace social antérieur au politique et de devenir active dans les institutions démocratiques. Ainsi nous nous trouvons devant le paradoxe que l'Eglise semble pouvoir être d'autant plus satisfaite que l'Etat s'occupe moins d'elle. La limitation de l'Etat à une fonction purement d'organisation et de protection, la renonciation empirique à la

vérité dans une concurrence libérale des intérêts — tout cela semble l'antithèse nécessaire à l'institution de vérité et de salut qu'est l'Eglise, ayant pour conséquence nécessaire la destitution de ce qui est terrestre et politique par le christianisme. D'où l'affect quasi-libéral de beaucoup de catholiques, virtuel jusqu'aujourd'hui. Il se dresse contre l'Etat qui force à l'unité (en particulier dans le domaine de l'enseignement) et contre la tendance à réduire le pouvoir politique quand il s'agit des droits fondamentaux. Néanmoins, le modèle ici développé de la relation entre l'Eglise et l'Etat — une relation où les deux sujets restent étrangers, l'un et l'autre ne se touchant qu'à la périphérie, comme on l'a caractérisé judicieusement — définit encore aujourd'hui la plupart des constitutions occidentales ; peu importe si elles fixent la relation dans le sens d'une stricte séparation ou pas. Le droit de l'Eglise d'Etat de la République de Weimar suit ce schéma, et de même — car on a repris les articles en question — la constitution de la République fédérale ; même si son exégèse s'est éloignée de l'ancienne doctrine libérale après la persécution de l'Eglise durant le IIIe Reich.

Mais l'activité catholique dans et vis-à-vis de l'Etat constitutionnel démocratique n'était pas limitée au domaine purement politique. Une plus grande nécessité d'intervention — avec également de plus grandes chances d'efficacité — se posait au niveau de la troisième position de repli de la démocratie rousseauiste que j'ai indiquée avec les mots individu, Etat, communauté entre Etats. Ayant compris ce qui faisait bouger le nouveau monde industriel, et qu'il menaçait d'épuiser la substance religieuse, bientôt après 1848 les clairvoyants parmi le clergé et les laïcs catholiques renonçaient à soutenir une opposition rigide entre l'Etat et l'Eglise. Ils insistaient davantage sur une activité sociale de l'Eglise que sur la délimitation institutionnelle et les garanties de l'Etat. Pendant des siècles, le problème de l'Etat et de l'Eglise avait été avant tout un problème juridique ; le concordat était l'instrument pour le maîtriser. Maintenant, à l'époque démocratique, il devenait un problème social.

L'importance du renouvellement de la doctrine sociale dans la deuxième moitié du XIX^e siècle éclaire particulièrement cet aspect : elle ne servait pas seulement comme norme selon laquelle le chrétien devrait orienter sa vie dans les conditions de l'ère industrielle ; elle était aussi un essai pour assurer à l'Eglise une place sociale dans la société industrielle. Vis-à-vis d'un tel

propos, les solutions concordataires perdaient leur importance. Les nombreuses activités et expériences sociales prenaient leur place. La France catholique s'y épuisait en particulier depuis les années soixante-dix : depuis les cercles ouvriers, d'organisation paternaliste encore, d'après 1871 et les associations catholiques indépendantes jusqu'au *Sillon*, fondé en 1893 ; depuis la charité des laïcs et de l'action catholique jusqu'à « l'action catholique spécialisée » des « abbés démocrates » autour de 1900, qui pour la première fois essayaient d'unir le travail du prêtre et du laïc, jusqu'aux prêtres ouvriers et aux frères laïques des instituts séculiers. Partout on entre dans les couches multiples de la société, avec un effort de spécialisation de l'apostolat, un souci missionnaire pour l'individu comme pour les groupes ; bref, le travail des religieux avait le pas sur la pastorale traditionnelle dans ses institutions établies. L'Etat ne garantissait que le cadre, l'aspect politique n'était qu'un accessoire. L'Eglise de France est celle en Europe qui peut se vanter du plus grand engagement des laïcs ; mais en même temps le parti chrétien-démocrate y est le plus faible.

Le magistère, le pape Léon XIII surtout, définit la relation entre l'Eglise et l'Etat comme elle se présente avec le progrès de la démocratie. Il garde l'équilibre entre les deux tendances principales du catholicisme moderne, celle qui se fie aux garanties politiques et celle qui s'aventure dans la question sociale.

D'un côté il refuse clairement le messianisme pseudo-religieux de la démocratie des jacobins et son empiètement sur l'autonomie de l'Eglise ; ainsi dans les encycliques politiques comme « *Humanum genus* », « *Libertas* », « *Immortale Dei* ». L'Etat appartient à l'ordre temporel et il doit rester de cet ordre. « *Civitas non est dux ad coelestia* ». Il n'est pas de sa mission de mener les hommes au ciel.

De l'autre côté il évite l'idée libérale de l'Etat, en indiquant l'Etat comme protecteur et arbitre de l'ordre social ; ainsi quand on demande dans « *Rerum novarum* » la participation de l'Etat dans la juste rétribution des biens et dans l'assurance du travail ; ainsi quand on n'oublie pas de proclamer le droit d'association comme un droit naturel.

Ce que Léon XIII dit sur la politique et la doctrine sociale va d'une manière conséquente en deux directions. En se référant à la doctrine thomiste de l'Etat, renouvelée à l'époque, il insiste sur l'indifférence morale des formes de gouvernement jugées

bonnes par Aristote. La démocratie y est nommée explicitement. Ainsi il ouvre le chemin à la légitimation des révolutions modernes. Il est significatif qu'en 1892, Léon XIII pouvait conseiller aux catholiques français de se rallier à la République. Il respectait donc le progrès dans l'acceptation générale des formes constitutionnelles démocratiques, tout en ayant attendu pour ainsi dire le délai de prescription ecclésiastique, les cent ans depuis la déposition du roi de France par l'Assemblée législative.

Mais, d'une façon bien adaptée à l'idée moderne de la démocratie dans l'Etat constitutionnel, Léon XIII renouvelait aussi l'ancienne doctrine de l'« *ordinata colligatio* » de l'Eglise et de l'Etat comme des pouvoirs qui sont indépendants, mais se réfèrent l'un à l'autre. Il ne s'arrête pas au thème de l'indifférence des formes, mais montre la possibilité d'une relation nouvelle et positive du chrétien et du citoyen. Ce n'est pas pour rien que les encycliques sociales de Léon XIII ne s'adressent plus — un fait vraiment nouveau — au monarque comme ayant une responsabilité publique dans une société chrétienne, mais d'abord au nouveau souverain démocratique, le « *civis christianus* », qui devrait être lié en conscience à remplir ses devoirs dans la vie civile.

Bien sûr, Léon XIII n'allait pas au-delà de ces positions soigneusement formulées. Avant tout, il évitait tout ce qu'on pouvait interpréter comme une prise de position positive en faveur de la démocratie moderne et comme un manque de loyauté à l'égard des gouvernements européens, pour la plupart encore monarchiques.

Son attitude vis-à-vis de l'idée de la démocratie chrétienne le prouve fort bien. Après 1891 naissaient en France, en Belgique et en Italie des mouvements de ce nom ; vers 1900 celui de France entraînait dans la politique, d'ailleurs en se réclamant des encycliques sociales de Léon XIII. Dans son encyclique « *Graves de communi* » (1901), le pape désavouait explicitement cette entrée en politique du mouvement catholique social sous le drapeau de la démocratie chrétienne : « *Sans doute, la démocratie, d'après l'étymologie même du mot et l'usage qu'en ont fait les philosophes, indique le régime populaire ; mais, dans les circonstances actuelles, il ne faut l'employer qu'en lui ôtant tout sens politique, et en ne lui attachant aucune autre signification que celle d'une bienfaisante action chrétienne parmi le peuple* ». Ainsi l'élément politique, sans doute contenu dans l'idée de démocratie chrétienne — comme le pape l'avoue

lui-même — fut écarté. La relation de cette conception avec les discussions constitutionnelles fut coupée. Le pape réduisait toute la question sociale au niveau du droit naturel, à un « *mouvement de préoccupation sociale pour le peuple* ». Voilà une dernière hésitation, une dernière réserve de l'Eglise devant l'assaut du mouvement démocratique.

Or cette conception d'un mouvement social qui s'abstenait de la politique pouvait durer seulement à condition que la démocratie comme forme politique soit encore en minorité par rapport aux autres formes. Depuis la première guerre mondiale, la situation a changé : le passage général à la démocratie politique et son résultat, la démocratisation fondamentale de la société, même au niveau économique, a profondément changé l'horizon politique. L'objet visé par les encycliques de Léon XIII n'est plus le même.

C'est dans ce sens que les papes après Léon XIII, avant tout Pie XI, Pie XII, Jean XXIII et Paul VI ont essayé de détacher les doctrines de leur prédécesseur des conduites tactiques et des formules conditionnées par le temps. Ils voulaient développer une relation avec la démocratie du XX^e siècle, devenue notion générale. Cette relation devrait « *correspondre à la nature de l'Eglise en étant essentiellement théologique* ». Il ne s'agit pas d'un abandon de la doctrine thomiste, renouvelée par Léon XIII, de l'indifférence de la forme de gouvernement. Elle reste valide. Mais la question de l'indifférence, qui était si vivement discutée vers la fin du siècle, est devenue une question plutôt académique. Dans notre situation sociale, la liberté et la dignité de l'homme ne peuvent être maintenues sans la démocratie ; voilà pourquoi le débat sur le point de savoir s'il n'y a pas d'autres formes légitimes du pouvoir, dans lesquelles les principes de l'éthique sociale catholique peuvent être appliquées, est devenu secondaire. Tandis que la question de savoir comment la démocratie doit être organisée afin qu'elle puisse sauvegarder les biens de la liberté et de la dignité humaine, exige l'attention de tous les chrétiens.

C'est bien parce que la situation est changée, que Pie XII, dans son message de Noël 1944, première déclaration officielle sur la démocratie depuis Léon XIII, inclut aussi le domaine politique, à l'intérieur de l'Etat et dans ses relations inter- et supra-étatiques. Sans entrer dans la question de l'organisation extérieure de la démocratie, le pape établit certaines règles fondamentales pour le citoyen dans la démocratie et pour les représentants du pouvoir public. Si cette forme de gouverne-

ment veut justifier son but, la liberté et la dignité humaine, ces règles doivent être suivies. Le propos de cet élargissement est clair : la tendance latente de la démocratie à devoir toujours plus intensément se soucier des «*proletarii*» — à l'intérieur des ordres monarchiques ou aristocratiques — est devenue une démocratie ouverte qui atteint toutes les couches du peuple. C'est pourquoi l'engagement social en faveur des classes populaires qui ne participent pas au pouvoir ne suffit plus. L'engagement pour la démocratie est un devoir du catholique, du chrétien. Aucun aspect de la vie sociale et publique, dans laquelle se réalise l'ordre démocratique, n'en est exclu. Ainsi les exhortations du pape valent autant pour la vie sociale en général que pour la vie politique en particulier. Elles ne sont pas seulement une contribution à la solution des questions sociales — ce qui reste toujours nécessaire — mais aussi à la construction d'un juste ordre politique ; un service au monde, «*qui aspire aux formes meilleures et plus parfaites de la démocratie*».

La contribution des catholiques libéraux

Jusqu'ici nous avons vu le processus général, les grandes lignes de l'histoire de l'Eglise. Examinons maintenant comment se présente la discussion entre l'Eglise et les idées révolutionnaires au sein du « catholicisme libéral » entre 1830 et 1848.

L'Avenir de Lamennais était le premier journal catholique en France qui considérait la société non-chrétienne comme un fait. On peut résumer dans un double principe les propositions et les conséquences qu'il en tirait. D'un côté l'Eglise devrait dissoudre le contrat qui la liait avec l'ancien Etat ; d'un autre côté elle devrait se montrer accueillante envers la nouvelle puissance de la démocratie, dans la mesure où l'exigeait l'intérêt de sa liberté. Les opinions divergeaient sur le degré de cette bienveillance : tandis que Lamennais voulait presque obliger le catholicisme à la forme démocratique, Lacordaire et Montalembert montraient plus de réserve sur ce point. Ils comprenaient la démocratie comme un destin inévitable, mais ne voyaient en elle ni une grâce ni un fléau de Dieu. Sur le principe on était d'accord : l'essentiel c'était de réveiller les catholiques de leur léthargie et de les rendre aptes à une décision autonome. Car c'était à eux seuls de défendre la position du catholicisme dans

un Etat neutre et une société indifférente, qui ne comprenait plus la défense de l'Eglise parmi ses devoirs.

Quand Lamennais rompit avec Rome et quitta l'Eglise, Montalembert et Lacordaire se séparèrent de lui, après un long processus de refroidissement. Dans la correspondance entre Montalembert et Lamennais éditée par G. Goyau, puis par Le Guillou, on peut voir comment l'image du maître s'affaiblit dans l'âme du jeune homme, d'abord plein de vénération enthousiaste. La lutte de Lamennais avec Rome n'était que la mise en branle de la rupture définitive.

Lacordaire a détaillé les raisons de sa rupture avec Lamennais dans un écrit qui est comme un programme. L'obstination philosophique du breton, sa volonté d'expliquer logiquement les éléments de la foi, d'en faire une anatomie, lui semblent les raisons de sa chute : «*La grande erreur de M. de Lamennais... a été de vouloir fonder une école philosophique, et d'espérer que cette école serait le lien des esprits, la base de la religion, le salut de la société*». Pour Lacordaire, Lamennais apparaissait comme un disciple des traditionalistes, ce qui correspond à la vérité historique. Or si le traditionalisme avait des conséquences telles qu'elles se sont manifestées en 1830 dans l'oeuvre de Lamennais, une restauration de l'ancienne mentalité monarchique et légitimiste n'était plus possible. Elle se heurtait non seulement à des objections politiques, mais aussi théologiques. Avec la condamnation de «*L'Avenir*», le libéralisme catholique n'était donc pas mort ; mais il se tournait vers des buts plus pratiques, plus concrets. Il luttait pour la liberté de presse, d'association, d'enseignement. C'est en se confrontant à la société démocratique qu'il apprend sa tactique.

C'était Montalembert qui acceptait le moins la dogmatisation de la démocratie, prônée par Lamennais. L'aristocrate libéral, dont le catholicisme était imprégné d'une tradition héritée et d'un besoin sentimental, se méfia toujours de la démocratie. On pourrait même parler de mépris. La foi apocalyptique en l'avenir d'un règne démocratique lui restait étrangère. Mais il comprenait trop bien la politique pour pouvoir se joindre au légitimisme de ses amis aristocrates. Il jugeait les chances du catholicisme français avec réalisme. Politicien, il ne dédaignait pas de profiter de tous les moyens qu'offrait la Constitution aux catholiques. Comme Louis Veuillot, son adversaire de droite, il était démocrate non de conviction, mais d'action.

Montalembert luttait avant tout contre le monopole de l'Etat dans l'éducation. Plus tolérant que beaucoup d'autres catholiques, il était prêt à maintenir l'Université fondée par Napoléon. Mais il réclamait le droit pour les catholiques d'avoir des écoles et des universités à eux. En 1843, dans sa brochure « *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté de l'enseignement* », il affirme que le monopole de l'Etat est incompatible avec l'idée libérale. Il porta devant l'opinion publique la campagne pour la liberté de l'enseignement qu'il avait commencée à la chambre des pairs, en fondant un parti catholique, qui s'inspirait du modèle du catholicisme belge, et dans une mesure plus restreinte du catholicisme allemand. A sa surprise, son effort pour encourager les catholiques français à une action politique plus consciente, rencontra l'opposition de Rome. L'Eglise officielle avait plus de confiance en la tactique des correspondances secrètes et des arrangements entre gouvernements. A la différence de Montalembert, qui depuis 1830 était devenu le leader du catholicisme politique en France, elle ne voulait pas d'« action directe ». Le parti catholique fut désavoué par Rome quand il prit la défense inconditionnelle des jésuites. Sa situation ne se stabilisa qu'au moment où Montalembert fut soutenu par plusieurs évêques — Parisis et Dupanloup avant tout — et quand Rome accorda une certaine liberté d'action aux catholiques.

Vu les difficultés du parti catholique à cette époque, il n'est pas étonnant qu'il en soit resté aux actions isolées et que son influence parlementaire et publique n'ait atteint qu'une minorité. Sous beaucoup de rapports, sa situation n'était pas facile. Pour les libéraux, il était ultramontain ; le milieu ecclésiastique le soupçonnait de libéralisme ; il risquait de perdre les sympathies de la bourgeoisie orléaniste à cause de sa lutte contre le monopole de l'Etat dans l'enseignement et contre le voltairianisme vulgaire de la presse libérale ; la curie romaine et le parti gallican de l'épiscopat français voyaient en lui une instance intermédiaire qui gênait la facilité des rapports entre les pouvoirs de l'Eglise et de l'Etat. Les forces les plus divergentes s'unissaient pour empêcher l'entreprise d'un parti catholique : les catholiques légitimistes qui restaient fidèles aux Bourbons, aussi bien que les libéraux qui approuvaient Montalembert quand il critiquait les institutions de l'Etat, mais ne toléraient pas son engagement pour l'Eglise, en particulier pour Rome.

Ainsi le parti catholique ne pouvait pas s'enraciner dans le public français, ni religieusement, ni politiquement. Il ne faut pas oublier que les théories qui aboutissaient à un rapprochement entre l'Eglise et la Révolution n'étaient pas encore approfondies, et qu'on n'était pas près d'abandonner le programme de réforme bien établi du traditionalisme pour se lancer dans des improvisations politiques, dont personne ne savait l'issue.

La tragédie de Montalembert fut que, par intelligence politique, il abandonna le programme traditionaliste de réforme, sans pouvoir donner au libéralisme catholique un fondement théorique d'une plus grande solidité. Déjà les contemporains ne se dissimulaient pas le conflit entre l'aristocrate politicien dont les écrits respirent un air de romantisme chevaleresque, et le tacticien parlementaire qui dans ses entreprises politiques montrait un froid empirisme et se servait souvent de ces moyens auxquels il répugnait en théorie. Il n'était pas juste de reprocher à ce grand chef des laïcs catholiques trop de tactique politique et trop peu de fidélité aux principes. Car, comme l'a montré Trannoy, Montalembert est toujours resté fidèle à ses convictions religieuses et politiques, malgré toute sa flexibilité pratique. Il appartenait à une génération romantique, marquée du « culte de la liberté », et il imprégnait le libéralisme catholique d'un sentiment aristocratique de liberté. Il se révoltait avec le même empressement contre l'absolutisme politique qu'il rencontrait dans l'Eglise d'Etat que contre le catholicisme d'une petite bourgeoisie, uniformisée et avide d'une égalité despotique, représenté par des hommes comme Louis Veuillot.

Plus grands encore étaient les obstacles que rencontrait Lacordaire, le rénovateur spirituel du catholicisme français après 1830. Comme Montalembert, il avait ses adversaires dans le camp de l'Etat comme à l'intérieur de l'Eglise. Rien de plus significatif de la lenteur pénible avec laquelle le catholicisme français s'habitua à la nouvelle situation politique, que les hésitations, les empêchements et désagréments sans fin qu'on mettait pour gêner l'action de l'orateur de Notre-Dame. Des deux côtés on se méfiait de l'essai de parler à un public laïc dans un style qui partait immédiatement des questions actuelles. Si Lacordaire enfin se proposa de restaurer l'ordre dominicain en France, il n'avait pas seulement des raisons religieuses, mais aussi personnelles et politiques. Dans sa lutte pour la reconnaissance publique du catholicisme, il espérait être plus

indépendant comme religieux que comme prêtre séculier, soumis aux ordres d'un épiscopat qui pour la plupart était encore gallican. Sous la direction de Lacordaire, l'ordre restauré devenait le refuge d'un esprit hardi, qui s'éloignait du catholicisme officiel du juste-milieu. Il le resta ensuite, en politique comme en religion.

Bien sûr, la méfiance de l'épiscopat à son égard n'était pas sans fondement. L'orateur passionné, vite enflammé, avait été déjà à l'époque de *L'Avenir* le plus radical et le plus bruyant du triumvirat. Il était allé jusqu'à demander l'abandon du budget des cultes et la séparation totale de l'Eglise et de l'Etat. Mais les évêques ne voyaient pas que les idées de Lacordaire avaient changé depuis 1830, et qu'il s'était éloigné de ses exigences radicales. Son tempérament et son langage ne doivent pas tromper : au fond il était plutôt un modéré, « *démocrate par sentiment plutôt que par raison* », comme l'a nommé Roger Aubert. Son attitude à l'égard de la Révolution de février est fort révélatrice. D'abord il l'a saluée avec enthousiasme, mais il l'abandonna ensuite, quand il y aperçut le radicalisme politique. Généreux et capable de s'enthousiasmer, Lacordaire était le médiateur idéal entre les courants libéraux et démocratiques dans le catholicisme français. Au-delà de toutes les divergences, il cherchait toujours l'unité.

Réconcilier le catholicisme avec la société moderne, voilà le propos de Montalembert et de Lacordaire. A la différence de Lamennais, ils poursuivaient un but pratique, politique, en se servant des moyens du libéralisme. Montalembert était convaincu que seul le catholicisme pourrait répondre aux exigences libérales. « *Rien ne peut se faire sans la liberté* », écrit-il à Lamennais, « *et la liberté ne peut exister que par le catholicisme et avec les catholiques* ». De même, dans une équation hardie, Lacordaire disait : « *Dieu avait traité l'homme avec respect, en lui donnant la liberté morale, il a traité les nations avec respect en leur donnant par son Fils la liberté politique* ». Cette idée rappelle Fauchet : mais l'appel à la liberté de l'action politique excluait toute dogmatisation de la démocratie comme forme de gouvernement. Voilà la différence entre Lamennais et la deuxième génération du libéralisme catholique. Au niveau pratique, les concessions pouvaient aller très loin, comme le montreraient plus tard les discours de Malines (1863) de Montalembert. Mais ces concessions résultaient de réflexions tactiques et non pas d'une théologie politique.

Or, les événements d'après 1830 révélèrent que le pragmatisme libéral de Montalembert et la formulation purement verbale de l'idée de la liberté de Lacordaire ne suffisaient pas. C'étaient avant tout les problèmes sociaux qui exigeaient une orientation toute nouvelle du catholicisme français. Montalembert, qui avait eu le mérite de lutter contre le travail des enfants et pour la protection des ouvriers, pouvait encore espérer refréner l'industrialisme déchaîné par un nouvel ordre corporatif, dans lequel la classe dirigeante catholique — en particulier l'aristocratie catholique — pourrait être une élite qui protège et dirige à la fois. Lacordaire était déjà beaucoup plus sceptique, malgré ses rapports avec le cercle de Buchez, qui cherchait des formes modernes de corporations et d'associations, adaptées à l'esprit de la société industrielle.

Le mérite d'une action sociale vraiment réformatrice qui a réveillé dans le catholicisme français le courage d'affronter une situation sociale changée, n'est pas dû à ces deux hommes, mais à un plus jeune, qui appartient à la troisième génération du mouvement catholique en France : Antoine-Frédéric Ozanam. Il ne se préoccupait pas des problèmes dont discutait le catholicisme français depuis 1819. La querelle sur le choix entre monarchie ou république ne l'intéressait guère. Mais il est devenu l'inspirateur du mouvement laïc de charité en France, et donna à la démocratie chrétienne non seulement un nom, mais une forme nouvelle, qui la distingue de plus en plus du libéralisme catholique.

Dans sa patrie, Lyon, Ozanam avait vécu la première vague de l'industrialisation. Il était témoin de la misère des ouvriers et de la dépravation matérielle et morale qui en résultait. Il avait connu l'attraction qu'exerçaient les socialismes de sensibilité religieuse sur les masses populaires. Ses premiers mérites littéraires, il les avait gagnés dans la lutte contre le Saint-Simonisme, qui à l'époque était devenu une sorte d'Eglise, avec des ancêtres et un rituel minutieux. Plus tard, il fondait à Lyon et à Paris, où il faisait ses études de droit et de lettres, les premières conférences de Saint Vincent de Paul. Cette institution se répandait dans tous les pays catholiques. Ozanam n'a pas développé une théorie sociale, mais son apostolat infatigable de charité a aidé à réveiller chez les catholiques français cette conscience de la responsabilité sociale, sans laquelle la théorie la meilleure reste stérile. A côté de son travail social et de son activité de publiciste, il était professeur de

littérature étrangère à la Sorbonne. Il est mort, précocement consumé, à l'âge de quarante ans.

Avec Ozanam se dressait un esprit qui ne voulait plus du libéralisme pragmatique, mais qui cherchait passionnément la réalisation du règne social du Christ. A la différence de Lacordaire et de Montalembert, qui parlaient de l'empirique, Ozanam parlait de l'idéal. Son rêve, c'était la communauté de charité de l'Eglise primitive de Jérusalem, et son idéal, une « *societas perfecta* » chrétienne. Il voulait insuffler cet esprit à son époque. Or il n'était pas un fanatique ; il ne croyait pas comme Lamennais en une Eglise spirituelle qui transforme l'humanité. Même s'il croyait la société capable de perfection, il n'adhérait pas à une foi enthousiaste et aveugle dans le progrès. Ce qui le séparait des catholiques conservateurs, n'était pas son optimisme et sa confiance plus marquée dans la nature humaine, mais une religiosité plus radicale, qui allait de pair avec des doutes bien fondés sur tous les efforts de régénération de la vie de l'Eglise, qui restaient d'ordre extérieur et purement politique.

Il est remarquable que, malgré la distance qui le sépare de Lamennais, l'apocalyptique du maître de La Chênaie réapparaît dans l'oeuvre d'Ozanam. L'arrivée d'une époque de barbares était la vision qui le préoccupait ; il prévoyait la destruction de l'ancien monde par les masses prolétaires, tout en espérant — comme Lamennais — le triomphe de l'Eglise. Le problème de la décadence culturelle, de l'arrivée de la barbarie l'inquiétait profondément. La destinée de l'Eglise à l'époque des grandes invasions était le sujet de ses réflexions insistantes. Toujours, il fut fasciné par le spectacle des peuples barbares qui avaient vaincu l'ancienne civilisation et dont la force sauvage peu à peu fut apprivoisée et formée par l'éducation de l'Eglise. L'Eglise comme éducatrice des barbares, ce motif apparaît, dans tous ses écrits, un point fort de sa critique de son temps, à laquelle aboutissaient aussi ses études historiques.

La tâche des laïcs catholiques était toute nouvelle. Elle demandait d'abandonner un monde chrétien clos, dans lequel on avait vécu jusqu'ici — ou cru vivre — ; elle exigeait un jugement réaliste sur le changement des possibilités d'action sociale du catholicisme et en même temps une casuistique politique plus raffinée. Vis-à-vis d'une société sécularisée il fallait d'autres méthodes que celles d'un ordre où

l'accord du politique et du religieux permettait à l'individu de se borner à une éthique des vertus individuelles. Dans la crise religieuse qui commença avec la Révolution française, il apparaissait qu'un christianisme orienté vers la perfection individuelle ne suffisait plus pour les tâches nouvelles. Si l'action politique des laïcs catholiques restait en dehors d'une orientation religieuse, on risquait, comme l'a montré le libéralisme catholique, de tomber dans le formalisme d'une action purement tactique. C'est de cette situation qu'est née l'alliance entre les ordres nouveaux ou restaurés et les laïcs catholiques, qui est un des faits mémorables de l'époque après 1830 ; — cette rencontre des formes de vie monastiques et laïques, que rappelle l'amitié de Buchez avec les premiers dominicains, le rapport étroit entre les rénovateurs et les restaurateurs de l'ordre dominicain et bénédictin, Lacordaire et Dom Guéranger, leur rapport avec La Chênaie ; l'intérêt que prenait Montalembert au destin de Solesmes. Dans le mouvement des instituts séculiers cette rencontre prit une forme qui de France put se répandre partout dans le monde. De cette situation sont nés également les écrits religieux de Lacordaire et de Montalembert, comme prise de conscience de l'importance religieuse et de la particularité, non seulement de la vie monastique, mais aussi des laïcs dans l'Eglise. Ils montrent une image nouvelle de la « sainteté dans le monde », qui complète et corrige le type ascétique-mystique qui prévalait jusqu'alors. Dans ce sens, on peut comprendre l'ouvrage de Montalembert « *La Vie de sainte Elisabeth* » comme le symptôme d'un processus sociologique : il reflète l'avènement des laïcs catholiques dans le catholicisme d'après la Révolution. La plupart des témoignages de cette nouvelle notion du laïc datent de l'époque entre 1830 et 1848. Là aussi, le libéralisme catholique entre 1830 et 1848 est instructif.

Hans MAIER

(traduit de l'allemand par Christoph Martin, o.p.)

Hans Maier, né en 1931. Professeur de science politique à l'Université de Munich, puis ministre de l'éducation et des cultes de l'État de Bavière. Actuellement « professeur de vision catholique du monde » (chaire Guardini) à Munich. Cet article est une conférence donnée à l'Université de Fribourg (Suisse).

Guy BEDOUELLE

Une certaine idée de l'Europe

Le Saint-Siège, acteur et témoin de l'histoire européenne

AU cours des péripéties du XIX^e siècle, si mouvementé pour lui, mais surtout au XX^e siècle, le Saint-Siège s'est vu reconnaître une sorte de magistère international d'autant plus étonnant que son magistère proprement doctrinal, quant à lui, semble compter moins d'adhérents. Au cours des deux derniers siècles, en effet, se sont forgés les grands traits de cette Europe que nous connaissons et qui tente de reconnaître, de sauvegarder et d'organiser son identité. La Papauté a été intimement mêlée à cette histoire souvent tragique : à travers son action politique, sa diplomatie, mais aussi son rôle religieux, par des gestes ou des réflexes souvent mal interprétés, et d'ailleurs non exempts d'erreurs ou de contradictions, elle a défendu ce qu'on pourrait appeler une certaine idée de l'Europe.

Les commentateurs de la situation internationale actuelle et des événements d'Europe de l'Est ne soulignent pas assez, à mon sens, le rôle de la diplomatie vaticane sous Paul VI et celui, plus personnel, de Jean-Paul II. Mais ils n'insistent pas assez non plus sur l'importance des Accords d'Helsinki de 1975 élaborés à grand-peine par la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe (CSCE) à laquelle d'ailleurs le Saint-Siège a participé comme représentant à part entière et non seulement comme observateur. Ce travail diplomatique a été poursuivi au cours de réunions et négociations ultérieures. C'est en revendiquant le respect des droits de l'homme dont les garanties avaient été négociées à Helsinki que, par exemple, l'opposition s'est affirmée en Tchécoslovaquie. Il n'est

impossible que l'histoire ne retienne comme précurseurs, sinon artisans, des changements opérés en Europe en l'année 1989, à la fois le cardinal Casaroli et le Président Jimmy Carter...

Il n'est donc pas sans intérêt de dessiner à grands traits la place que la Papauté a occupée dans cette élaboration de l'Europe pendant les deux derniers siècles. On ne retiendra, ici, que les étapes qui apparaissent les plus décisives pour que se profile cette idée de l'Europe.

L'équilibre européen du Congrès de Vienne - 1815

Après la première débâcle napoléonienne, Pie VII dont la résistance à l'empereur des Français avait été appréciée par les vainqueurs, n'en demeure pas moins tributaire de puissances qui lui sont peu favorables au premier abord : l'Angleterre et la Prusse protestantes, la Russie orthodoxe et l'Autriche catholique, mais josphiste. Seule la France de Louis XVIII peut bien soutenir le Saint-Siège, mais n'est-elle pas la vaincue ? Cependant le cardinal Consalvi, dont les talents diplomatiques sont unanimement appréciés et respectés, se rend compte avec soulagement, à Paris, à Londres, puis au Congrès de Vienne, où il se rend successivement, que la nouvelle Europe ne se fera pas sans la restitution au Pape des Etats de l'Eglise, sinon en totalité, du moins dans leur majorité et dans l'acceptation du principe de la souveraineté temporelle de la Papauté.

Refusant tout aussi bien d'excommunier Napoléon pendant les Cent Jours que de renouer avec lui, Pie VII et Consalvi entendent préserver l'indépendance de l'Eglise. Dans l'Europe restaurée sur le principe du mariage du trône et de l'autel que consacre la Sainte Alliance, quel rôle voudra jouer le Pape ? Pas plus qu'il n'a consenti à lier l'Eglise à l'Europe napoléonienne, Pie VII n'acceptera d'entrer dans le système de la théocratie fumeuse et vaguement oecuménique que représente le rêve unificateur de Nicolas I^{er} de Russie inspiré par Mme de Krüdener. Ce n'est pas seulement cette religiosité sentimentale et « éclairée » qui le retient, mais la conviction qu'une Europe chrétienne est tout autre chose que la coexistence au sein d'un oecuménisme mal défini par des souverains imbus du gallicanisme et du josphisme. Dans ses *Mémoires*, Consalvi écrit en parlant de ses interlocuteurs : « nous ne songeons pas à

rétablir solidement ce qui serait peut-être moins dispendieux et en tout cas plus durable... [au lieu de cela], en architectes de la Tour de Babel, nous arrivons à la confusion des langues» (1). L'Europe de la Sainte Alliance, toute sainte qu'elle se prétende, cette Europe oecuménique issue des Lumières, n'est pas celle à laquelle songe la Papauté.

Dans le grand discours qu'il adressa au successeur de Pie VII, Léon XII, et qui est considéré comme son testament politique, le grand homme d'Etat que fut Consalvi dresse un tableau lucide et vaste de toute l'Europe, mais aussi du monde (le Moyen-Orient, les Amériques). Il met ainsi en garde, juste avant de mourir en 1824, contre l'ambition de la Russie, déplorant « cette iniquité, le partage de la Pologne » (2). Il est donc probable qu'il aurait réagi à l'avènement des nationalismes avec plus de tact que ses successeurs.

L'avènement des nationalismes en Europe : 1830-1870

Au moment des révolutions de 1830, en effet, l'ordre international maintenu par Metternich va trouver dans le Saint-Siège un défenseur parfois gêné et hésitant, mais avant tout désireux de sauvegarder le principe de légitimité. Grégoire XVI, pape si désireux de promouvoir les missions lointaines, vit avec inquiétude une nouvelle Europe se dessiner au nom de nationalités étouffées, mais ardentes. Il est vrai que le lendemain même de son élection, il s'était trouvé aux prises avec une révolte dans les Etats de l'Eglise.

Aussi, comme traumatisé, Grégoire XVI se laisse circonvenir et berné par le rusé ambassadeur du tsar à Rome au moment de l'insurrection polonaise. Il condamne l'héroïque révolte dans le royaume de Pologne qui est le prête-nom d'un protectorat russe. « L'Eglise a en horreur le fracas des armes et des séditions », écrit-il aux évêques polonais le 9 février 1831 dans le bref *Immensa caritas*. Puis, le 9 juin 1832, dans une lettre plus malheureuse encore, *Superiori anno*, Grégoire XVI rappelle que « la soumission au pouvoir institué par Dieu est un

principe immuable » et l'applique « au puissant empereur de Russie ». Une assimilation, d'ailleurs significative, du tsar avec l'empereur romain, grâce à une citation de Tertullien, permettait de réaffirmer « l'ordre établi par Dieu » (3). Certes une lettre très sévère adressée au tsar en date du 17 juin blâmait les exactions dont était victime l'Eglise catholique en Pologne, mais elle resta ignorée du public.

« Chacune des trois puissances qui occupaient la Pologne mit à profit l'attitude « anti-révolutionnaire » de la Papauté, n'hésitant pas à faire appel à elle en cas de révolte... L'encyclique suscita dans les cercles patriotiques polonais une forte animosité envers l'Eglise en tant qu'institution, et la volonté d'échapper à son emprise » (4).

Si l'allocution consistoriale du 22 juillet 1842 apparaît bien tardive dans ce contexte, Grégoire XVI n'y dénonce pas moins en termes véhéments l'accusation qu'on a faite contre lui « qu'oublieux de notre sacré ministère, nous couvrons de notre silence des maux si grands [pour la Pologne] ».

Peu enthousiasmé par l'exubérance du mouvement nationaliste irlandais qui était ancré pourtant par Daniel O'Connell dans une vision vraiment européenne, inquiet dans un premier temps par « l'unionisme » entre catholiques et libéraux qui donne naissance au royaume de Belgique, Grégoire XVI ne comprend pas l'importance des nationalismes qu'il juge à l'aune de la menace que fait courir le mouvement national italien laïc et anticlérical au gouvernement temporel de l'Eglise.

Il est sûr qu'à cette époque, c'est le mouvement de Lamennais qui dans l'Eglise inspire et soutient les nationalismes. La Congrégation de Saint-Pierre fondée avant le journal *L'Avenir* s'assignait la mission « de reconstituer catholiquement les gouvernements devenus despotiques et athées » (5), tandis que la dimension européenne est bien présente dans le dernier texte que *L'Avenir* en novembre 1831 propose comme une sorte de manifeste à ses lecteurs « qui espèrent encore en la liberté du monde ». C'est dire que

(3) Gaston Bordet, *La Pologne, Lamennais et ses amis, 1830-1834*, Paris, 1985, pp. 120-122.

(4) *Histoire religieuse de la Pologne*, sous la direction de Jerzy Kloczowski, trad. Paris, 1987, p. 354.

(5) Cité par Jean-René Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834*, Paris, 1962, p. 280.

(1) *Mémoires*, éd. Créteineau-Joly, Paris, 1864, I, pp. 18-19.

(2) A.F. Artaud de Montor, *Histoire du Pape Léon XII*, t. I, Bruxelles, 1845, p. 125.

Metternich y vit la remise en cause de l'ordre européen si difficilement obtenu et maintenu et put en convaincre la Papauté.

Si le bref aux évêques de Pologne de 1832 marque le moment de la véritable rupture entre Lamennais et l'Eglise, c'est la menace directe et brutale sur les Etats pontificaux par le Risorgimento, puis par la monarchie italienne qui empêche la Papauté de prendre la mesure de la véritable dimension de l'Europe en gestation. Les libéraux catholiques, même après le départ de Lamennais, maintiendront imperturbablement leur option pour la liberté des nations dans l'intérêt même de l'Eglise dans l'Europe. Il n'est que de lire les grands discours de Lacordaire ou de Montalembert. C'est pourquoi la Belgique où « l'Eglise est libre dans l'Etat libre », dont la Papauté s'accommode, est-elle la terre d'élection du libéralisme catholique.

En fait, c'est seulement une fois dégagé, bien malgré lui, de l'hypothèque des Etats pontificaux, que le Saint-Siège pourra préciser sa position sur une Europe qui ne cesse de se chercher en se déchirant. Au cours de la Première Guerre mondiale, il affinera ses vues en refusant toujours pendant l'exacerbation des nationalismes.

Benoît XV et la paix européenne, 1914-1921

Pendant les années meurtrières de 1914 à 1918, la Papauté n'est pas en bonne position pour être entendue. Son influence sur l'opinion est mince en raison de son isolement dû à son refus de la Loi des garanties offertes par le gouvernement italien au moment de la spoliation des Etats de l'Eglise. Pie X, dont la piété et la sainteté sont notoires, n'en demeure pas moins, pour une opinion étrangère aux enjeux théologiques, le Pape de la lutte contre le modernisme, et, pour le gouvernement français, par exemple, celui qui s'oppose à la Séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905.

Cela peut faire comprendre partiellement pourquoi le pape Benoît XV, élu en 1914, aura tant de mal à se faire entendre de toutes les parties du conflit européen, puis mondial qui oppose les deux-tiers des catholiques camp à camp. C'est ce qui explique également la clause du traité de Londres du 26 avril 1915 excluant le Saint-Siège des futures négociations de paix,

lorsque l'Italie rejoint l'Entente. Il ne fallait pas que la question romaine puisse être discutée à une conférence internationale. Ainsi le Saint-Siège serait exclu de l'élaboration d'une nouvelle Europe et il n'y aurait pas de nouveau Consalvi au nouveau Congrès de Vienne.

Dans ces conditions, le Saint-Siège se consacra à sa vocation de charité qui lui valut la reconnaissance, après la guerre, de la Turquie par exemple, mais surtout il se présenta pour adjurer à la paix puis pour la construire en étant au-dessus des partis. Ce fut la position constante de Benoît XV.

Après les négociations menées par Mgr Eugenio Pacelli, nonce à Munich, à partir de juin 1917, Benoît XV rédigea son plan de paix qui est connu comme « l'appel du 1^{er} août », anniversaire de l'entrée en guerre en 1914 (6). Le second point de ce document tentait de reprendre ce que le Saint-Siège considérait comme acceptable et même acquis auprès du gouvernement impérial allemand, après le memorandum du 24 juillet : l'Allemagne avait fait savoir qu'elle ne pouvait transiger sur l'annexion de l'Alsace-Lorraine, ni accepter les propositions de désarmement.

La note officielle du Saint-Siège, publiée le 16 août et antidatée au 1^{er}, fut remise le 9 au représentant anglais auprès du Saint-Siège qui fut chargé de le transmettre aux gouvernements qui n'entretenaient pas de relations avec la Papauté : la France, la Russie, l'Italie et les Etats-Unis. Le 12 elle fut communiquée aux gouvernements allemand, austro-hongrois et belge. Elle plaidait pour une paix sur la base d'un compromis honorable pour toutes les parties et abordait des points concrets.

Pour le Saint-Siège les conditions d'une paix « juste et durable », passaient par une réduction des armements et par l'institution d'un arbitrage international dont les décisions pourraient être assorties de sanctions. Ces deux points avaient l'agrément du Président des Etats-Unis. On y joignait le principe de la liberté des mers, que devait refuser l'Angleterre. Les Etats belligérants devaient renoncer aux dommages de guerre, ce qui avantagéait l'Allemagne dont le pays n'avait pas

(6) V. Conzemius, « L'offre de médiation de Benoît XV du 1^{er} août 1917 », *Religion et politique, Mélanges Latreille*, Lyon, 1972, pp. 303-326. Voir aussi les communications de R. Lacour et de P. Renouvin.

été envahi, mais chacun d'eux devait évacuer les territoires annexés.

Si le plan pontifical prévoyait des garanties pour une pleine indépendance de la Belgique et souhaitait à mots couverts la reconstitution d'un Etat polonais, il n'était pas fait mention du retour de l'Alsace-Lorraine à la France, ce qui était le point décisif. Le memorandum du 24 juillet avait été beaucoup plus précis et en demandait la restitution tandis que l'Angleterre rendrait à l'Allemagne ses colonies.

Ce plan de paix fut très mal accueilli, sauf par l'Autriche-Hongrie qui aspirait à une solution. Cependant, Wilson, le Président des Etats-Unis, répondit par une note séparée, et le Cabinet de guerre britannique manifesta son intérêt surtout en ce qui concernait le sort de la Belgique.

Mais, en France, sauf chez certains socialistes, on considéra que Benoît XV proposait une « paix allemande » et qu'il n'était, en ce cas, pas utile de lui apporter une réponse. En décembre 1917, dans le cadre des sermons qu'il donne à La Madeleine, le Père Sertillanges causa un certain bruit en répondant « non » au Pape, « *comme le fils rebelle apparent de l'Evangile* » (7). Ces paroles qui ont sans doute eu l'aval de l'archevêque de Paris et que l'évêque de Verdun approuve, valent au dominicain un blâme sévère, mais expriment la tonalité de l'opinion catholique française qui ne pardonne pas à Benoît XV de ne pas mentionner explicitement le retour à la France des provinces perdues en 1870.

Le plan de paix de 1917 est donc à peu près rejeté de tous côtés et le Pape se gardera d'intervenir entre les nations belligérantes jusqu'à la fin de la guerre. Et pourtant les traités de paix se feront sur la base d'un certain nombre de principes énoncés par Benoît XV. On peut ajouter que l'idée d'une paix honorable dès 1917 aurait, de l'avis de bien des historiens, évité le désastre qu'entraîna le traité de Versailles ressenti comme diktat par l'Allemagne dont le ressentiment va se muer en frénésie nationaliste.

Il est certain que la vision de l'Europe qui était sous-jacente au plan pontifical réservait une place essentielle à la monarchie austro-hongroise conçue comme un Etat supranational, catho-

lique de surcroît, capable encore d'endiguer le flot des rivalités et des autonomies. Cette vision de l'Europe n'était donc toujours pas fondée sur l'exclusivité de l'Etat-nation.

Après la guerre Benoît XV affine l'idée de l'Europe que va défendre le Saint-Siège désormais. Devant l'effondrement de l'Empire austro-hongrois et son démembrement en de multiples Etats-nations, il accepte dès l'encyclique *Maximum illud*, de 1919, cette mosaïque de nationalités, mais sans cesser de mettre en garde contre les nationalismes. La période de l'entre-deux-guerres montre combien cette vision de l'Europe était sage.

Contre une Europe néo-païenne

Il faut mentionner rapidement la réfutation véhémement de Pie XI, trop souvent oubliée, contre l'Europe nationaliste, expansionniste et néo-païenne proposée par les dictatures fascistes à leur profit évidemment (8).

Curieusement les rapports entre les régimes autoritaires italien, puis allemand ne commencèrent pas trop mal puisque dans les deux cas une situation délicate qui, dans celui de l'Italie, durait depuis près de soixante ans, put être résolue. Les Accords du Latran du 11 février 1929 créèrent l'Etat du Vatican accompagné d'un Concordat. En Allemagne Hitler obtint un succès diplomatique et intérieur en concluant un Concordat négocié par le cardinal Pacelli, nouveau Secrétaire d'Etat. Dans ce dernier cas il ne semble pas que les diplomates du Saint-Siège se soient fait beaucoup d'illusions sur le respect des stipulations de ce texte qui fournissait cependant une base juridique utile aux catholiques allemands.

Très vite en effet, surtout en ce qui concernait l'éducation de la jeunesse, les rapports avec le fascisme, puis le nazisme se détériorèrent. On sait comment dès 1931 pour l'Italie, avec l'encyclique *Non abbiamo bisogno*, puis en 1937 avec *Mit brennender Sorge* adressée aux évêques allemands, Pie XI condamna clairement l'idolâtrie « *de la race, du peuple ou de l'Etat, ou d'une forme de l'Etat, ou des titulaires du pouvoir* ». Cinq jours après la spectaculaire condamnation du national-

(7) *La paix française*, Paris, 1917, p. 8. Cf. G. Cholvy et Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, 1986, tome 11, p. 256.

(8) A ce sujet voir Christine Alix, *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, 1870-1960*, Paris, 1961, surtout la 4^e partie : La nation déifiée : le Saint-Siège et les nationalismes totalitaires.

socialisme, Pie XI publia *Divini Redemptoris* contre le communisme athée.

Il n'y avait, dans ces textes majeurs qui manifestent l'inquiétude grandissante de la Papauté vis-à-vis des régimes les plus agressifs dans la politique européenne, qu'une vision implicite et négative de l'idéal transgressé et renié au nom d'un ordre néo-païen. Mais l'enseignement de Pie XI depuis le début de son pontificat permet de comprendre quelle Europe il peut souhaiter. Cette Europe doit dépasser la « passion effrénée » du patriotisme qu'il dénonce dans l'encyclique de son avènement : *Ubi Arcano Dei* en décembre 1922. Il y déclare « *qu'il n'est pas permis, ni même de bonne politique, de poursuivre l'intérêt de sa patrie sans se soucier des lois morales* » et ajoute « *il n'y a pas de paix du Christ si ce n'est par le règne du Christ* ». Ce thème sera amplifié dans un cadre plus théologique et positif en 1925, lorsque Pie XI proposera l'institution de la fête du Christ-Roi : *Quas primas. La Royauté du Christ*, d'ordre spirituel et universel, peut montrer le chemin à suivre par les nations. Entre les Etats elle crée un lien qui prévient et aplanit les conflits. On voit bien comment la déification de la nation est contraire à cet idéal. Pie XI n'a donc fait que rappeler cette Royauté qui n'est pas de ce monde, mais lui procure un modèle.

La reconstruction de l'Europe en 1945

1815, 1919, 1945 sont des dates déterminantes pour la configuration géographique, idéologique et économique en Europe. Nous avons pu voir comment le Saint-Siège, dans une même ligne de pensée qui entend préserver l'indépendance de l'Eglise, et manifester sa méfiance des nationalismes exacerbés, a pu faire évoluer son discours. A la fin de la seconde guerre mondiale, le concept d'Europe apparaît clairement dans les discours du pape Pie XII.

Dès le lendemain de l'armistice dans son Radio-message du 9 mai 1945, le Pape évoque « *une Europe nouvelle et meilleure* » fondée sur « *le respect de la dignité humaine, sur le principe sacré de l'égalité des droits pour tous les peuples, pour tous les Etats, grands et petits, faibles et forts* ». Dans les problèmes gigantesques de la reconstruction européenne, vérité et charité doivent se substituer au mensonge et à la rancune.

En 1948, le 2 juin puis le 11 novembre, le Pape développe le thème d'une Union européenne possible. A ces occasions, il précise sa pensée « *en se gardant bien d'impliquer l'Eglise dans des intérêts purement temporels* ». Mais précisément, l'Europe sera fondée sur un principe moral ou ne sera pas, et elle retrouvera une unité qui avait « son âme » dans la religion chrétienne.

Dans un discours prononcé en français le 15 mars 1953, le Pape précise ce qui fait « l'esprit européen ». Il y mentionne la contribution du christianisme. Reconnaisant la dette que l'Europe doit à l'Empire romain qui lui a légué la civilisation gréco-latine, il ajoute : « *Le christianisme a modelé l'âme profonde des peuples ; il a dégagé en eux, en dépit de leurs différences les plus marquées, les traits distinctifs de la personne libre, sujet absolu de droit et responsable devant Dieu non seulement de sa destinée individuelle, mais aussi du sort de la société où elle est engagée* ». C'est donc la restauration des valeurs du christianisme qui est présentée dans l'enseignement du Pape dans ces années de la guerre froide, comme fondement de la culture européenne (9). « *Au-delà du but économique et politique, l'Europe unie doit se donner pour mission l'affirmation et la défense des valeurs spirituelles qui, autrefois, constituaient le fondement et le soutien de son existence... nous voulons dire la foi chrétienne authentique comme base de la civilisation et de la culture qui est la sienne* ».

Ce langage ne doit pas être pris dans le seul contexte d'une « défense de l'Occident » si caractéristique de ces années d'après-guerre lorsque les deux blocs, qu'ils se soient constitués à Yalta ou plus tard, s'affrontaient. On ne doit pas non plus se laisser arrêter par la nostalgie d'une « civilisation chrétienne » remise en cause par les travaux sur la non-christianisation de l'Occident médiéval par une certaine école historique qui ne veut pas distinguer entre l'idéal proclamé par les siècles passés avec d'authentiques réussites chrétiennes d'une part, et de l'autre de réelles insuffisances dans l'évangélisation en profondeur.

(9) Voir le travail à paraître prochainement à Genève et à Paris de Philippe Chenaux, *Les catholiques, le Vatican et l'unification européenne. Une approche de l'internationalisme chrétien au temps de la guerre froide*, qui a obtenu le prix universitaire de la fondation Coudenhove-Kalergi en 1990.

Pie XII et ses contemporains catholiques, de Gasperi, Adenauer, Robert Schuman ont de fait essayé de construire une Europe « démocrate-chrétienne » comme rempart contre la menace communiste, mais aussi comme un essai concret et relatif de construire un ordre juste en Europe. Dès le message de Noël 1944, Pie XII proposait à l'Europe « *la vraie démocratie avec son idéal de saine liberté et égalité* ».

AINSI nous avons vu, bien trop rapidement certes, une certaine continuité au cours des deux derniers siècles, dans l'attitude du Saint-Siège pendant les divers moments où l'Europe a essayé de trouver une nouvelle configuration : la Papauté n'a jamais cessé de proclamer la nécessité de l'indépendance du spirituel, souvent confondue au XIX^e siècle trop hâtivement avec celle de l'Eglise catholique romaine. Il y a eu la spoliation et la dépossession, sous Pie IX ; il y a eu l'humiliation d'être incompris et même rejeté dans ses efforts lucides de paix pour ce Pape encore méconnu que fut Benoît XV ; il y a eu la lutte déchirante et un conflit permanent de devoirs en ce qui concerne l'Italie et l'Allemagne pour Pie XI et surtout pendant la seconde guerre mondiale pour Pie XII. Dans tous ces cas l'Eglise de Rome a souffert, enduré, médité et a adopté une vision plus désintéressée de l'Europe. Elle a même participé activement aux efforts concrets pour la paix sur ce continent. C'est à cette occasion que le cardinal Casaroli a pu développer les grandes lignes actuelles de la position du Saint-Siège sur l'Europe. Paul VI, puis Jean-Paul II en ont maintes fois rappelé les thèmes à l'occasion de leurs voyages (10).

L'Ostpolitik qu'on a jugée si énigmatique a bien manifesté non seulement l'intérêt ecclésial pour les Eglises de l'Est, mais également une vision géographiquement plus large de l'Europe que le Pape polonais a évidemment faite sienne, ne fût-ce qu'en

(10) *Le Saint-Siège dans les relations internationales*, sous la direction de Joel-Benoît d'Onorio. Paris, 1989 : Christine de Montclos-Alix, le Saint-Siège et l'Europe, pp. 137-161.

gardant le cardinal Casaroli aux commandes de la politique internationale du Vatican (11).

MAIS le Saint-Siège plaide avant tout pour que l'Europe ait une âme, pour que soit rappelée la primauté du spirituel, ou, pour parler plus modestement comme le cardinal Casaroli en 1972, il propose « *un réalisme attribuant leur véritable place aux réalités spirituelles et morales* ».

C'est le sens du célèbre appel de Compostelle le 9 novembre 1982 qu'il convient d'analyser en conclusion : « *Je lance vers toi, vieille Europe, un appel : Retrouve-toi toi-même. Sois toi-même. Découvre tes origines. Revis ces valeurs authentiques qui ont rendu ton histoire glorieuse et bienfaitrice ta présence sur les autres continents. Reconstruis ton unité spirituelle dans un climat de plein respect des autres religions et des libertés authentiques. Rends à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* » (12). Il y a là en peu de mots beaucoup de rappels opportuns : l'histoire de l'Europe montre son enracinement dans le christianisme : ce n'est pas l'amnésie, volontaire ou non, qui enlèvera cette évidence. En ce sens l'histoire de l'Europe est constitutive de son identité : ses origines qui l'ont façonnée au creuset de la rencontre étonnante entre la civilisation gréco-romaine et le sang neuf des Barbares, opérée par le christianisme.

Au-delà de tout jugement sur la colonisation, l'expansion européenne a porté des fruits magnifiques. Le dynamisme extérieur de l'Europe dès le XVI^e siècle jusqu'à l'essor exceptionnel de la seconde moitié du XIX^e siècle a largement été dû à l'exigence d'évangélisation dont il n'y a pas à rougir. Les valeurs de civilisation apportées au monde par l'Europe permettent de rendre justice à sa présence « glorieuse et bienfaitrice ».

L'Europe a donc déjà existé d'une unité profonde : peut-on négliger de s'en souvenir au moment où on veut la bâtir

(11) Cf. sa conférence de Milan en 1972: *Documentation catholique*, n° 1608, 1972, pp. 416-424, et celle de Linz en 1977: *Documentation catholique*, n° 1740, 1978, pp. 369-374: il y traite de la position du Vatican sur des problèmes techniques de diplomatie et de sécurité, mais indique les options fondamentales du Saint-Siège sur l'Europe.

(12) *Documentation catholique*, n° 21, 1982, p. 1129.

institutionnellement ? Cette unité est spirituellement à reconstruire à partir de ses expériences séculaires, ses saints, ses grands hommes, le génie propre aux différentes nations. Le Pape ne sous-estime pas la coexistence actuelle, en Europe même, de plusieurs confessions, religions et cultures.

Dans le rappel de la célèbre phrase de *Luc 20, 25*, on peut entendre la longue lutte que l'Eglise mène dès l'Antiquité en face du pouvoir impérial, c'est-à-dire de l'Etat pour sa liberté. Le rôle du Saint-Siège et sa vigilance pour la sauvegarde des différents plans afin que l'idolâtrie de l'Etat et de la nation ne détruise pas l'harmonie du temporel et du spirituel, est là pour témoigner de cette mission que l'Eglise a remplie, avec ses limites et ses failles, depuis deux siècles. L'idéal n'a pas cessé d'être proclamé.

A cet égard les saints proposés comme patrons par la Papauté sont des plus révélateurs : Pie XII confiait volontiers l'Europe à S. François d'Assise et à sa « simplicité chrétienne ». Mais c'est S. Benoît de Nursie que choisit officiellement Paul VI en 1964 comme patron de l'Europe ; Jean-Paul II devait lui ajouter les saints Cyrille et Méthode en 1980 pour témoigner de son souci de ne pas accepter la séparation idéologique et, on peut maintenant l'espérer, passagère, en Europe.

Des moines évangélisateurs, des moines qui assument la tradition si ancienne d'un don total du chrétien à Dieu, des moines qui ont donné l'écriture à des peuples entiers ou qui leur ont transmis la culture, des moines qui ont prié et vécu pour la paix, des moines qui ont célébré la liturgie, des moines qui ont fait pénitence, des moines qui ont vécu jusqu'à la mort le mystère de la patience chrétienne : voilà ces vieux européens que les Papes proposent comme modèles à ceux d'aujourd'hui.

Guy BEDOUELLE, o.p.

Guy Bedouelle, né en 1940. Entre dans l'Ordre dominicain en 1965. Professeur à la Faculté de théologie de Fribourg en Suisse. Membre de la rédaction de *Communio* en français depuis l'origine. Dernière publication (avec Bernard Roussel) : *La Bible et le temps des Réformes*, Paris, Beauchesne, 1989.

Joël-Benoît d'ONORIO

Pouvoir spirituel et pouvoir temporel dans l'Europe contemporaine

QUATRE grands systèmes de relations entre l'Eglise et l'Etat sont en vigueur dans vingt-quatre pays d'Europe occidentale (1) : la religion officielle, le statut privilégié, la séparation relationnelle concordataire ou non concordataire, et la laïcité.

La France constitue un cas assez particulier dans la mesure où plusieurs régimes s'appliquent sur différentes parties de son territoire.

Au-delà de leurs légitimes diversités, tous ces Etats ont néanmoins un fonds commun constitué par leur qualité officiellement proclamée d'Etats de droit que leur confère leur adhésion unanime à la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et surtout à la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales de 1950. Respectueux de la liberté de conscience et de la liberté religieuse de leurs citoyens respectifs, ils se différencient

(1) Allemagne fédérale, Autriche, Belgique, Chypre, Danemark, Espagne, Finlande, France, Grande-Bretagne, Grèce, Irlande, Islande, Italie, Liechtenstein, Luxembourg, Norvège, Malte, Pays-Bas, Portugal, Saint-Marin, Suède, Suisse et Turquie, auxquels il convient d'ajouter Monaco. Pour plus de détails sur la situation dans chacun de ces Etats, se reporter à l'ouvrage collectif *La liberté religieuse dans le monde* (à paraître en fin d'année 1990) sous la direction de J.B. d'Onorio dont le présent article est un résumé du chapitre consacré à l'Europe.

seulement en la matière par les traditions politiques propres à chaque peuple.

1. Les religions officielles

Neuf Etats européens pratiquent encore, à l'heure actuelle, le système de la religion officielle. Il s'agit de 5 grands Etats d'Europe septentrionale (Norvège, Suède, Islande, Danemark et Grande-Bretagne) et de 4 petits Etats d'Europe centrale ou méridionale (Liechtenstein, Monaco, Saint-Marin et Malte).

1) Dans les pays nordiques, c'est la foi évangélique luthérienne qui est la religion de l'Etat

La Norvège oblige ses citoyens de confession luthérienne à élever leurs enfants dans cette religion (art. 2 § 2 de la Constitution de 1814 révisée en 1980) et le Roi, qui doit y appartenir, a mission de « *la maintenir et de la protéger* » (art. 4) ; de surcroît, plus de la moitié des ministres du gouvernement doivent être de cette même religion (art. 12 § 2). Non seulement le monarque nomme en conseil des ministres tous les dignitaires ecclésiastiques qualifiés de « *hauts fonctionnaires* » (art. 21), mais encore il lui revient officiellement de régler toutes les activités de cette Eglise d'Etat (administration, culte, réunions, etc.) dont il doit garantir l'observation des normes par ses membres.

Au Danemark, l'Eglise évangélique luthérienne est dite « *Eglise nationale danoise* » dont le statut est régi par la loi (art. 66 de la Constitution de 1953). Elle « *jouit, comme telle, du soutien de l'Etat* » (art. 4). A ce titre, sa direction générale est confiée au ministre des Affaires ecclésiastiques ; le Parlement et la Cour suprême du Danemark sont respectivement investis du pouvoir législatif et judiciaire de l'Eglise nationale. De même, les impôts d'Eglise sont intégrés au budget de l'Etat et les pasteurs paroissiaux ont le statut de fonctionnaires. En retour, l'Eglise danoise assume la responsabilité de certains services publics tels l'état-civil et les pompes funèbres. Le Roi du Danemark doit logiquement appartenir à l'Eglise nationale (art. 6) et il lui revient d'en approuver les rites et livres liturgiques. Mais, en pratique, tout comme pour les lois religieuses votées par le Parlement, il agit toujours après accord

des autorités ecclésiastiques. La liberté religieuse est entrée en vigueur après une très longue période de trois siècles (1536-1849) où l'uniformité religieuse nationale avait conduit à l'interdiction de la foi catholique (avec nationalisation des biens de l'Eglise romaine) et à l'imposition de la confession luthérienne d'Augsbourg à tout nouvel immigrant et aux membres des armées et de l'enseignement. De nos jours encore, les autres communautés religieuses sont qualifiées d' « *Eglises dissidentes* » par la Constitution (art. 69) qui prévoit pour elles des lois spéciales ; elles ne peuvent recevoir des subventions que pour leurs activités sociales et non culturelles, contrairement à l'Eglise luthérienne. Toutefois, depuis 1969, les effets civils sont largement reconnus aux mariages célébrés par les officiants des différentes religions pratiquées dans le pays (catholiques, orthodoxes, réformés, méthodistes, baptistes, mormons, témoins de Jéhovah, juifs, Bahá'í, sikhs...) (2).

En Suède, la même religion est dotée, depuis le XVI^e siècle, d'un statut d'Eglise d'Etat sous l'appellation d'« *Eglise de Suède* ». Pendant longtemps, elle fit l'objet des faveurs exclusives de l'Etat qui prohiba le catholicisme dont les fidèles furent pourchassés sur le territoire national ; ce n'est qu'en 1861 que fut abrogée la loi interdisant l'abjuration de la foi luthérienne et les conversions à la foi catholique. De nos jours, l'Eglise de Suède est régie par le § 9 des Dispositions transitoires de l'actuelle Constitution de 1974 et par une loi. La question de la séparation entre l'Eglise et l'Etat a été longtemps débattue sans parvenir à un consensus politique. Aussi la tutelle de l'Etat est-elle devenue très souple : si c'est le gouvernement qui nomme l'archevêque et les évêques suédois, les candidats à ces fonctions sont proposés par l'Eglise sur une liste de trois noms. Le statut constitutionnel des communes de l'Etat s'applique aussi aux collectivités locales ecclésiales ; mais toute législation sur l'Eglise luthérienne ne peut être promulguée qu'avec l'accord du Synode général, droit de veto garantissant la liberté de cette Eglise face aux ingérences de l'Etat. Toutefois, le principe de l'ordination des femmes a été pratiquement imposé à l'Eglise par l'Etat en 1958, tout comme ce fut le cas en Norvège et au Danemark...

(2) Pour les statistiques européennes, voir *L'état des religions dans le monde*, La Découverte-Le Cerf, Paris 1987, pp. 331-366.

En République d'Islande — où, au XVI^e siècle, la Réforme fut imposée par la force à la majorité catholique par Christian III de Danemark et de Norvège —, la même Eglise est aussi l'Eglise d'Etat, soutenue et protégée par celui-ci. Cependant cette affirmation de la Constitution de 1948 semble *a priori* un peu précaire dans la mesure où le même article ajoute que « *ceci peut être modifié par une loi* » (art. 62) mais encore faut-il que celle-ci soit acceptée par plébiscite au vote secret (art. 79). D'autres « *groupes religieux* » peuvent toutefois obtenir une reconnaissance légale (art. 64).

En Grande-Bretagne, la situation religieuse est traditionnelle mais variable selon les régions : en Irlande du Nord et au Pays de Galles, l'Eglise anglicane a acquis depuis longtemps son indépendance, mais elle a toujours le caractère d'« *Eglise établie* » en Angleterre et, en Ecosse, l'Eglise presbytérienne est considérée comme « *Eglise nationale* ». Chef de l'Eglise d'Angleterre, Sa Majesté britannique est officiellement « *Défenseur de la Foi* »... bien que ce titre lui ait été conféré au début du XVI^e siècle par le Pape Léon X pour la sauvegarde du dogme catholique. Sur proposition du Premier ministre, le Souverain nomme officiellement les évêques des diocèses anglicans qui prêtent serment d'allégeance à la Couronne. Une trentaine d'entre eux sont même membres du Parlement en tant que Lords spirituels et l'archevêque de Cantorbéry a la préséance protocolaire sur le Premier ministre. En réalité, le pouvoir ecclésiastique est bien exercé par la hiérarchie anglicane qui présente deux noms au choix du Premier ministre pour chaque nomination épiscopale effectuée par le monarque. Il n'empêche que le Parlement est toujours compétent *in fine* pour le vote des lois de l'Eglise : ainsi, en juillet 1989, la Chambre des Communes a-t-elle rejeté une réforme déjà approuvée par le Synode de l'Eglise anglicane et par la Chambre des Lords relative à l'ordination de personnes divorcées ou mariées à une divorcée. Les activités sociales de toutes les religions sont soumises à la réglementation administrative mais la liberté religieuse de tous les sujets est respectée par le droit britannique, ce qui paradoxalement favorise les confessions non officielles puisque l'Eglise anglicane est davantage contrôlée par l'Etat.

2) Un statut constitutionnel analogue est toujours en vigueur pour l'Eglise catholique

Dans quatre pays d'Europe centrale ou méridionale dont on remarquera cependant l'exiguïté. Car, à la différence des communautés protestantes, l'Eglise romaine s'est toujours définie comme une société souveraine, gouvernée par le Pontife romain et donc réfractaire à toute intégration à l'Etat (sauf vicissitudes historiques la contraignant à des compromis). Au contraire, elle revendique la parité de traitement avec celui-ci pour régler la sphère de ses libertés sur une base généralement conventionnelle. Ayant expérimenté les inconvénients et les anomalies du système dit de la « religion d'Etat », elle n'y consent, de nos jours, que dans des cas limites. Ainsi la Constitution de 1921 de la Principauté de Liechtenstein, où il entre dans la mission de l'Etat de protéger aussi les intérêts religieux du peuple (art. 14), reconnaît l'Eglise catholique romaine qui jouit « *de la pleine protection de l'Etat* » (art. 37 § 2). Il en va de même pour la Principauté de Monaco (art. 9 de la Constitution de 1963) ainsi que pour la République de Saint-Marin selon une antique tradition (3) et nonobstant sa légendaire méfiance pour le pouvoir ecclésiastique symbolisé dès le XIII^e siècle par les vellétés d'annexion des évêques de Montefeltro et les vaines occupations ou l'invasion par les troupes des légats pontificaux au XVIII^e. Dans la République de Malte, la foi catholique est qualifiée de « *religion de Malte* » (art. 2 § 1) et la Constitution amendée en 1974 va jusqu'à préciser que les autorités ecclésiastiques « *ont le droit et le devoir d'enseigner quels principes sont vrais et lesquels sont faux* » (art. 2 § 2) !...

2. Les statuts privilégiés

Trois Etats situés à l'extrême Nord et à l'extrême Sud de l'Europe occidentale ont attribué un statut constitutionnel privilégié à deux grandes religions : le luthéranisme en Finlande et l'orthodoxie en Grèce et à Chypre.

(3) Les lois fondamentales du Saint-Marin sont composées de textes et de coutumes datant du premier millénaire et groupées en six livres et 314 rubriques dans les « *Leges Statutae Reipublicae Sancti Marini* » dont l'original latin a été traduit en italien en 1895.

En Finlande, il n'y a pas, en droit, d'Eglise d'Etat mais l'Eglise évangélique luthérienne, qui rassemble plus de 90 % de la population, bénéficie d'un traitement spécial dans la Constitution de 1919 par rapport aux autres communautés religieuses existantes, elles aussi soumises à des dispositions légales et réglementaires (art. 83). La religion luthérienne reste très liée à l'Etat dont le chef nomme l'archevêque et les évêques (art. 87), mais le Président Koivisto a annoncé en 1989 qu'il comptait renoncer à cette prérogative. L'infime minorité appartenant à l'Eglise grecque-orthodoxe (1 % des Finlandais) est régie par un statut approprié.

En Grèce, l'Eglise orthodoxe est qualifiée, dans la Constitution de 1975 comme dans les Constitutions précédentes, de « *religion dominante en Grèce* » (art. 3 § 1), ce qui ne paraît être qu'une constatation sociologique sanctionnée par un texte constitutionnel puisque 97 % des Grecs partagent cette foi. La Constitution commence d'ailleurs par cette invocation : « *Au nom de la Trinité sainte, consubstantielle et indivisible* »... L'Eglise y est reconnue « *autocéphale et administrée par le Saint-Synode permanent qui (...) est constitué comme il est prescrit par la charte statutaire de l'Eglise et conformément aux dispositions du Tome patriarcal du 29 juin 1850 et de l'Acte synodal du 4 septembre 1928* ». C'est dire que les pouvoirs publics ne doivent pas s'immiscer dans les affaires intérieures de l'Eglise. La Constitution pousse cependant le zèle jusqu'à défendre l'inaltérabilité du texte des Saintes Ecritures mais pour aussitôt interdire la traduction « *sans l'approbation de l'Eglise autocéphale de Grèce et de la Grande Eglise du Christ à Constantinople* » (art. 3, § 3), ce qui est une façon de reconnaître, ici aussi, la juridiction de l'Eglise. Dans la même Constitution, la presqu'île du Mont Athos bénéficie d'un statut privilégié d'auto-administration monastique par les « *vingt saints monastères* » rassemblant environ 1 300 moines ; tout en restant sous la souveraineté de l'Etat hellénique, ce territoire de 45 km de long et 8 à 10 km de large est placé sous la juridiction spirituelle directe du Patriarcat oecuménique (donc en situation différente du Vatican par rapport à l'Etat italien) (4) et « *du point de vue administratif, sous la surveillance de l'Etat* »

(4) Cf. Joël-Benoît d'Onorio « Le Saint-Siège et le droit international » dans les Actes du colloque d'Aix-en-Provence, *Le Saint-Siège dans les relations internationales*, Ed. Le Cerf-Cujas, 1989, p. 21-34.

(art. 105 § 4) qui y interdit, en outre, l'accès aux « *hétérodoxes et schismatiques* » (art. 105 § 2). La même interdiction de séjour y frappe aussi les femmes depuis une règle remontant à l'année 1060 et qui a d'ailleurs été contestée par les mouvements féministes grecs devant les experts de Bruxelles pour infraction au principe de la libre circulation des personnes applicable à partir de 1993 dans les douze Etats de la Communauté économique européenne. Mais ce *statu quo* particulier a été maintenu par respect pour les traditions du monachisme athonite.

Lors des débats sur le projet de Constitution, les partis de gauche avaient tenté de faire admettre le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat ; mais la droite, alors majoritaire, s'y refusa pour ne pas risquer un désaveu du peuple grec très attaché à ses traditions religieuses, puisqu'on dit de la Grèce qu'elle est « la Pologne de l'orthodoxie ». Et, de fait, le Parlement a dû voter, en mai 1977, une « *charte constitutionnelle de l'Eglise de Grèce* » réglementant le fonctionnement des institutions orthodoxes (diocèses, paroisses, monastères, etc.) auxquelles est reconnue la personnalité juridique de droit public sous l'autorité canonique du Saint-Synode de la Hiérarchie dont les décisions sont publiées au Journal officiel de la République. La « religion dominante » est assurée des contributions de l'Etat qui, en retour, contrôle les actes de gestion ecclésiastique. L'autonomie de l'Eglise orthodoxe ne se conçoit donc qu'au sein de l'Etat, symbolisée par la présence du Ministre des cultes lors de l'élection de l'archevêque-primat.

La Constitution a introduit aussi, pour les autres confessions de la péninsule, la notion de « *religion connue* » (art. 13 § 3) dont en 1975 le tribunal administratif suprême du Conseil d'Etat a précisé qu'elle n'équivaut pas à celle de « religion reconnue » mais signifie seulement que sa doctrine et ses rites sont publics et non secrets. C'est ainsi que les Témoins de Jéhovah (très répandus en Grèce avec 400 congrégations) ont obtenu le statut de religion connue. L'Eglise catholique (50 000 fidèles de rite latin sur 10 millions d'habitants, soit 0,5 % de la population) (5) est confrontée à une situation juridique

(5) 30 000 de ces 50 000 catholiques sont concentrés à Athènes, les autres sont dispersés à travers le pays avec quelques communautés dans les îles de Syros, Tinos et Corfou. On compte aussi 2 500 catholiques de rite gréco-byzantin dont l'insertion sociale est assez inconfortable car mal acceptés par les orthodoxes qui ne veulent pas de ce trait d'union avec Rome.

ambivalente : elle bénéficie elle aussi du statut de « religion connue » auquel la jurisprudence a attaché la personnalité juridique, en même temps que l'administration lui applique la même réglementation qu'à l'Eglise orthodoxe, vu leur similitude de structures. Toutefois, la hiérarchie hellénique, réputée au sein de l'orthodoxie pour être assez peu œcuménique, a parfois son mot à dire auprès des pouvoirs publics pour l'activité de l'Eglise catholique en Grèce. Ainsi, l'Eglise orthodoxe, qui en 1979 marqua son hostilité à l'établissement de relations diplomatiques avec le Saint-Siège, s'oppose-t-elle toujours à la reconnaissance par l'Etat de l'archidiocèse catholique d'Athènes (restauré en 1875) pour des raisons de prestige appuyées sur le Protocole de Londres du 3 février 1830 qui, lors de l'indépendance, ne donna un statut légal qu'aux diocèses existant à cette date. Pareillement, la construction d'une église catholique nécessite, selon une loi de 1938, le double accord du métropolite orthodoxe du lieu et du ministre des cultes. Si, avant la promulgation de la Constitution de 1975, le Conseil d'Etat a jugé que l'opposition du métropolite ne lie pas le ministre à qui revient seul la décision effective, on observe qu'en pratique le ministre suit toujours l'avis du métropolite (6). Or, la hiérarchie catholique pense que cette procédure est anticonstitutionnelle au regard de la liberté de culte proclamée par la nouvelle constitution (art. 13 § 2). Mais les deux Eglises se retrouvent logées à la même enseigne pour l'exercice de leurs cultes respectifs puisque les ministres des religions connues sont dits « *soumis à la même surveillance de la part de l'Etat et aux mêmes obligations envers lui que la religion dominante* » (art. 13 § 3). Par là, on voit implicitement que la liberté de l'Eglise orthodoxe elle-même n'est pas aussi large que les textes le laisseraient croire *a priori*. Ainsi, en avril 1987, le gouvernement socialiste de M. Papandréou fit-il voter une loi de confiscation des terres monastiques et de nationalisation des biens ecclésiastiques. Devant la très vive réaction des évêques et des fidèles orthodoxes — soutenus par les prélats catholiques — un accord transactionnel peu favorable à l'Eglise fut néanmoins signé le 11 mai 1988.

(6) Cf. Dimitri Salachas, « I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa nella costituzione della Repubblica Ellenica » dans *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa*, Actes du V^e colloque juridique de l'Université pontificale du Latran, Libreria editrice vaticana 1985, p. 624.

A Chypre, l'Eglise orthodoxe bénéficie elle aussi, en pratique, d'un statut privilégié. A l'origine, la Constitution de la République unitaire avait donné, en 1960, un statut officiel à la division de la majorité de la population en deux grandes communautés religieuses : gréco-orthodoxe d'une part, et turco-musulmane d'autre part, entre lesquelles les minorités confessionnelles devaient choisir leur rattachement administratif (art. 2 § 1, 2, 3). Mais, depuis la partition du territoire en 1974 et l'autoproclamation de l'indépendance de la République turque du Nord de Chypre en 1983 — reconnue seulement par la Turquie — cette Constitution ne s'applique plus que dans la partie méridionale de l'île (63 % de sa superficie) où les grecs-orthodoxes largement majoritaires coexistent avec de très petites minorités d'arméniens, de maronites et de catholiques latins (environ 1,5 % de la population) représentées chacune au Parlement par un des leurs qui n'y siège qu'à titre consultatif quand les intérêts de sa communauté sont concernés. Il n'est pas certain que les Chypriotes catholiques latins, qui relèvent de la juridiction du patriarche de Jérusalem, conservent encore à l'avenir leur délégué parlementaire, en raison de leur vieillissement, de l'exode et de l'assimilation matrimoniale à l'orthodoxie dominante. Nonobstant les tensions inhérentes à la conjoncture politico-religieuse chypriote, la liberté des cultes y est officiellement assurée mais le caractère uniconfessionnel orthodoxe de l'armée, qui avait conduit naguère le Président de la République, Mgr Makarios, à exempter du service militaire les jeunes gens des minorités religieuses, n'a pas été retenu par l'actuel Président Vassiliou pour proroger cette mesure. Celle-ci a été rapportée au détriment de la liberté religieuse des jeunes recrues non orthodoxes.

3. Les séparations relationnelles

Une dizaine de pays européens sont régis par le principe de la séparation entre la religion et l'Etat. Cependant cette situation n'équivaut nullement à une ignorance mutuelle : six Etats de cette catégorie se sont liés au Saint-Siège par une convention diplomatique et les 4 autres entretiennent avec les diverses confessions des relations empreintes de bienveillance.

1) Les séparations concordataires

Les séparations concordataires entre l'Etat et les institutions ecclésiastiques sont de deux types : en Espagne et en Italie, la séparation s'est récemment substituée à une longue tradition du système de la religion officielle de l'Etat ; en revanche, au Portugal, en Suisse, en Allemagne fédérale et en Autriche, c'est la séparation institutionnelle qui est traditionnelle.

Depuis l'abolition de la Constitution franquiste, l'Espagne monarchique a paradoxalement renoué avec le principe de non confessionnalité de l'Etat qui avait caractérisé la République espagnole de 1931. Or, la tradition contraire est fort ancienne puisqu'on en trouve trace dans la Constitution de 1786 dont l'article 11 faisait de la religion catholique, apostolique et romaine celle de l'Etat, et la Nation se reconnaissait l'obligation d'en assurer l'exercice du culte et l'entretien des ministres. Le monopole religieux était associé à un système de tolérance pour les autres confessions mais uniquement dans le domaine privé, demeurant toujours sauf « *le respect dû à la morale chrétienne* ». Ce régime, confirmé par le concordat de 1851, fut repris par la Constitution de 1912 qui n'hésitait pas à affirmer que « *la religion de la Nation est et sera perpétuellement celle catholique, apostolique et romaine, la seule vraie. La Nation la protège par des lois sages et justes, et interdit l'exercice de toute autre religion* » (art. 12). La Constitution républicaine apportera, vingt ans plus tard, un changement radical dans la mesure où la liberté de toutes les religions fut proclamée et la laïcité de l'Etat instaurée. Cette apparente libéralisation cachait cependant une tout autre politique car, en donnant droit de cité à toutes les confessions, on excluait l'Eglise catholique qui voyait ses biens expropriés, la rétribution de son clergé supprimée, ses ordres religieux dissous, ses établissements éducatifs fermés, et les manifestations religieuses en public soumises à un régime d'autorisation préalable... Le Sacré-Cœur, auquel l'Espagne avait été consacrée, fit l'objet d'une fusillade par un peloton d'exécution et — cas sans doute unique au monde — le Parlement espagnol fut appelé à légiférer sur l'inexistence de Dieu ! On sait ce qu'il advint, en outre, de la sécurité des personnes : on ne se contenta pas de massacrer les vivants ; on se prit aussi à déterrer les morts...

Après la guerre civile, la loi fondamentale du nouvel Etat franquiste (17 juillet 1945) restitua l'Eglise dans ses anciennes prérogatives : la foi catholique redevenait « *celle de l'Etat* »

espagnol » qui lui assurait sa « *protection officielle* » (art. 66 § 1). La liberté religieuse de tous les citoyens était garantie mais circonscrite au domaine privé ; le public était réservé à la seule religion officielle. Cette restriction juridiquement choquante ne concernait alors que la très infime minorité d'Espagnols non catholiques : vingt ans plus tard, en 1965, les statistiques ne donneront que 5 000 citoyens de cette catégorie (7). La même année, la promulgation de la déclaration du Concile Vatican II sur la liberté religieuse amena le gouvernement espagnol à réformer sa Constitution par la loi organique du 27 juin 1967 : la liberté religieuse fut étendue au domaine public pour toutes les confessions non catholiques, sans abroger pour autant la traditionnelle catholicité de l'Etat, contre laquelle, d'ailleurs, le Concile n'avait rien dit. Toutefois, le Concordat de 1954, signé sous l'ancien système, appelait des réajustements en conséquence. En 1976, un premier accord partiel avec le Saint-Siège vint donc supprimer le privilège du for ecclésiastique devant les tribunaux de l'Etat et rendre la liberté au Souverain Pontife pour la nomination des évêques (sauf pour l'évêque aux armées). Mais c'est surtout en 1978, lorsqu'il s'est agi de donner une nouvelle Constitution à l'Espagne redevenue monarchique, que s'effectua le plus grand changement en retirant le label étatique à la religion catholique (et en le prohibant pour toute autre confession) avec l'accord implicite de l'épiscopat espagnol. Toutefois, ne pouvant méconnaître totalement la réalité religieuse de leur pays, les constituants ibériques ont indiqué que « *les pouvoirs publics tiendront compte des croyances religieuses de la société espagnole et entretiendront, de ce fait, des relations de coopération avec l'Eglise catholique et les autres confessions* » (art. 16 § 3). Cette citation spéciale de l'ancienne religion officielle — demeurée celle de la très grande majorité des Espagnols — fut intégrée en dernière lecture au projet constitutionnel et contre l'avis des parlementaires socialistes, communistes et catalans... On s'accorde toutefois à n'y voir qu'un hommage de texte sans implications juridiques. D'ailleurs, la très libérale loi organique de 1980 sur la liberté religieuse, substituée à celle de 1967, concerne indistinctement les « *Eglises, confessions et communautés religieuses* », toutes considérées comme de simples « *associations religieuses* »

(7) Cf. Mgr Roland Minnerath, *L'Eglise et les Etats concordataires*, Le Cerf, Paris 1983, p. 102.

auxquelles est accordée la personnalité juridique sous réserve d'être inscrites au Registre du ministère de la Justice. Toutefois, cette rigoureuse neutralisation officielle de l'Etat espagnol en matière religieuse n'a pas été aussi abrupte dans la pratique juridique : en effet, la loi de 1980 prévoit l'usage du pouvoir discrétionnaire du Gouvernement pour passer des accords (comportant d'éventuels avantages fiscaux) avec des confessions « *qui, par leur portée et le nombre de leurs croyants, seraient bien implantées en Espagne* » (art. 7). Et de fait, de nouveaux Accords, régis par le droit international, ont été signés en 1979 avec le Saint-Siège sur des questions juridiques, éducatives, financières et d'assistance religieuse aux forces armées. Mais ce statut préférentiel répond à l'esprit et à la lettre de la Constitution de 1978 comme de la loi de 1980 qui demandent aux pouvoirs publics de « *tenir compte des croyances religieuses de la société espagnole* » où la place prépondérante de la foi catholique est indéniable. En outre, ces conditions ne sont pas exclusives : des ententes dans ce sens ont été négociées avec les représentants des minorités protestantes, israélites et islamiques reconnues, elles aussi, comme des « *grandes religions du pays* » et bénéficiant, en conséquence, de certains avantages légaux, fiscaux et sociaux (8).

En Italie, le catholicisme a cessé d'être « *la religion de l'Etat* » après la révision, en 1984, du Concordat du Latran de 1929. Mais celui-ci continue à relier les deux puissances sur un pied d'égalité, ainsi d'ailleurs que le proclame l'article 7 de la Constitution de 1947: « *L'Etat et l'Eglise catholique sont, chacun dans son ordre particulier, indépendants et souverains. Leurs relations sont réglées par les Pactes du Latran* ». La déconfectionnalisation de l'Etat n'est pas allée sans difficultés dans ce pays façonné par une foi catholique partagée par 83 % des Italiens. Le catholicisme avait été, en effet, instauré comme « *seule religion de l'Etat* » par le Statut du Royaume de Piémont de 1848 (Statut albertin, art. 1) et confirmé en 1860 par la Constitution du Royaume d'Italie. A l'avènement de la République en 1946, la Constituante ne voulut pas rajouter une modification supplémentaire aux profonds changements que le pays subissait avec la fin des hostilités, la déroute du fascisme et l'abolition de la monarchie. Aussi, même les communistes

furent-ils partisans du *statu quo* confessionnel. Le contentieux entre les deux rives du Tibre sur la légalisation du divorce en 1975, suivie de celle de l'avortement en 1978, acheva de convaincre l'Eglise de l'inutilité du principe de la religion d'Etat... Entre autres modifications, le nouvel Accord du 18 février 1984 a donc abrogé l'article 1 du Traité du Latran sur lequel ce système prenait appui (9). Dès lors, l'article 8 § 1 de la Constitution de 1947 retrouva tout son sens (« *Toutes les confessions religieuses sont également libres devant la loi* ») de même que son § 3 selon lequel les relations de l'Etat italien avec les confessions non catholiques « *sont réglées par la loi sur la base d'ententes avec le représentant de chaque confession* ». C'est ainsi que, trois jours à peine après la conclusion du nouvel Accord avec le Saint-Siège, les autorités de la République ont signé, le 21 février 1984, une entente avec la « *Table vaudoise* » (*Tavola valdese*), organe exécutif des cultes protestants vaudois et méthodistes. Des ententes similaires devaient être passées le 29 décembre 1986 avec les « *Assemblées de Dieu en Italie* » et avec les « *Eglises adventistes du septième jour* » ; il en fut de même, le 27 février 1987 avec l'Union des Communautés israélites italiennes pour leur repos sabbatique, leurs fêtes particulières, l'enseignement de leur religion dans les écoles publiques, l'assistance religieuse, le droit matrimonial rabbinique et les sépultures israélites.

Mais ces nouvelles dispositions libérales n'ont pas empêché les autorités italiennes d'affirmer, dans l'article 9 de l'Accord catholique de 1984, que la République « *reconnaissant la valeur de la culture religieuse et tenant compte du fait que les principes du catholicisme font partie du patrimoine historique du peuple italien, continuera à assurer (...) l'enseignement de la religion catholique dans les écoles publiques non universitaires de tout ordre et grade* ». Dans les vives controverses sur « *l'heure de religion* » qui ont embrasé toute la péninsule, certains ont regretté la référence au catholicisme comme patrimoine national de l'Italie. Pourtant, la formulation concordataire semble pleinement justifiée par l'histoire de ce peuple car on imagine difficilement un enseignement de la religion qui ne soit pas principalement axé sur le catholicisme, même si des

(8) Les protestants et les juifs ont cependant refusé l'aide financière de l'Etat par crainte d'ingérences éventuelles dans leurs affaires intérieures.

(9) Pour l'étude détaillée de cet Accord, cf. J.B. d'Onorio « *Concordats et conventions post-conciliaires* » dans *Le Saint-Siège dans les relations internationales* cit., p. 195-245.

références éventuelles à d'autres dogmes ne sont pas à négliger. D'ailleurs, dans un arrêt de 1957, la Cour constitutionnelle italienne avait déjà jugé que le traitement privilégié de l'Eglise catholique apparaissait légitime « *en raison de la tradition ancienne et ininterrompue du peuple italien dont la quasi totalité lui appartient depuis toujours* » (10). Dans la même ligne, le Conseil d'Etat, saisi par le ministère de l'Instruction publique, a légitimé, en 1988, la présence du crucifix dans les salles d'écoles publiques pour le motif que « *la Croix, à part sa signification pour les croyants, représente un symbole du christianisme dans sa racine historique, en tant que valeur universelle, indépendamment d'une confession spécifique* ».

Dans sa nouvelle Constitution de 1976, le Portugal a repris expressément le principe de la séparation entre l'Eglise et l'Etat en vigueur depuis le début du siècle et qui s'applique aussi bien aux partis politiques — qui ne doivent pas avoir une appellation évoquant directement une religion ou une Eglise, ni adopter un emblème religieux (art. 51 § 3) — qu'aux organisations syndicales — qui doivent être indépendantes des confessions religieuses pour assurer « *l'unité des classes laborieuses* » (art. 56 § 4) —, ce qui interdit tout parti et tout syndicalisme officiellement chrétiens. On ne mentionne plus le catholicisme comme « *religion de la nation portugaise* » que la Constitution salazariste de 1933 avait harmonisée avec le maintien de la laïcité de l'Etat, ce qui n'a pas empêché celui-ci d'être lié au Saint-Siège par le Concordat de 1940 toujours en vigueur (11) ; la personnalité juridique y est reconnue à l'Eglise catholique dans laquelle sont baptisés 94 % des Portugais (les Témoins de Jéhovah forment la deuxième religion du pays mais avec à peine une centaine de milliers d'adeptes). La doctrine et la jurisprudence constitutionnelles ont légitimé ce traitement spécial — mais non privilégié — de la religion catholique en raison de son audience dans le pays et du caractère non discriminatoire de ces dispositions pour les fidèles des autres cultes.

En Suisse, une votation populaire de 1980 a rejeté, à une écrasante majorité, la proposition d'une séparation absolue

(10) Cf. Pier Alberto Capotosti « Orientamenti della giurisprudenza costituzionale italiana in materia di libertà religiosa », Actes du Latran cit., p. 598.

(11) Le Concordat de 1940 a été réformé en 1975 en vue de la constitutionnalisation du divorce en 1976.

entre la Confédération et les Eglises, mais les Cantons protestants ont conservé leurs Eglises nationales (« *Landeskirche* » pour Schwyz, statut étendu aussi au catholicisme à Uri en 1986), tandis que les Cantons catholiques sont passés d'un système de religion officielle à celui de la personnalité de droit public reconnue à l'Eglise catholique romaine et à l'Eglise évangélique réformée (le Tessin en 1975, le Jura en 1979, le Valais et Fribourg en 1982) ; les Constitutions cantonales de Nidwald et d'Obwald constatent que l'Eglise catholique romaine est celle « *de la grande majorité du peuple* » et le Canton d'Appenzell-Rhodes intérieures la qualifie encore, dans sa Constitution de 1986, de « *religion du peuple* » (« *Religion des Volkes* ») avec la garantie et la protection de l'Etat. Six Cantons helvétiques ont, en outre, signé des conventions particulières avec le Siège Apostolique (Bâle, Berne, Fribourg, Saint-Gall, Lucerne et Tessin). La Constitution fédérale de 1874 n'en dégage pas moins une certaine méfiance face à d'éventuelles influences religieuses puisqu'elle autorise les Cantons à prendre les mesures nécessaires « *contre les empiètements des autorités ecclésiastiques sur les droits des citoyens et de l'Etat* » (art. 50 § 2). En outre, l'érection de tout nouveau diocèse dans ce pays devenu depuis peu majoritairement catholique (54 %, contre 43 % de protestants) est soumise à l'autorisation préalable de la Confédération (art. 50 § 4). Or, on connaît les pressions des protestants et des autorités genevoises pour empêcher la création d'un évêché catholique dans la ville de Calvin...

La République fédérale d'Allemagne a pris la peine de préciser dans sa Constitution de 1949 qu'il n'y a pas d'Eglise d'Etat (art. 137 § 1). Déjà en 1871, la Constitution de l'Empire allemand proclamait l'égalité des confessions devant la loi mais les Etats membres n'étaient pas tenus par ce principe. La garantie de la liberté religieuse, affirmée à nouveau par la Constitution de la République de Weimar en 1919, passa, cette fois, dans la compétence fédérale et la formulation d'alors a été reprise telle quelle par la Loi fondamentale de 1949. Mais en refusant le système de l'Eglise d'Etat, l'Allemagne fédérale a pris une position non pas d'hostilité à la religion mais plutôt de parité des religions : elle offre un statut de droit public aux Eglises et cultes réunissant certaines conditions de constitution, de nombre de membres et de garantie de durée (art. 137 § 5), ce qui leur permet de lever des impôts et de recevoir des prestations de l'Etat (art. 137 § 6 et 138 § 1). L'ampleur de ces

dispositions, renvoyant aux *Linder* pour leur application, varie donc d'un *Land* à l'autre ; elles ont surtout profité jusqu'à présent aux groupements se rattachant au christianisme (catholiques majoritaires à l'Ouest depuis 1987: 26,2 millions, soit 42,9 % de la population, protestants des diverses dénominations, vieux catholiques, voire adventistes et mormons). La reconnaissance des musulmans (2,7 %) fait actuellement l'objet de discussions dans la doctrine. En revanche, le même régime est aussi valable pour les « associations qui ont pour but de servir en commun une conception de l'univers » (art. 137 § 7). Celles qui se reconnaissent dans cette définition alambiquée sont purement et simplement assimilées « aux Eglises ou cultes », ce qui est une façon de banaliser la foi religieuse dans des mouvements philosophiques ; de la sorte, les cercles athées ou humanistes (4,6 % de la population) tirent officiellement avantage des mêmes garanties constitutionnelles que les religions. Toutefois, la jurisprudence du Tribunal administratif fédéral a permis de rétablir au moins un critère de distinction entre la religion et une « conception de l'univers » en définissant une communauté confessionnelle par la place centrale de la transcendance divine - unique ou non - dans son activité (12). Mains aspects des activités de l'Eglise catholique en Allemagne sont régis par des conventions diplomatiques conclues avec le Siège Apostolique : outre le Concordat d'Empire de 1933 applicable à tout le pays, 7 *Länder* ont signé des traités particuliers avec le Saint-Siège : Bade (1933), Basse Saxe (1965, 1973), Bavière (1924, 1966, 1969, 1970, 1974, 1978, 1988), Prusse (1929), Rhénanie du Nord-Westphalie (1967, 1969, 1984), Rhénanie-Palatinat (1969, 1973) et Sarre (1968, 1969, 1974, 1975, 1985).

La situation religieuse est sensiblement la même en Autriche où, malgré la prédominance des catholiques (88,8 %), chaque confession reconnue par la loi a le droit de pratiquer publiquement sa foi, de s'auto-administrer, de posséder des biens et de recevoir des subventions pour son entretien, son culte et ses enseignements (art. 15 de la Loi fondamentale de 1867). En vertu du Concordat de 1933, l'Eglise catholique s'y est vu reconnaître un statut de « société de droit public » avec

(12) Arrêt du 9 novembre 1980 à propos de l'exemption du service militaire réservée aux membres des seules collectivités religieuses (cf. Francis Messner, « Peut-on définir juridiquement la religion ? L'exemple de la République Fédérale d'Allemagne », *L'Année canonique* XXI, 1988, pp. 341-342).

assimilation de la personnalité canonique de ses institutions à la personnalité civile. Une série d'accords de droit international entre l'Autriche et le Saint-Siège ont actualisé les normes concordataires initiales en 1960, 1962, 1964, 1968, 1969, 1971, 1972, 1976, 1981 et 1990.

2) Les relations non concordataires

Dans les 3 Etats du Bénélux et en Irlande, la séparation relationnelle du temporel et du spirituel n'est accompagnée d'aucune convention avec le Siège Apostolique. On y a néanmoins adopté une certaine bienveillance matérielle ou morale envers la ou les religions.

La Constitution de la Belgique est très réservée en matière religieuse depuis ses origines en 1831, bien que la population soit à près de 98 % catholique et que les institutions catholiques soient très présentes dans les secteurs scolaire, universitaire, éducatif, sportif, hospitalier, journalistique, syndical, etc. Mais ce mutisme constitutionnel est dû au compromis passé entre catholiques et libres-penseurs traditionnellement influents dans ce pays. Dès 1894, la Cour de Cassation avait posé le principe de l'incompétence de l'Etat dans les affaires religieuses. La Constitution se borne à mentionner l'abstention de l'Etat « dans la nomination des ministres d'un culte quelconque » (art. 16 § 1), tout en prévoyant le versement de leurs traitements et pensions sur les fonds publics (art. 117). Pour ce faire, le gouvernement doit reconnaître des religions. Ainsi, après le catholicisme, le protestantisme, l'anglicanisme et le judaïsme, la confession islamique - qui est devenue la deuxième du pays - s'est fait reconnaître en 1974, suivie en 1985 par l'Eglise orthodoxe, afin de bénéficier des subsides de l'Etat. Celui-ci, bien que séparé de la religion majoritaire, n'est pas pour autant laïque, à preuve le crucifix qui demeure dans les prétoires de la Justice.

Le Luxembourg a adopté une attitude similaire : les cultes sont indépendants de l'Etat mais cette séparation se veut bienveillante : les ministres des cultes catholique, protestant et israélite sont rémunérés sur les fonds publics (art. 106). L'article 22 de la Constitution de 1968 prévoit l'intervention de l'Etat dans la nomination et l'installation des chefs des cultes comme dans le choix et la révocation des autres ministres des

cultes, mais il renvoie la codification de ces relations à des conventions spéciales. Celles-ci n'ont jamais été concrétisées pour l'Eglise catholique et on discute encore pour savoir si le concordat napoléonien de 1801 est toujours en vigueur dans le Grand-Duché qui était, à l'époque, le département français des Forêts. Si bien que le diocèse du Luxembourg (érigé en évêché par Pie IX en 1870 et promu archevêché en 1988 par Jean Paul II) est régi par la loi du 30 avril 1873 attribuant au Grand-Duc le droit d'agréer la nomination de l'archevêque par le Pape aux fins d'effets civils. En outre, la personnalité juridique de droit public a été conférée au diocèse par la loi du 30 avril 1981 (13). L'année suivante, la loi du 23 novembre 1982 a reconnu l'Eglise protestante réformée du Luxembourg en dotant son consistoire de la personnalité civile.

Aux Pays-Bas, la situation des Eglises s'apparente, à maints égards, à celle des deux autres Etats du Bénélux : la séparation qui résulte de la Constitution de 1848 révisée en 1983 est empreinte d'un esprit de bonne disposition à leur endroit. Partie, au XVII^e siècle, d'un système calviniste de religion d'Etat particulièrement intolérant avec les catholiques auxquels étaient imposés les baptêmes, mariages et catéchismes réformés, la Hollande s'orienta définitivement vers un régime de liberté religieuse, restaurant ainsi les catholiques dans leurs droits, leurs biens et leurs églises ; un concordat de courte durée (1827-1853) devait même être signé entre le Saint-Siège et le Royaume néerlandais redevenu indépendant. Toutefois, pour des raisons historiques et nationales, l'ancienne Eglise d'Etat, la « *Nederlandse Hervormde Kerk* », a toujours conservé une certaine influence auprès non seulement de la famille royale d'Orange-Nassau mais aussi auprès des pouvoirs publics qui interviennent dans la nomination des dignitaires réformés. La révision constitutionnelle de 1983 a supprimé, sans discussion ni opposition, toute référence aux religions du pays, à l'exception du principe même de la liberté religieuse (art. 6 § 1). Ceci n'empêche pas pour autant les différentes confessions (reconnues personnes morales de droit privé par la Cour suprême en 1911) d'être présentes dans la vie politique et sociale, ni de recevoir des subventions de l'Etat pour leurs institutions sociales, éducatives et caritatives. Depuis 1982,

(13) Cf. Alexis Pauly, *Les cultes au Luxembourg. Un modèle concordataire*, Luxembourg 1989.

l'entretien des ministres des cultes catholique, protestant, vieux-catholique et israélite n'est plus à la charge de l'Etat ; une indemnité forfaitaire globale de 250 millions de florins a été octroyée à un organisme de répartition entre les religions traditionnelles en Hollande.

Paradoxalement, l'Irlande très catholique maintient elle aussi, depuis sa fondation, un régime de séparation avec l'Eglise. A la vérité, ce principe remonte même avant son indépendance puisque, après la loi d'Emancipation de 1829 réclamée par Daniel O'Connell et grâce à laquelle les catholiques ne furent plus poursuivis comme hors-la-loi, le « *Church of Ireland Disestablishment Act* » était promulgué en 1868 par la reine Victoria à l'initiative de son Premier Ministre Gladstone. Les catholiques irlandais furent donc exemptés du paiement de la dîme à la riche et puissante Eglise anglicane qui, lors du schisme d'Henry VIII, avait déjà confisqué à son profit tous les biens et édifices de l'Eglise romaine jetée dans la clandestinité... La « *Church of Ireland* » fut désormais assimilée aux « *voluntary churches* » catholique, méthodiste ou presbytérienne admises sur l'île. La partition de 1921 n'a rien changé à cet égard dans le nouvel Etat peuplé à 95 % de catholiques très pratiquants, pas même par le biais d'un acte concordataire avec le Saint-Siège. La Constitution républicaine de 1937 se borna à donner, en son article 44, la liste des Eglises reconnues en soulignant toutefois « *la position spéciale de la Sainte Eglise catholique, apostolique et romaine en tant que gardienne de la foi professée par la majorité des citoyens* ». De l'avis unanime de la doctrine et des constituants eux-mêmes, cette précision fut interprétée comme une simple constatation sociologique sans portée juridique effective. Elle fut d'ailleurs abrogée par referendum, le 6 décembre 1971. Subsiste bien, en revanche, l'interdiction constitutionnelle de toute subvention de l'Etat à une religion (art. 44 § 2,2°). La Constitution irlandaise s'ouvre néanmoins par cette solennelle profession de foi : « *Au nom de la Très Sainte Trinité de qui provient toute autorité et vers qui toute activité, tant des hommes que des Etats, doit être orientée, Nous, peuple de l'Irlande, reconnaissons humblement tous nos devoirs envers Notre divin Seigneur Jésus-Christ, qui a soutenu nos pères durant des siècles d'épreuves...* ». De surcroît, bien que séparé de l'Eglise, l'Etat irlandais « *reconnaît que l'hommage du culte public est dû au Dieu Tout-Puissant. Il tiendra Son Nom avec respect et honorera la religion* » (art. 44 § 1). La République d'Irlande constitue donc un cas

absolument particulier : c'est un Etat chrétien mais non confessionnel.

4. Les Etats talques

Il n'y a, en Europe occidentale, que deux Etats constitutionnellement laïques : la Turquie et la France.

Dans sa Constitution de 1982, la Turquie — qui n'est considérée ici comme un pays d'Europe de l'Ouest qu'en raison de son adhésion au Conseil de l'Europe — réaffirme son caractère « séculier » (art. 2) qui, repris de la Constitution de 1961, avait été introduit dans la Constitution de 1923 par Mustapha Kémal Atatürk, grand admirateur de la laïcité française anticléricale. La laïcité turque est assurée de sa pérennité par l'article 24 qui interdit « d'établir sur des principes religieux l'ordre fondamental social, économique, politique ou légal de l'Etat ». Néanmoins, la pratique révèle les succès électoraux du Parti de la Prospérité, animé par des fondamentalistes islamiques opposés à l'entrée de leur pays dans la C.E.E. à laquelle ils reprochent son empreinte trop « chrétienne »...

Quant à la France, on sait que la Constitution de la IV^e République a consacré son caractère laïque (art. 2 repris de l'art. 1 de la Constitution de 1946) issu de la législation des débuts de la III^e République et couronné par la loi de Séparation de l'Eglise et de l'Etat (1880-1905). La France contemporaine n'en offre pas moins un kaléidoscope de différents régimes de relations entre le temporel et le spirituel. En effet, si la majeure partie du territoire national est régie par le principe de laïcité selon lequel « la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte » (art. 2 de la loi du 9 décembre 1905), les trois départements métropolitains du Bas-Rhin, du Haut-Rhin et de la Moselle sont toujours soumis au régime concordataire de 1801 et aux Articles organiques de 1802 pour le culte catholique, à ces Articles organiques et aux décrets de 1852 et 1987 pour les cultes protestants, enfin au décret impérial de 1808 et à l'ordonnance royale de 1844 pour le culte israélite ; outre ces cultes officiellement reconnus, des cultes non reconnus peuvent néanmoins exister légalement et même recevoir des subventions publiques puisque la Séparation n'a pas été introduite en Alsace-Moselle annexée à l'époque par l'Allemagne. Outre-mer, en revanche, la loi de

1905 s'applique aux départements de La Martinique, de La Guadeloupe et de La Réunion depuis un décret de 1911, ainsi qu'à la collectivité territoriale de Mayotte depuis un décret de 1913. Cependant, le département de La Guyane, où ni le Concordat de 1801 ni la Séparation de 1905 n'ont jamais été étendus, le culte catholique est le seul officiellement reconnu et ses ministres sont les seuls à être rémunérés sur le budget départemental, en vertu d'une ordonnance prise par Charles X en 1828 ; les biens culturels guyanais sont régis par les décrets Mandel de 1939 sur « les conseils des missions » conférant la capacité civile à toutes les institutions ecclésiastiques du clergé séculier ou régulier. Ces mêmes décrets Mandel sont encore en vigueur dans les possessions françaises de l'Atlantique (Saint-Pierre-et-Miquelon) et du Pacifique (Polynésie, îles Marquises, Wallis et Futuna, Nouvelle-Calédonie) qui ont été exemptées des dispositions concordataires du début du XIX^e siècle comme de la Séparation du début du XX^e. Seul le clergé catholique de Saint-Pierre-et-Miquelon est en partie rétribué sur les fonds publics locaux et en Polynésie le culte protestant bénéficie d'un statut approprié depuis un décret de 1927 (14).

Des variations analogues affectent la nomination des évêques français. Le droit commun national dispose que le Souverain Pontife est libre de son choix sous réserve du droit de consultation du Gouvernement de la République sur une éventuelle « objection de caractère de politique générale » opposable au prélat pressenti. Cette procédure, établie par l'Aide-Mémoire de 1921 entre la France et le Saint-Siège, a été étendue en 1934 aux départements d'outre-mer. En revanche, le choix pontifical est entièrement libre sans consultation dans les territoires d'outre-mer à condition qu'il s'agisse de prélats de nationalité française. C'est seulement pour les deux sièges épiscopaux (Strasbourg et Metz) des trois départements concordataires de l'Est de la France que la procédure est beaucoup plus contraignante en droit. L'article 5 du Concordat joue à plein : il prescrit que ces nominations sont effectuées par le chef de l'Etat (à l'époque le Premier Consul), le Saint-Siège conférant l'institution canonique. Les évêques de ces diocèses (et leurs coadjuteurs éventuels) sont donc nommés par décret du Président de la République et canoniquement investis par

(14) Cf. Patrick Valdrini et Jean-Paul Durand, *Droit canonique*, Précis Dalloz, Paris 1989, pp. 526-558.

bulle du Pontife romain. En pratique, il y a bien sûr entente préalable entre les deux autorités et on n'a pas vu une nomination réalisée sans l'accord du Pape. On remarquera toutefois qu'avec le Roi d'Espagne, pour l'évêque aux armées, le chef de l'Etat français reste, de nos jours, la seule autorité politique au monde à nommer encore formellement des évêques (15).

L'évolution de la législation et de la jurisprudence républicaines ont fait, en outre, émerger un corpus de « droit ecclésiastique français » pour les congrégations religieuses, les associations diocésaines catholiques, les diverses aumôneries (armées, écoles, hôpitaux, prisons), les prestations sociales du clergé, le régime fiscal des biens d'Eglise, la police des cultes, etc. Si bien qu'on pourrait se demander ce qu'il reste des grands principes de 1905, hormis celui de la distinction institutionnelle entre l'Eglise et l'Etat : officiellement laïque, la France pratique la séparation concordataire dans trois départements métropolitains, le statut particulier dans plusieurs possessions d'outre-mer et de bonnes relations non concordataires sur le reste de son territoire. En réalité, partie des grandes envolées idéologiques, la laïcité française s'est assagie avec le temps sous l'effet d'un long processus de canalisation juridique (16).

SI, dans un premier temps, la laïcité française a pu influencer quelques Etats européens dans leur distanciation d'avec les institutions ecclésiastiques, dans un second temps — c'est-à-dire le nôtre — ce sont les modèles étrangers qui ont supplanté la laïcité, désormais orientée en France vers des relations plus apaisées et plus courtoises avec le spirituel. En effet, la tension originelle inhérente à la solution laïque ne convient plus aux moeurs de notre époque ni à l'esprit de la politique contemporaine des droits de l'homme dans laquelle s'inscrivent en premier lieu le respect des consciences et la liberté religieuse.

(15) Cf. J.B. d'Onorio, *La nomination des évêques. Procédures canoniques et conventions diplomatiques*. Ed. Tardy, Paris 1986, pp. 60-64.

(16) Voir *La laïcité au défi de la modernité* (sous la dir. de J.B. d'Onorio), Préface du Card. Paul Poupard, Actes du X^e colloque national des Juristes catholiques, Téqui, Paris 1990.

Cet ordre juridique commun, reflet de l'unité spirituelle et culturelle des nations de notre vieux continent, est le fruit du génie de l'Europe qui ne saurait être séparé du génie du christianisme.

Joël-Benoît d'ONORIO

Joël-Benoît d'Onorio, né en 1948. Directeur du Département des Sciences Juridiques et Morales de l'Institut Portalis (Université d'Aix-en-Provence). Spécialiste des relations Eglise-Etat et des institutions du Saint-Siège. Auteur d'une trentaine de publications (droit comparé, ecclésiastique, canonique et constitutionnel) et Directeur de plusieurs ouvrages collectifs dont les plus récents sont : *Le Saint-Siège dans les relations internationales*, Le Cerf-Cujas, 1989, *Droits de Dieu et droits de l'homme*, Téqui, 1989, *La laïcité au défi de la modernité*, Téqui, 1990, *La liberté religieuse dans le monde*, à paraître.

Hanna-Barbara GERL-FALKOWITZ

Pax christiana

Visions de paix chez les humanistes de la Renaissance

Une théologie de la paix a été ébauchée par les grands humanistes chrétiens des XV^e et XVI^e siècles bien avant l'ère des Lumières. La modernité de leur réflexion est saisissante. Nicolas de Cues développe des perspectives oecuméniques puisqu'il pense la paix comme pouvant être vécue concrètement à travers le pluralisme des rites et des religions.

Pic de la Mirandole célèbre la paix philosophique, cherche à réaliser dans sa pensée la rencontre pacifique entre les différentes écoles, telle que Raphaël la représentera dans l'Ecole d'Athènes. La théologie chrétienne, qui permettait pour Nicolas de Cues le rapprochement des religions, favorise pour Pic de la Mirandole la réconciliation des philosophies. Enfin Erasme est hanté toute sa vie par le problème de la paix et sa profonde foi au Christ l'incite à dénoncer sans relâche le scandale des guerres entre chrétiens. Nicolas de Cues, Pic de la Mirandole, Erasme, suivi par les grands théologiens espagnols du XVI^e siècle, Vitoria, Las Casas, Suarez, sont les précurseurs du droit international qui commencera à se préciser au XVIII^e et au XVIII^e siècles chez les penseurs et les diplomates.

LORSQUE, le 29 mai 1453, Byzance tomba aux mains des Turcs, l'Europe chrétienne et politique fut en proie à une extrême agitation. La chrétienté eut l'impression d'être acculée dans un coin du monde, « *angulus orbis* », ainsi que le déplora Enea Silvio Piccolomini en 1454 (1) et ce « syndrome du coin » dura longtemps. La menace exercée par l'empire ottoman fut, en effet, bien réelle pendant environ 250 ans et obligea à des appels sans cesse renouvelés pour la construction aussi rapide que possible d'une *pax christiana*.

Ceci constitua curieusement le côté positif de la chute tragique de Byzance : devant l'urgence de la survie, une multitude de programmes de paix furent soudain ébauchés pour souder les princes européens impliqués dans toutes sortes de combats en une association destinée à combattre l'ennemi commun. La paix donc à cause de la guerre, tel fut le mot d'ordre paradoxal qui mobilisera dans toute son ambiguïté l'attention d'Erasme de Rotterdam. Ou encore : la paix des fidèles du Christ déchirés, à cause du combat uni et unificateur contre les infidèles (*perfidis*). Ici se répétait le modèle qui avait déjà engendré le célèbre plan de Pierre Dubois, chancelier de Philippe le Bel, en 1306 : « Sur la récupération de la Terre Sainte » : c'est l'ennemi qui pacifiait ce qui ne pouvait l'être de son propre chef. Mais avec la disparition de la pression extérieure s'évanouira non seulement l'idée d'une croisade unitaire, mais aussi l'idée de la paix européenne elle-même. Seuls demeurèrent les appels, aussi nombreux qu'inefficaces. D'Italie en particulier, éternellement déchirée par des querelles entre villes et entre princes, s'élèvent constamment des appels à la paix : Andrea Biglia avec son *Querellae pacis* (qui a influencé Erasme ?) de 1423/ 4 et Lauro Quirino avec l'hymne *De pace Italiae* de 1441 (2).

Ces écrits fondés sur un raisonnement humaniste et politique possèdent un caractère largement rhétorique : trop fort était le réalisme politique des forces qui s'opposaient pour la domina-

(1) Piccolomini, encore à l'époque *poeta laureatus* de Frédéric III et futur pape Pie II, utilise pour sa part un *topos* en vigueur depuis les croisades ; son propos se trouve dans : H. Weigel, H. Grüneisen (édit.), *Deutsche Reichstagsakten* (ültre Reiche) 19, Gottingen 1969, 265-270. Ce propos est cité entre autres chez Hermann Schedel, *Liber chronicarum*, Nuremberg 1493, fol. CCLVIII.

(2) Détails chez : Dietrich Kurze, « Zeitgenossen über Krieg und Frieden anlässlich der Pax Paolina (rom. Frieden) von 1468 », dans : Franz Josef Worstbrock (éd.), *Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus*. Communication XIII de la commission pour la recherche sur l'humanisme, Weinheim 1986, 70 s.

tion de l'Italie. Mais le coup de tonnerre de 1453 éveille une vaste volonté d'action qui voudrait coordonner des initiatives de paix essentiellement politiques et religieuses et les mener vraiment à bien, car cela était devenu impérieux.

NICOLAS V, le pape humaniste, adressa dès le 30 septembre 1453 un appel de paix à la chrétienté ; Timoteo Maffei Veronese tient un *Oratio ad principes Italiae de pace facienda et bello adversus Turcos movendo* (3). De fait, la paix de Lodi est signée le 9 avril 1454, unissant les principaux groupes d'influence italiens en une ligue qui durera vaille que vaille seulement jusqu'en 1467 (4). Entre temps paraît le célèbre *Tractatus pacis toti christianitati conficiendae* du roi de Bohême Georg von Podiebrad (1462-64), écrit qui embrasse un vaste champ de réflexion. Dépassant le présent danger turc, Podiebrad ébauchait une structure politique de la paix européenne : celle-ci n'était plus imposée par l'Empereur ou une alliance entre Etats, mais portée par une *congregatio* d'Etats souverains, indépendants les uns des autres, qui déterminaient en commun des institutions garantissant la paix et, dans les cas difficiles, pouvaient appeler à une médiation. Podiebrad, qui parlait de la paix comme étant le véritable *primum bonum* de l'Europe, lui subordonnait même le combat contre les Turcs et considérait qu'un accord contractuel avec eux était possible et sensé.

Lorsque la paix de Lodi s'effrita à nouveau, l'Italie était plus que jamais sous la menace directe des Turcs ; la vision « Les Turcs devant Rome ! » semblait vouloir devenir réalité. Alors, en 1468, Paul II imposa, en dépit des résistances qui se firent jour, une *Pax Paolina* pour l'Italie — au moins pour un temps. Autour de cette date apparaissent une multitude de discours et de programmes (5). Le moteur de tout ceci est évidemment l'urgence et la nécessité de la paix en Italie et en Europe tant la

(3) *Ibid.* 71.

(4) *Ibid.* 72.

(5) *Ibid.* 71 s. : avant la conclusion de la paix, déjà Nicolaus Palmerius, *De pacis dignitate* (1467/8) ; en outre Domenico de'Domenichi, *Oratio pro pace Italic.* (26 V 1468) ; Ambrosius Massarius de Cora, *Sermo de pace* (1470) ; Dominico Galletti, *De pace Italiae restituta* (1468) ; Giovanni Antonio Pandora (Porcellio), *Carmina* (1467/8) ; Bartholomeo Sacchi (Platina), *Oratio de pace Italiae componenda arque de bello Turcis indicendo* (1468), ainsi que Bartholomeo Sacchi (Platina) Roderigo Sanchez de Arévalo, *Altercatio sive disputatio de pace et bello* (1468).

menace turque est grande, au plan politique comme au plan religieux.

Mais les réponses ne vinrent pas seulement sur le papier et dans des traités de paix ; elles connurent un développement très concret au plan militaire : dans la nouvelle organisation de la conduite de la guerre et en particulier de l'armée, dans l'amélioration des armes et des dispositifs de fortification. Le livre de Nicolas Machiavel *Arte della guerra* de 1521, « livre qui vaut vraiment de l'or », a été considéré pendant de nombreux siècles comme un document essentiel en matière d'organisation militaire moderne (6). Mais du fait de la dynamique interne à une telle évolution, le conflit inter-européen pour la prédominance entre la France et les Habsbourg devint de plus en plus menaçant. La Réforme et les guerres de religion qui s'ensuivirent furent pour une large part responsables de la ruine définitive du rêve de *pax christiana*. Au contraire : conflit confessionnel et politique de puissance s'imbriquèrent sur une période d'environ 150 ans ; tout fondement susceptible, au plan religieux et politique, de porter la paix en impliquant l'ensemble des partis, avait disparu. La paix n'apparaissait plus qu'utopie, non localisable, en un temps lointain :

« Ce qui sera au bout du compte aura pour nom paix,

Alors de disputes ni la terre ni les gens ne feront plus l'objet,
Alors ni hérétique, ni querelle, ni conflit, ni combat,

Ni meurtre, ni ville en feu, ni pleurs, ni douleurs il n'y

aura » (7).

DEVANT cet arrière-plan générateur de tant de programmes, qui dangereusement s'obscurcit, trois grands noms se détachent. Tous trois sont des précurseurs qui se hissent au-dessus de la moyenne ; tous trois sont des chrétiens convaincus, même si leur profil diffère. Partant d'une réflexion précisément fondée sur une conception chrétienne du monde, ils donnent à leur analyse et aux solutions qu'ils proposent des fondements théoriques audacieux. Ceci n'em-

(6) Cf. August Buck, « Machiavellis Dialog über die Kriegskunst », dans F.J. Worstbrock (édit.), *Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus*, à l'endroit cité, 1-12.

(7) Martin Opitz, *Trostgedichte in Widerwärtigkeit des Krieges* (1621), cité d'après Klaus Garber, *Das höchste Gut auf Erden. Die Friedensutopie in der frühen Neuzeit Europas*, dans : FAZ 31.

pêche pas une différence de perspective, et ainsi de finalité et de méthode de démonstration. Ils vont analyser les conditions de la paix, Nicolas de Cuse au plan religieux, Pic de la Mirandole au plan philosophique, Erasme de Rotterdam au plan politique : la *ratio* chrétienne de la paix va être interrogée dans une triple approche jusque dans ses fondements.

NICOLAS DE CUSE (1401-1464) propose dans ses réflexions théologiques et anthropologiques des pistes pour l'époque moderne dont il ne faut pas exagérer l'importance. Ce fils de batelier et de vigneron originaire de Kues, au bord de la Moselle, connaît bien, du fait de sa rapide et brillante ascension au sein des fonctions ecclésiastiques, les déchirements de son temps ; il en fait l'épreuve douloureuse durant sa vie, il est lui-même entraîné dans le drame du schisme. Dès l'âge de 32 ans, il est appelé, à partir de 1432, en tant que docteur en droit canon, au concile de Bâle, auquel il présenta en 1434 son premier ouvrage, *De concordantia catholica*: les conditions d'une réforme de l'Eglise et de l'Empire face à une désagrégation apparemment irrésistible. Un deuxième choc très important fut l'envoi à Byzance en 1437, où il était chargé d'inviter les représentants de l'orthodoxie au concile d'union de Ferrare (puis Florence), lequel concile, comme chacun sait, ne donna pas grand résultat. Au cours du voyage de retour vers Venise en 1438, Nicolas eut sur le pont du bateau une illumination qu'il exposa dans les trois livres *De doctra ignorantia* (« De l'ignorance savante ») à Kues jusqu'en 1440, et développa aussitôt dans un ouvrage complémentaire, *De coniecturis* (« Sur les conjectures »). Après environ dix années d'activité très intense en tant que délégué du pape auprès des parlements allemands, Nicolas fut nommé évêque de Bressanone en 1450 et ensuite cardinal-légit chargé d'une réforme de la vie ecclésiastique, notamment monastique, en Allemagne. Au cours de ses tournées, difficiles et pour l'essentiel infructueuses, il écrivit — à côté de nombreux prêches, travaux mathématiques et lettres — quelques oeuvres philosophiques de première importance dans la philosophie moderne, dont *De pace fidei* (« La paix dans la foi ») de 1454 qui nous intéresse ici (8).

(8) Latin-allemand dans : Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, édité par Leo Gabriel, traduit par D. et W. Dupré, Vienne, 1967, volume III, 705-797.

Cet ouvrage inouï, qui dépasse largement les événements contemporains, cherche à analyser l'humiliante chute de Byzance à la lumière d'une réflexion très profondément chrétienne, et à rendre cette chute féconde pour l'avenir : c'est un renversement intellectuel pour la pensée du bas Moyen Age, afin de le sortir de son déclin « automnal ». Pour comprendre les fondements intellectuels de *La paix dans la foi*, il convient de s'arrêter sur quelques grands axes de la pensée de Nicolas de Cuse.

Dieu est l'unité première, non soumise au changement, toujours la même (*idem*), jamais autre (*non aliud*). Mais cette unité première n'est pas envisagée en tant que chose, existant comme un bloc ; elle est bien plutôt extrême dynamisme, vie qui se manifeste par rapport à elle-même, dans une triple dynamique originelle élémentaire — sinon, Dieu serait un monologue mort. Tous les antagonismes habituels dans l'espace et dans le temps sont un en Dieu : il est toujours unité d'une différence incluse. Ce qui, dans la création, est quantum, quantité mesurable, est en Dieu la qualité pure, non mesurable : il est le plus grand et le plus petit, l'être et le néant (de ce qui est défini), centre et périphérie de la création. Ici apparaît déjà nettement que le langage, qui cloisonne, ne peut enfermer Dieu, qu'il opère des distinctions qui lui sont étrangères. Car la création, et à sa tête l'homme, est caractérisée par une vie dans le plus ou le moins relatifs, par la distinction entre l'un et l'autre. Nicolas de Cuse va jusqu'à parler du monde de l'altérité : tout ce qui est créé est autre. Il n'y a même pas de centre et de fin du monde, car cela signifierait l'existence d'un point de mesure immuable ; au lieu de cela, il y a la perspective variable à l'infini par rapport au monde, et relative à chaque homme. En réalité, Nicolas de Cuse est le premier penseur moderne qui ne parte plus d'un centre dans l'espace et ainsi plus d'une forme définissable de la Terre : Dieu est son unique coeur métaphysique, ainsi que son unique périphérie, qui embrasse tout (9).

Dans son « *De pace fidei* », il travaille avec les mêmes principes *a priori* pour expliquer à partir de là la valeur et la limite de la subjectivité, la valeur et la limite de l'entendement

(9) Cf. plus détaillé, Hanna-Barbara Gerl, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1989, chap. III : « Nicolaus Cusanus : Grundlegung neuzeitlichen Denkens ».

de l'homme. La religiosité de l'homme travaille à un « déploiement » de ce Dieu infiniment simple, de sa « simplicité ». Le langage, mais aussi l'entendement, ont bien du mal à rendre compte de cette simplicité « *Tu (..) es celui que l'on cherche ouvertement à travers différents usages et pratiques, celui que l'on appelle par différents noms, puisque Toi, tel que Tu es, demeure inconnu et ineffable pour tous. Toi, qui es la force infinie, n'es rien de ce que Tu as créé, la créature ne peut concevoir la pensée de Ton infinité puisqu'il n'y a pas de rapport entre fini et infini* » (10).

Ainsi parle, dès le début, un archange (!), entendu et vu dans la vision d'un homme qui n'est pas nommé. Les cruautés lors de la prise de Constantinople l'ont conduit à se demander s'il ne serait pas souhaitable d'instaurer une « facile concordance » et une « paix éternelle » entre les religions (707). La vision, qui sert de cadre, l'entraîna dans des « hauteurs immatérielles » où le Tout-Puissant, face au concile des créatures célestes, écoutait les doléances à propos des guerres de religion d'alors (en tant que cause des guerres politiques). L'archange, premier observateur et interprète de la situation, demande à Dieu de dévoiler son visage pour que tous « *reconnaissent qu'il n'y a qu'une seule religion dans la diversité des pratiques et usages. On ne pourra certes pas abolir cette disparité de pratiques et d'usages, (..) mais de même que Toi n'es qu'un, il ne devrait, au moins, y avoir qu'une seule religion et un seul culte pour vénérer Dieu* » (711s). Dieu répond qu'il a déjà fait suffisamment en envoyant aux hommes divers prophètes et, finalement, le Verbe incarné (713s). Pourtant, le « Verbe » lui-même se propose d'avoir une discussion avec les « hommes expérimentés » de tous peuples et de toutes langues à Jérusalem pour « *ramener, avec l'accord unanime de tous les hommes, les différentes religions à une seule, désormais inviolable* » (717).

Alors s'engage un dialogue inouï. Le Grec, « senior », doute que l'on puisse accepter « une autre foi » ; l'Italique s'inquiète de savoir si la sagesse peut être énoncée ; l'Arabe si le polythéisme est répréhensible ; l'Indien s'il est possible de vénérer statues et idoles et si trinité ne signifie pas trois dieux ; le Chaldéen, le Juif, le Scythe et le Gaulois tentent de conceptualiser la notion de trinité. Le « Verbe » établit en tout

cela le sens de ce qui était jusque là en vigueur : « Vous ne trouverez pas une autre foi, mais une seule et même religion, partout présupposée » (719). Le polythéisme lui-même établit précisément la vérité une : « et celui qui dit qu'il y a plusieurs dieux dit aussi qu'il y a une origine unique qui précède tout » (725).

Ici s'imposent des concordances intellectuelles ; mais par delà la théologie générale, Nicolas de Cuse aborde maintenant spécifiquement le scandale de la révélation, l'« incarnation ». Dans un audacieux effort théologique, Pierre entreprend d'établir en quoi ce scandale est pensable, et même compatible avec les religions les plus éloignées représentées par le Perse, le Syrien, le Turc. Même là où, dans le détail, des préceptes religieux radicalement opposés existent, l'argument porte sur le noyau commun. Le Tartare, un monothéiste, formule une contestation concrète : « *Parmi les différentes pratiques, il y a le sacrifice des chrétiens au cours duquel ils présentent le pain et le vin et disent que c'est le corps et le sang du Christ. Qu'ils le mangent et le boivent après l'oblation est pour moi l'usage le plus abominable qui soit. Ils engloutissent ce qu'ils vénèrent ! Comment, dans de tels cas, qui en plus varient selon les endroits et les époques, il est possible de parvenir à une entente, je n'en sais rien. Mais tant que l'on n'y parviendra pas, les persécutions ne cesseront pas. La diversité engendre la séparation et l'hostilité, la haine et la guerre* » (779). Ici, Paul, mandé par le « Verbe », tranche par delà toute forme extérieure en faveur de la *foi* et non des oeuvres, en faveur de la vérité du signifié et non des signes visibles. Abraham, père de la foi pour les Chrétiens, les Juifs et les Arabes, a précisément rempli ce critère — indépendamment de telle ou telle action qu'il a pu mener. « *Si l'on admet cela, alors les différentes formes que revêtent les usages ne sont pas gênantes, car elles sont vécues et comprises comme signes visibles de la vérité de la foi* » (779). Pour ce qui est des sacrements, par exemple, lorsque le mystère de l'Eucharistie n'est pas saisi ou, par crainte, n'est pas accueilli, Paul répond : « *Sur ses seuls signes visibles, ce sacrement n'est pas, dans la mesure où la foi est présente, d'une nécessité telle qu'il n'y ait pas de salut sans lui. Il est en effet suffisant de croire au salut et ainsi de manger cette nourriture de la vie. C'est pourquoi il n'y a pas de loi nécessaire quant à sa distribution, sil doit, à qui il doit et combien de fois il doit être donné au peuple* » (795). Le principe est : « *Réclamer une rigoureuse uniformité en tous points signifie plutôt troubler la paix* » (795).

(W) *De pace fidei*, endroit déjà cité, 711. Les indications relatives aux citations qui suivent se réfèrent à cette édition.

Finale, l'union des religions « au ciel de la raison » (« *in coelo rationis* », 797) est décidée : Jérusalem devient le centre de la foi une et de la paix éternelle.

La vision de Nicolas de Cuse ne peut être évaluée dans sa portée réflexive. Ici, une tolérance des rites et des pratiques religieuses, jusque dans les contradictions apparentes, est fondée sur une claire catholicité au sens propre du terme. Le caractère non reconnaissable, ineffable de Dieu rend nécessaires des signes de toute nature ; leur seul critère — et c'est seulement là-dessus qu'insiste Nicolas de Cuse — est qu'ils n'opacifient pas l'archétype et qu'ils sachent bien qu'ils sont provisoires. S'ils deviennent autonomes, s'ils se pétrifient, il faut les détruire (729), car ils renient alors leur propre vérité. Au christianisme échoit la mission éminente de rester vigilant sur la nécessité de ne pas opacifier l'archétype et de démasquer les idoles — extrême possibilité de la religion, qui est de rappeler le propos fondamental des (autres) religions, de le clarifier de façon réflexive. En même temps Nicolas de Cuse reconnaît également l'altérité des signes religieux comme la valeur que la subjectivité a fondamentalement chez lui : la valeur de la diversité qui, conformément à sa mission propre, déploie la simplicité ; la valeur du superflu, qui jaillit sans compter de la bonté divine. « *Peut-être l'abandon à Dieu sera-t-il même plus grand du fait des différences, puisque chaque nation, rivalisant d'ardeur et de soin, va essayer de donner plus d'éclat à son rite* » (797). Cette « *théodicée des formes et usages religieux* » (11) reconnaît l'autrement, l'autre, comme expression de la vérité elle-même : un fondement profondément chrétien de la paix. La paix n'est en effet pas envisagée en tant qu'indifférence, mais en tant que différence sur le sol de la vérité simple, vaste. Nicolas de Cuse montre que ce paradoxe peut être envisagé d'un point de vue véritablement chrétien : paix, parce que différence des religions, parce que unité de Dieu.

AVEC le philosophe italien de la Renaissance *Giovanni Pico della Mirandola* (1463-1494), un autre problème est posé. Jusqu'à présent, on ne s'est pas arrêté au thème de la paix dans l'œuvre de Pic et pourtant, il s'efforça

constamment, tout au long de sa courte vie météorique, de contribuer à une *concordantia discordantium* ayant pour objet les diverses philosophies de son temps qui, presque sans dénominateur commun, s'affrontaient en des querelles souvent personnelles : le nominalisme d'un esprit scolastique tardif, l'aristotélisme éthico-humaniste, l'étoile à nouveau montante du platonisme, les écrits de contenu sombre et orphique, qui passaient pour ancestraux, fréquemment saupoudrés de sentences magiques, enfin la cabale, la philosophie arabe et un culte antique néopaien. Le comte de la Mirandole associa à travers sa formation très vaste un grand nombre d'études : droit canonique, philosophie et matières humanistes. En philosophie, il est d'abord marqué par l'aristotélisme classique tel qu'il fut transmis par le Moyen Age ; Pic cite Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Duns Scot, mais aussi Averroès et Avicenne — tous lui semblent indispensables pour avoir une vue d'ensemble de la vérité. Les contradictions sont conciliées dans cette première phase sur la base d'Aristote. Ce n'est que sous l'influence de Ficin et de son académie florentine que Pic commence à apprécier la tradition platonicienne — de plus en plus nettement apparaît comme fil conducteur la vision d'une « *philosophia perennis* », désormais visiblement colorée de platonisme. A partir de 1486, Pic commença à étudier l'hébreu et l'arabe à Pérouse, ainsi qu'à lire la cabale. La même année, il publia *Conclusiones nongentae* (« 900 conclusions »). Conçues comme base de discussion pour un congrès universel d'érudits en 1487 à Rome, les 900 thèses ont pour but d'établir une concordance fondamentale entre les diverses conceptions philosophiques et religieuses et ainsi de conclure une « paix philosophique ». Pic associe à cette occasion les sources les plus éloignées : à côté de celles qui ont déjà été citées, le pythagorisme mathématique, l'hermétisme, l'enseignement « chaldaïque », la théosophie et aussi la magie naturelle d'origine platonicienne. En définitive, le christianisme apparaît comme le point de convergence de toute sagesse proposée jusqu'alors.

L'effet immédiat resta limité : le congrès n'eut pas lieu à cause de treize thèses mises à l'index par l'Eglise ; après *l'Apologia* de Pic, l'ensemble des 900 thèses fut condamné comme hérétique. Mais les thèses donnèrent une nouvelle nourriture aux aspirations syncrétiques de la Renaissance, en particulier grâce à leur introduction qui tenait lieu de programme, la célèbre *Oratio de hominis dignitate*. Un ultime

(11) E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig/Berlin, 1927, Darmstadt, 1963 (3^e ed.), 30.

écrit de réconciliation, *Symphonia Platonis et Aristotelis*, ne put être mené à bien par Pic : il mourut en 1494 à l'âge de 31 ans ; il fut assurément l'un des plus brillants théoriciens parmi les néoplatoniciens chrétiens et en même temps un bon spécialiste de la scolastique (12).

Ce qui touche si extraordinairement chez Pic est sa foi profonde en la détention commune de la vérité en dépit de toutes les oppositions apparentes. De même que chez Nicolas de Cuse, c'est la vérité qui permet la paix en même temps que le débat. Mais la paix n'est pas vraiment un *primum bonum*, elle est fruit de la vérité. La portée de cette thèse ne peut être vraiment appréciée que si l'on pense à la place prise alors par le scepticisme philosophique et la fixation des contemporains sur le « vraisemblable » — le véritable champ de bataille de cette culture rhétorique du Quattrocento italien. Que le but de Pic, dans ce déroutant jeu d'illusionniste avec toutes les théories possibles, les fragments de la pensée du Moyen Âge scolastique comme les amorce modernes, ait été de susciter une force de paix établie sur la concordance honore sa tentative, aussi incomplète et même naïve qu'elle puisse être — en particulier mesurée à l'énergie de la pensée de Nicolas de Cuse. « *Ce sont les raisons qui m'ont poussé à ne pas me contenter, contrairement à ce que beaucoup souhaitaient, de citer les thèses d'une seule direction philosophique, mais à en rassembler de partout, afin que chaque "étincelle de la vérité"; comme le dit Platon dans ses lettres, jaillisse d'autant mieux de cette confrontation de plusieurs groupes, de cette discussion sur de nombreuses directions philosophiques, de même que le soleil éclaire le mieux lorsqu'il émerge de la mer* » (13). A nouveau, les philosophies divergentes ne prennent conscience de cette étincelle qu'en étant dirigées, qu'à l'aune de ce critère que pose la théologie. L'hymne de Pic à la paix philosophique, qui se fonde sur la théologie chrétienne, n'a pas d'équivalent — il ne s'explique que par le déchirement de la pensée et le savoir encyclopédique de ce temps qui, sous l'exigence de la survie, cherchait un lien unifiant les fragments du savoir. « *Et la théologie va nous appeler (...): "Venez à moi, (..) je veux vous*

donner la paix que le monde et la nature ne peuvent donner: Vers cet appel séduisant, cette invitation bienveillante, nous volons avec des ailettes aux pieds tels des Mercure terrestres dans les bras de la salvatrice mère, pour enfin jouir totalement de la paix tant espérée ; une paix très sainte, des liens indissolubles, une amitié unanime, à travers laquelle tous, dans l'esprit un qui est plus grand que la raison, se retrouvent dans l'Harmonie — non, deviennent, dans un processus qui n'est plus descriptible, totalement un. C'est cette amitié qui constitue pour les pythagoriciens le but de la philosophie tout entière; c'est cette paix que Dieu crée dans les cieux et que les anges, descendant sur la Terre, ont annoncée aux hommes de bonne volonté, afin qu'elle élève les hommes eux-mêmes vers le ciel, qu'elle fasse d'eux des anges. Nous voulons souhaiter cette paix à nos amis, à notre siècle et à toute maison dans laquelle nous entrons ; nous voulons la souhaiter à notre propre âme, pour qu'elle devienne à travers elle une maison de Dieu » (14).

TRENTE-DEUX ans séparent Pic de Nicolas de Cuse, et trente-et-une années s'écoulaient entre la vision de Pic en forme d'hymne et la plainte d'Erasmus. En 1517, un an avant que Luther n'affiche ses thèses à Wittenberg, paraît la *Querela pacis*, dont le titre complet est « La plainte de la paix qui fut rejetée et détruite par tous les peuples ». Dans le foyer de tensions constitué par la Réforme, ainsi que par les combats pour l'hégémonie entre la France et la maison de Habsbourg, Erasmus a l'intuition de cassures gravissimes, d'un malheur bien peu chrétien. Le *Discours sur la paix et la guerre* de 1489, mais aussi de très nombreux propos contenus dans des lettres, ainsi que les accusations sans détours contre Jules II (*Jules devant les portes closes du ciel* de 1513 ou 1514) (15), dont la grande liberté était rendue possible par le prestige qu'avait déjà Erasmus en Europe, prouvent que l'émouvante lamentation de 1517 ne fut pas la première manifestation de cette intuition, mais qu'elle poursuivait déjà le moine augustin du couvent de Steyn.

(12) Cf. de façon détaillée H.B. Gerl, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*. 63-69.

(13) Giovanni Pico della Mirandola, *De dignitate hominis. lat.-all.*, édité par Eugenio Garin, traduit par Hans H. Reich, Bad Homburg von der Höhe, 1968, 63ss.

(14) *Ibid.* 41 ss.

(15) Pendant toute sa vie, Erasmus a traité dans ses écrits de la paix et de la guerre, ainsi que cela a été montré par Léon-E. Halken « Erasmus, La guerre et la paix », dans : F.J. Worstbrock (éd.), *Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus*,

Fils naturel d'un prêtre et de la fille d'un médecin, il vit le jour en 1466 ou 1468 (?) ; il bénéficia d'une remarquable formation à Deventer, devint augustin en 1486, puis quitta le cloître en 1492 pour devenir secrétaire de l'évêque de Cambrai. En 1500, Erasme prit place dans l'élite humaniste avec les *Adages* et il confirma ce rang avec le *Manuel du chevalier chrétien* de 1503, *l'Eloge de la folie*, dédié à son ami Thomas More (1511), et l'édition en grec du Nouveau Testament. Erasme considéra longtemps le mouvement luthérien comme une réforme nécessaire à l'intérieur de l'Eglise, mais il le rejeta au plus tard en 1524 dans le débat sur le libre arbitre. Il voit la paix brisée, la dégradation des mœurs accélérée au lieu d'être stoppée. Lorsqu'en 1529 la Réforme est introduite à Bâle, il quitte la ville, où il s'était établi en 1521, pour Fribourg ; il mourra toutefois en 1536 à Bâle en préparant l'édition d'Origène.

Dans *La plainte de la paix*, l'Evangile est considéré comme la « magna charta » de l'Europe, qui n'est toutefois ni écoutée, ni suivie. Les pouvoirs ecclésiastiques et profanes agissent de façon explicitement contraire au Nouveau Testament, tout en garnissant leur bestialité d'une hypocrisie religieuse : « *Qui a inventé les canons? Ne sont-ce pas les chrétiens? Et pour que la chose soit encore plus abominable, ils leur donnent les noms des apôtres et ajoutent des images de saints ciselées. O cruelle dérision !* » (16). Mais cette effective cruauté n'est que le sommet visible de guerres plus fines et cachées, qui ne font pas couler le sang : en premier lieu le combat de l'esprit (précisément celui dont Pic attendait la pacification) : « *Une école est en conflit avec l'autre, et de même que la vérité a changé avec l'endroit, beaucoup de jugements ne traversent pas la mer, d'autres ne franchissent pas les Alpes, d'autres encore ne parviennent pas de l'autre côté du Rhin (...); elles s'affrontent même au sein de la même faculté ; le thomiste avec le scotiste, le réaliste avec le nominaliste, le platonicien avec le péripatéticien (...) jusqu'à ce que l'échauffement de la dispute conduise d'arguments en insultes, d'insultes en coups de poing, et quand le point controversé n'est pas arbitré par des coups de poing et de lances, ils se transpercent avec leurs plumes trempées dans*

(16) Cit. d'après Erasme de Rotterdam, *Morceaux choisis lat. all.*, vol. V, trad. par Gertraud Christian, Darmstadt, 1968, 443.

du poison, ils se déchirent les uns les autres sur le papier, et chacun envoie sur l'autre les flèches mortelles du verbe » (375).

Le même fanatisme règne parmi les représentants de la religion, « haine et querelles » parmi les ordres (377) et « *presque nulle part le chapitre de la cathédrale n'est d'accord avec l'évêque* » (375). Mais ces conflits de personnes dépassent le cadre local et empoisonnent la politique : « *les chrétiens ont une alliance avec les Turcs, mais ils se font la guerre entre eux* » (401). « *Les plus affreux scélérats y veillent, eux qui se repaissent du malheur du peuple et pour lesquels il n'y a pas grand'chose à faire dans l'Etat en temps de paix* » (401). « *Peux-tu appeler notre Père à tous avec ta bouche, quand tu enfonces ton épée dans le coeur de ton frère ? (...) Qui a jamais vu les brebis se battre entre elles ? Ou qu'est-il besoin des loups, si le troupeau s'entre-déchire ?* » (389). « *Autrefois le Rhin séparait les Français des Allemands, mais le Rhin ne sépare pas les chrétiens des chrétiens (...). Mais nous sommes d'avis que le mot "patrie" est un motif suffisant pour qu'un peuple aspire à en détruire un autre !* » (431). Le plus grave sans doute est le renversement à l'intérieur de l'Eglise elle-même, qui empiète sur la politique : « *Comment la mitre peut-elle aller avec le casque ? La crosse avec l'épée ? L'Evangile avec le bouclier ? Est-il décent de saluer le peuple par le salut de paix et de ravager le globe par des combats ? (...) Loues-tu, avec cette même bouche avec laquelle tu annonces le Christ qui apporte la paix, la guerre, et souffles-tu dans la même trompette pour Dieu et Satan ?* » (407).

A l'opposé de tout ceci, la force morale du Christ, le seul remède de l'Europe et dédaigné par elle : « *Si l'on considère toute sa vie, qu'est-elle d'autre qu'un enseignement d'amour mutuel et d'entente ? Qu'inculquent d'autre son enseignement et ses paraboles que la paix, que l'amour mutuel ? Lorsque le grand prophète Isaïe, rempli de l'Esprit Saint, annonce que le Christ viendrait comme le grand Rédempteur de toute chose, l'appelle-t-il satrape ou destructeur de villes ou chef de guerre ou triomphateur ? Nullement. Comment alors ? Prince de la paix* » (379).

L'analyse d'Erasme s'est vérifiée immédiatement après qu'il a tenu ces propos. Le caractère absolu du mouvement de Luther compta lui aussi rapidement à ses yeux parmi les menaces pour la paix — comme toute théorie absolue qui viole le monde de la vie. « *La somme de notre religion est la paix et l'unanimité; mais celles-ci n'ont guère de chances d'exister si nous ne*

définissons pas le moins possible et si nous ne laissons pas en de nombreux points l'individu suivre son propre jugement ; car beaucoup de choses sont très obscures et l'homme souffre de cette maladie presque innée de ne pas céder une fois qu'il a commencé une querelle, et après qu'il s'est échauffé il considère comme une vérité absolue ce qu'au début il n'avancait que tout à fait incidemment » (17)

L'HUMANISME

d'Erasmus restera en son temps sans

effet immédiat. A la longue, cette voix de chrétien s'est pourtant imposée. A la fin des guerres de religion, même si cela ne marquait pas la fin des guerres nationales en Europe, Theophil Lessing, âgé de 22 ans, défendra à l'université de Leipzig en 1669 une *Disputatio politica* : « *De religionum tolerantia* » (18) — il n'était autre que le grand-père de l'auteur de *Nathan le sage* (1779). Sans les humanistes chrétiens pendant les terribles cassures de l'Europe moderne, les Lumières, le tribunal arbitral international, la Société des Nations, le droit international moderne eussent été inenvisageables.

Hanna-Barbara GERL-FALKOWITZ

(traduit de l'allemand par Patrice Hauvy)

(titre original : « Pax christiana. Friedenvisionen des Renaissancehumanismus »)

Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, née en 1945 à Oberwappendst (Haut Palatinat). Etudes de philosophie, germanistique, et sciences politiques à Munich et Heidelberg. Doctorat en 1970, habilitation en 1979. Enseigne la philosophie de la religion à Bayreuth, puis, depuis 1988, collaboratrice à la « Chaire Romano Guardini » de Munich. Publications sur la Renaissance italienne. Prépare un livre sur Edith Stein.

(17) Préface à l'édition d'Hilaire de Poitiers, cit. d'après R. Bainton, *Erasmus Reformer zwischen den Fronten*, Göttingen, 1972, 174.

(18) Réimpression, Cologne, 1986.

Viktor CONZEMIUS

Robert Schuman (1)

LORSQUE l'on s'interroge sur la spiritualité de l'homme d'Etat français Robert Schuman, il faut commencer par décider à partir de quelles sources on peut répondre à cette question. Certes, nombreux sont les témoignages du rayonnement spirituel exceptionnel de l'homme, mais il s'agit là d'un consensus purement formel, car des expressions telles que « homme de foi » (Gaetano Martino), « être béni » (André Philip), « saint » (Edouard Herriot) ont surgi du désir de le voir élevé sur les autels (Paul Wilhelm Wenger). Pour celui qui tente de dépasser ces formules, des limites apparaissent, et lui manquent dans une grande mesure ces signes intérieurs de l'attitude chrétienne fondamentale absolue que constituent les carnets de notes, lettres, mémoires, articles... Ou bien ils lui font défaut, ou bien ils ne révèlent que bien peu la profondeur d'âme qui rayonnait de sa personne. C'est pourquoi ses sentiments religieux ne sont pas aussi aisés à percevoir que chez ses contemporains, Alcide de Gasperi (2), Edmond Michelet (3) et

(1) — De Raymond Poidevin, une biographie résumée de Schuman : *Robert Schuman, homme d'Etat 1886-1963*, Paris 1986.

— De Christian Pennera, un ouvrage de base concernant ses premières années : *Robert Schuman, la jeunesse et les débuts politiques d'un Européen 1896-1924*. Sarreguemines 1985.

— Pour apprendre à connaître l'homme de l'intérieur, reste toujours valable une biographie par son collaborateur Robert Rochefort, parue peu après sa mort : *Robert Schuman*. Paris 1968.

— Brefs aperçus par René Lejeune : *Robert Schuman, Une âme pour l'Europe*. Paris-Fribourg (Suisse) 1986.

— V. Conzemius : *Robert Schuman : Christ und Staatsmann*, Freiburg Schw. u. Hamburg 1986. Ce dernier travail ne fournit de documents que lorsqu'il s'agit de citations.

(2) Jean Dominique Durand : « Alcide de Gasperi ovvero la politica ispirata ». In : *Scoria contemporanea* 14 (1984) pages 545-591.

(3) Jean Charbonnel : *Edmond Michelet*. (Politique et chrétiens, collection dirigée par J.D. Durand et R. Ladous), Paris 1987.

Aldo Moro (4). Ceux-ci furent épisodiquement journalistes et ils eurent maintes fois l'occasion de s'exprimer sur l'énergie qui inspira leur engagement politique. Pour Schuman, l'expression fut celle d'un simple chrétien qui n'a pas mis sur le papier ses réflexions concernant sa foi ; il faut aller les rechercher dans la façon dont il vécut, puis en faire la synthèse.

La piété de Schuman s'enracine dans un sol d'origine lorraine et luxembourgeoise. Une chrétienté traditionnelle vivante compose son atmosphère familiale, l'accompagne à l'Athénée grand-ducal de Luxembourg, lui permet de trouver dans le catholicisme allemand, structuré en corporations et associations, un stimulant modèle de politique sociale, enfin de voler de ses propres ailes dans son pays natal. Son père, originaire d'un village-frontière entre Lorraine et Luxembourg, meurt tôt, et sa mère, une Luxembourgeoise éduquée dans un pensionnat français de jeunes filles, doit élever le fils unique. Son penchant personnel pour la culture française va contrebalancer la prédominance allemande que Robert rencontre à l'école, à l'église et dans la société du Grand-Duché. Madame Schuman cherche conseil auprès des Pères rédemptoristes. Sa spiritualité se nourrit de sources françaises ou de la traduction française d'auteurs spirituels : elle lit Joseph de Maistre, la vie de Madame de Swetchine, de Falloux, la biographie de Lacordaire par Chocarne, la vie de P. de Ravignan, les visions de Catherine Emmerich et de Marie d'Agreda ; pour les belles-lettres, essentiellement Lamartine, Pierre Loti, Sienkiewicz.

Comme le font souvent les mères qui doivent élever seules leurs enfants, elle reporte tous ses soins sur son fils unique, particulièrement durant ses études en Allemagne. Les exhortations maternelles d'usage concernent aussi la vie religieuse du jeune garçon : « n'oublie pas d'aller souvent à l'église », « n'oublie pas la Sainte Vierge ».

Elle n'avait pas de soucis à se faire : les craintes presque exagérées de sa mère au sujet de ses relations sociales avaient tenu Robert à l'écart des foyers anticléricaux que l'on trouvait ici et là au Luxembourg aussi. De bons professeurs de religion l'avaient convaincu de la rectitude intellectuelle de la foi. Enfin, un certain réveil manifesté dans ce catholicisme luxembourgeois lourd de tradition l'avait empêché de s'isoler dans une

piété par trop personnelle. Aussi voit-on se dessiner chez lui un certain trait social : il accompagne les pèlerinages de malades à Lourdes comme brancardier. La vénération de la Vierge Marie, propre à la piété luxembourgeoise, lui tient fort à cœur à travers le pèlerinage national annuel à la Consolatrice des affligés. Il en conservera le culte toute sa vie et continuera de célébrer la beauté de l'hymne acathiste.

L'époque des études en Allemagne est pour le jeune Schuman celle d'un approfondissement de sa pratique religieuse, et aussi d'un sens plus grand de la responsabilité sociale qu'il oriente vers l'essentiel, non tant à cause des cours de droit et d'économie qu'il suit à Bonn, Berlin, Munich et Strasbourg, qu'en raison de sa participation au catholicisme associatif allemand. Le jeune Lorrain l'a recherché sciemment, il y accède par le biais de la corporation étudiante catholique « Unitas », à laquelle il adhère au cours de son premier semestre à Bonn. Il y restera membre actif jusqu'à la Première Guerre mondiale. L'« Unitas » était originellement une corporation réservée aux étudiants en théologie, mais vers les années 80 elle s'ouvre à d'autres facultés. Plus que les autres groupements d'étudiants catholiques, elle s'intéresse à la vie spirituelle de ses membres et leur propose à cet égard de plus hautes exigences. Selon le futur théologien fondamental Karl Adam, la célébration de l'Eucharistie était au centre de leur vie communautaire et cela non seulement en tant qu'acte cultuel, mais comme la justification obligatoire de l'action sociale. Des représentants-types du catholicisme social allemand, tels Franz Hitze, Heinrich Pesch, Joseph Mausbach et Paul Jostock, faisaient partie de l'« Unitas ».

Plus ou moins en lien avec cette corporation s'était formé un cercle d'amis auquel Schuman se joint par l'entremise du pédagogue et professeur Theodor Abele qui exerçait à Metz. Ce dernier aurait voulu leur faire surmonter l'assistance passive à la messe et mettre en valeur la dimension communautaire d'un acte liturgique conçu comme purement cultuel. A ce cercle appartenaient également le futur chancelier du Reich, Heinrich Brüning, et Hermann Platz qui avait établi des liens avec le « renouveau catholique » en France. Leur premier rassemblement amical a lieu à Beuron début 1911, l'année suivante à Beuron encore, puis à Maria Laach, au cours de la semaine sainte de 1913. Schuman ne peut participer à la première rencontre, sa mère étant décédée la veille à la suite d'un accident. Il est présent à la seconde, puis à Maria Laach, où

(4) Giorgio Campanini : *Aldo Moro*. (Politique et chrétiens), Paris 1988.

Ildefons Herwegen ouvre de nouveaux horizons au jeune universitaire. Hermann Platz nous a laissé un rapport enthousiaste sur l'atmosphère créée par l'exposé de Herwegen : « *Nous étions sidérés, de nouveaux horizons s'ouvraient pour nous, nous recevions la réponse aux multiples problèmes et besoins que nous n'étions pas parvenus à dégager des brouilles et de l'étroitesse de vues de l'époque et de la routine de l'Eglise. C'est ce que Schell avait dénommé "micrologie": une façon de saisir les choses et d'agir, selon laquelle l'adoration et le culte religieux étaient conçus comme l'incarnation de pratiques et d'usages cérémoniaux, qui n'impliquaient ni connaissance de Dieu ni perfection morale et qui risquaient donc de se désintégrer en une multitude d'actes et de formes de dévotion* » (5).

Robert Schuman apparaît ici à l'avant-garde de ces aspirations, de ce « Mouvement de rénovation liturgique » qui amorce l'éclatement d'une spiritualité individualiste en une refonte dynamique du monde. C'est donc là qu'il faut chercher la raison pour laquelle il décide en toute conscience de rester laïc, afin d'oeuvrer en première ligne pour le Royaume de Dieu. Dans une certaine mesure, il a résisté à la tentation d'opter pour l'état ecclésiastique que, dans sa promotion, ils sont nombreux à avoir choisi. Lorsqu'en 1911, sa mère meurt accidentellement, se repose pour lui la question de savoir s'il ne doit pas se faire prêtre ou entrer dans les ordres. D'après son ami Henri Eschbach qui se trouvait à ses côtés durant cette période, Schuman aurait retardé sa décision uniquement pour ménager sa mère. « *Me suis-je trompé en pensant que tu songeais au sacerdoce et que cet état te paraissait la seule voie qui fût praticable pour toi ? Puis-je ajouter que j'ai là-dessus une autre conception ?... Dans notre société, en effet, l'apostolat des laïcs correspond à une grande urgence et je ne puis imaginer meilleur apôtre que toi. Tu resteras laïc parce que tu réussiras mieux à faire le bien et que c'est là ton unique préoccupation* » (6)

Voilà aussi la raison pour laquelle Schuman n'a pas entrepris l'étude de la théologie, comme nombre de ses camarades, pour se tourner plus tard vers d'autres disciplines. Dès le début, il a sciemment opté pour un diplôme de droit. Mais il s'est donné

la peine de poursuivre sa formation théologique et spirituelle, comme il ressort de ses recollections à Beuron et à Maria Laach. Pour lui, conceptions morale et spirituelle du travail professionnel sont étroitement ordonnées l'une à l'autre ; elles se complètent et s'enrichissent mutuellement. Le choix du métier d'avocat en vue d'un apostolat laïc délibéré se trouva facilité par la conjoncture particulière qui régnait dans son pays lorrain : dans les villes et les villages, le clergé était abondant, mais les laïcs manquaient, qui auraient pu collaborer avec lui, ou travailler de leur côté dans le pays. Après 1870, la politique de germanisation de la Lorraine occupée avait fait venir d'Allemagne de nombreux fonctionnaires prussiens et des juristes indépendants, dont beaucoup de protestants. Les catholiques, eux, ne se sentaient pas personnellement concernés par les préoccupations de la population locale. En l'absence d'un laïcat d'élite formé dans le pays, c'était essentiellement le clergé qui représentait les intérêts lorrains à l'école, dans la presse et au niveau politique. Non seulement cette situation conduisait à de nombreuses tensions, mais certains prêtres clairvoyants trouvaient dans la nécessité de l'heure une bonne raison de former des laïcs, avec l'idée de leur confier des tâches qui relevaient en fait de leur compétence à eux.

Ainsi Schuman, qui avait fait le choix d'un apostolat laïc, trouve-t-il un appui positif auprès du clergé, et on l'encourage si bien de tous côtés à collaborer qu'il est surchargé de travail jusqu'à la limite du supportable. Reçu au barreau de Metz en juin 1912, il ouvre un cabinet au 5, Kaiser Wilhelm Ring. Les anciens de l'« Unitas » qui avaient créé une association dans cette ville lui offrent un large réseau de relations, et dans le district Metz-Diedenhofen, sa famille lui fournit un appui auprès de la population. Ses engagements extra-professionnels dans les questions sociales sont révélateurs : à Strasbourg, il avait fait partie de la Conférence Saint Vincent de Paul ; à Metz, il est élu membre du bureau de bienfaisance local, une institution semi-étatique. Pour la « Caritas » lorraine, il fait deux colloques sur l'état des équipements alsaciens-lorrains en faveur de la jeunesse abandonnée et dépravée. Il adhère à la section lorraine de l'Union Populaire Catholique, institution qui contribua de façon décisive à sensibiliser les catholiques allemands aux problèmes sociaux et culturels. Au grand séminaire de Metz, il suit les cours d'économie politique du professeur Oster. En 1912, l'évêque, Mgr Benzler, le nomme président des Associations de Jeunesse Catholiques. La même

(5) Vincent Berning (Hg) : *Hermann Platz (1880-1945). Eine Gedenkschrift.* Düsseldorf 1980, pages 107-108.

(6) Pennera, page 31.

année, il est chargé d'organiser, à Metz, le Katholikentag (congrès des catholiques allemands) prévu pour 1913.

Ces activités extra-professionnelles ne l'empêchent pas d'entretenir des relations intellectuelles conséquentes. En 1912, il adhère à la Görres-Gesellschaft. Cette société, présidée par son ancien professeur de Munich, Georg (baron) von Hertling, se proposait de venir à bout de l'infériorité scientifique des catholiques allemands. Cette même année, à l'occasion de l'Assemblée générale de la Görres-Gesellschaft à Fribourg-en-Brisgau, le nouveau venu a le courage de lui suggérer de participer officiellement à la rencontre de Löwen, qui devait préparer la création d'une association internationale pour l'étude du droit des gens d'après les principes chrétiens. L'idée même venait de l'ingénieur lyonnais Alfred Vanderpol qui l'avait exposée dans une brochure. La proposition de Schuman est reçue « avec une grande bienveillance » par la section juridique de la Görres-Gesellschaft. Lui-même est désigné comme délégué officiel. Il représente l'Allemagne à la session de Löwen le 27 octobre 1912 avec August Lehmkuhl, spécialiste de théologie morale.

Dans le cadre d'échanges avec des délégués français et belges, Schuman prend conscience, en tant que juriste, de la valeur du droit naturel comme partie intégrante de la Weltanschauung (doctrine de vie) catholique. Aussitôt après la session, il écrit à un ami allemand à quel point il lui paraît important d'abandonner la conception purement positiviste du droit telle qu'on l'enseignait en Allemagne, et de la relier à des considérations philosophiques et théologiques de base. Tout restait pratiquement à faire.

Une autre initiative qu'on lui doit est la création à Metz d'une libre association d'universitaires qui se retrouvent pour des conférences et des échanges à un niveau interconfessionnel. Au moment de la fondation du Katholischer Akademikerverband (Association catholique universitaire) en 1913, Schuman sollicite leur rattachement à cet organisme qui comptait parmi ses membres fondateurs Theodor Abele et Hermann Platz, les amis qu'il s'était faits lors des recollections de Beuron et de Laach.

Aussi n'est-il pas étonnant que ceux qui l'ont connu, aient décrit Schuman comme le type même du laïc catholique cultivé (Abele). Il est vrai que l'on trouve chez le jeune avocat messin une série de vertus plutôt rarement réunies : conviction de la

foi, dynamisme intérieur tout comme extérieur, haute conception de la communauté ecclésiale, perception active des responsabilités sociales en divers domaines, sens de la coopération internationale supra-culturelle, grande disponibilité personnelle pour les travaux d'organisation. Enfin intégrité et capacité professionnelle viennent garantir la crédibilité de ses engagements.

Lorsque ceux qui ont connu Schuman de plus près font l'éloge de sa modestie et de son humilité, ils n'entendent pas par là crainte, pusillanimité ou manque d'énergie. Le jeune juriste se distingue par la richesse de ses idées ; courage, esprit de décision et persévérance le font sortir des sentiers battus et chercher des voies nouvelles. Dans ces premières années déjà sont bien esquissés les traits essentiels de l'homme politique européen. Assurément, il n'a pas encore la vision définitive de l'idée d'une Europe unie, mais bien déjà la ferme volonté de dépasser les frontières, de créer des liaisons par-dessus les postes-frontières, d'agir conformément à ce qu'il croit être juste. Au moment du déclenchement des hostilités, Schuman n'avait sans doute pas pensé que l'issue de la Première Guerre mondiale le couperait de ses nombreux contacts avec l'Allemagne pour lui en faire chercher d'autres, du côté de la France. Son éloignement affectif de l'Allemagne, il l'impute aux événements révoltants de l'entrée des troupes en Belgique dont lui avaient fait part, en novembre 1914, des amis belges de Messancy. Il considère la guerre elle-même comme un retour à la barbarie, un moyen raté de régler les conflits entre Etats. Chez lui, aucune de ces grandes déclarations patriotiques comme on en entend dans les deux camps chez les catholiques, même chez les religieux et les évêques ; Schuman aurait éprouvé de la sympathie pour Romain Rolland.

Lorsqu'en novembre 1918 l'Alsace-Lorraine retourne à la France, il est prêt. Agé de 32 ans, il est l'un des rares représentants dotés d'une formation juridique que le pays puisse envoyer à l'Assemblée Nationale. Il y représente sa région jusqu'à la dissolution de la III^e République. Dans ce contexte français également, son intégration s'effectue par le biais des institutions catholiques. Il reste en contact avec les associations de jeunesse diocésaine de son pays ; à cela viennent s'ajouter de nouvelles activités pour la remise sur pied des organismes catholiques et associations d'Alsace-Lorraine. Jusque-là, Schuman n'avait pratiquement connu la France que par les livres et la pratique de la langue. Sa façon de

comprendre le régime parlementaire français survivra à la crise de la IV^e République après la Seconde Guerre mondiale, et sera plus tard l'une des causes de ses divergences avec de Gaulle.

Cette familiarisation progressive et objective avec la nouvelle situation politique est d'autant plus étonnante que le gouvernement français répète les mêmes erreurs que les Allemands après 1870-71, avec une politique d'intégration et d'uniformisation par trop abrupte. Schuman ne permet pas plus que l'on touche au bilinguisme dans les écoles et dans la justice qu'aux droits religieux particuliers garantis par écrit à l'Alsace-Lorraine, à savoir maintien du Concordat de 1801 et caractère confessionnel de l'école. Il commence par rechercher une alliance politique avec un groupe informel de la droite catholique de tendance traditionaliste nationale. En 1932, il adhère au PDP (Parti Démocrate Populaire) dont le programme social et la nette orientation vers une entente internationale lui conviennent mieux désormais. Il entretient de bonnes relations avec les responsables des syndicats chrétiens. En plus de son action au sein des commissions parlementaires, il oeuvre en faveur d'un assouplissement des lois de séparation de l'Eglise et de l'Etat, ainsi qu'en faveur de l'école libre et d'une plus grande justice sociale. Ses connaissances en politique sociale, il les alimente essentiellement au contact des Semaines Sociales qui traitent chaque année une question d'actualité éclairée par divers points de vue.

En 1938, à l'occasion des Semaines Sociales de Rouen, Schuman présente un exposé de fond sur les rapports Eglise-Etat. Il s'appuie, pour les principes, sur l'enseignement donné par Léon XIII en 1885 dans *Immortale Dei*, avec pour arrière-fond la législation française de séparation et l'asservissement de l'Eglise dans les régimes totalitaires. Schuman y développe sa conception d'une coexistence pacifique entre l'Eglise et l'Etat, basée sur la séparation de leurs domaines respectifs. Selon lui, le monopole exercé par les Etats totalitaires illustre la propension à dépasser ces compétences. Il rejette énergiquement la conception selon laquelle l'Eglise ne doit s'occuper que des affaires purement ecclésiastiques. Considérant la législation française, il réclame comme minimum de justice l'abrogation des lois et décrets discriminatifs. L'Etat français priverait l'Eglise de ces droits qu'il accorde volontiers à des associations sportives et culturelles. Que cette façon de concevoir les choses aille aussi dans le sens de l'intérêt national, il le montre en citant l'exemple de l'école, des services sociaux, de l'oeuvre accomplie

par les missionnaires chrétiens dans les pays en voie de développement, et du patrimoine national — substantiellement en péril — constitué par les édifices et les objets religieux. Même au sein des lois de séparation déjà existantes, on pourrait parvenir à un arrangement, par le biais d'accords concordataires avec le Saint-Siège. Le recouvrement de l'Alsace-Lorraine, dont le statut ecclésial particulier était selon lui beaucoup plus juste que la législation en vigueur en France, prendrait une signification providentielle : les Français seraient ainsi mieux sensibilisés aux inégalités par rapport à la métropole.

Très clair lorsqu'il s'agit des principes, Schuman se montre là réaliste et pragmatique et ne part nullement en guerre contre les lois de séparation. Après 1945, alors ministre des Affaires étrangères, et avec la persévérance qui le caractérise, il insiste sur l'opportunité d'assouplir cette législation de séparation — la laïcité conçue comme idéologie d'Etat —, doctrine grossie par un anticléricalisme radical, et il s'efforce de trouver une solution diplomatique en dialoguant avec les socialistes. Lorsqu'il est renversé en 1954, il se voit privé de ses moyens d'action politique. Mais l'homme d'Etat avait néanmoins montré que, placé après 1945 en face de plus grosses responsabilités, il ne faisait plus de ce problème le centre de son engagement politique, comme en 1919, alors qu'il était député des régions de l'Est.

Ceci est d'autant plus remarquable que l'importance de la liberté de l'Eglise lui avait brutalement sauté aux yeux à travers son expérience du National-Socialisme : arrêté préventivement et temporairement au titre de personnalité éminente, il avait trouvé asile en 1942/44 dans des communautés monastiques. Il s'y entendait pour subordonner ces questions à d'autres plus centrales qui devaient, par l'intermédiaire des institutions, assurer la paix en Europe. A vrai dire, il ne possédait pour ce faire qu'un pouvoir restreint, mais aussi une détermination qui remontait à l'époque de ses projets et engagements d'étudiant en Allemagne et de ses premières années à Metz. Entre cette période et les initiatives européennes de l'homme d'Etat mûr, pas de rupture ni de discontinuité. C'est à peine si Schuman joue un rôle dans les efforts de conciliation que l'Allemagne et la France fournissent dans le domaine intellectuel et culturel essentiellement. Il en reste pourtant constamment préoccupé et, à côté de tous ceux qui jettent des ponts ou échangent des idées

dans le domaine culturel, il concrétise politiquement ces efforts en 1950 par son « plan Schuman » de coopération économique.

« Trois tonsures sous un gros bonnet de curé » : voilà comment Vincent Auriol, président socialiste de la République française, qualifiait les efforts d'unité européenne qu'Adenauer, de Gasperi et Schuman menaient pour lui sous la houlette du Vatican. Ce n'était pas le Vatican, mais plutôt une conjoncture providentielle qui poussait les trois hommes à oeuvrer dans le même but. Il faut dire que tous les trois avaient fait leur « grande retraite » à l'époque de la persécution et du limogeage politique : Schuman, lui, avait trouvé refuge dans des couvents et des orphelinats, et ce séjour restait lié pour lui à la célébration quotidienne de l'Eucharistie et à la méditation de l'Écriture. Président du Conseil, puis ministre des Affaires étrangères, il conservera autant que possible ce rythme de vie spirituelle.

Mais cela n'excluait pas de profondes divergences d'opinions avec d'autres catholiques. Comme tant de membres du M.R.P. — son parti après 1945 —, il ne parvient pas vraiment à s'entendre avec le nonce, Mgr Roncalli, qui court partout avec assiduité. Ce n'est qu'en 1959, à la suite d'une audience auprès de Jean XXIII, qu'il exprima sa satisfaction : il lui semble y avoir de véritables grâces d'état.

Ses relations avec le Général de Gaulle restent tendues après 1946. Certes, le Général tient le ministre des Affaires étrangères pour honnête, mais il n'a pas confiance dans son programme d'unité européenne et torpille brutalement le projet d'une communauté européenne de défense qu'il a conçu avec René Pleven. La position d'hégémonie de la France, à laquelle de Gaulle tenait avec sa conception d'une Europe des Patries, s'oppose à l'idée de Schuman de réduire les souverainetés nationales. Leur opposition croît après la prise du pouvoir par de Gaulle. Ils ne parviennent pas à s'entendre. Selon un témoin, le 31 mai 1958, Schuman serait sorti complètement défait d'une entrevue avec le Général: celui-ci l'aurait noyé une heure durant sous un flot de belles paroles sans qu'il ait pu placer un seul mot (7).

(7) Jean-Marie Pelt, *Pharmakologe und Präsident des europäischen Instituts für Ökologie*, Lejeune, page 204.

Le vendredi saint 1955, par un geste spontané, le ministre français de la Justice, Robert Schuman, porte une croix le long de la Via Dolorosa, au milieu d'un groupe de pèlerins, comme pour signifier que les grandes idées doivent être portées et soutenues jusqu'au bout, au sein de tensions douloureuses et pénibles. En dépit des succès, la croix ne lui avait pas été épargnée.

Il n'avait pas encore atteint à la dernière station de son chemin de croix à lui : quatre années plus tard s'annonçaient les premiers signes d'une sclérose cérébrale qui devait l'emporter, physiquement diminué, le 4 septembre 1963, dans son pays lorrain de Scy-Chazelles.

De Rimbaud, tôt disparu, Mauriac rapporte qu'il avait murmuré dans ses derniers moments : « *Tout ce que tu as appris de Dieu sur les genoux de ta mère, c'est vrai* ». Cette intuition, Schuman la conserva au cours d'une vie plus longue, restant à la fois fidèle à la tradition et prêt à l'innovation. Sa piété se nourrissait de l'Écriture Sainte, du missel romain, de Jean de la Croix. Il était familier de la pensée de Thomas d'Aquin, Maurice Blondel et Jacques Maritain. Par la célébration de l'Eucharistie, la prière et la méditation, il a connu la proximité du Dieu invisible ; par l'action sociale, il en a transmis l'expérience.

Ce qu'il formulait dans l'un de ses discours sur la construction de l'Europe fait écho à sa découverte de l'aspect social de l'Eucharistie dans les débuts du « Mouvement pour une rénovation liturgique » : « *Le christianisme n'est pas simplement un culte, le terrain de semence des oeuvres caritatives, Il est également le ferment de la justice, le levain dont parle le Christ dans l'Évangile. Il appartient à l'Église d'annoncer au monde publiquement et à haute voix, à temps et à contre-temps — comme le dit Paul — que tout homme mérite qu'on le respecte dans sa liberté et sa dignité, et que la société doit promouvoir son épanouissement. C'est pourquoi l'Église peut bonnement condamner tout ce qui entrave la liberté, la dignité et l'épanouissement de l'homme* ». (8).

Il faut noter que ce n'est qu'après avoir assuré la percée européenne et après avoir été limogé de la scène politique que Schuman est devenu le messenger universel de la pensée

(8) Lejeune, page 139.

européenne. Mais à la question de savoir quelle fut la connexion intime entre sa foi et son rôle de pionnier de l'unité européenne, Etienne Borne a apporté la réponse adéquate et objective : « *La politique de Robert Schuman n'était pas une politique chrétienne pour la bonne raison qu'il ne peut y avoir de politique chrétienne. Mais lorsqu'il est possible, au milieu des risques et des approximations des modes d'action humaine, de servir un certain nombre de valeurs propres à la raison et à l'humain et communes aux croyants et aux non-croyants, alors là, on peut parler de politique chrétienne, et réellement qualifier Robert Schuman d'homme politique chrétien. Chrétien par tradition familiale et par conviction intérieure, il a voulu être un chrétien tout ordinaire. Son appartenance confessionnelle n'a pas été pour lui source de complexe, que ce fût de supériorité ou d'infériorité. Familier de bonnes lectures, il savait que les préceptes de la sagesse catholique rejoignent l'Humanisme de la raison pratique, simplement parce qu'ils mènent à sa conséquence logique — ainsi lorsqu'ils enseignent que le nationalisme n'est pas la vérité, mais la perversion de l'amour de la patrie. »*

Viktor CONZEMIUS

(Traduit de l'allemand par Anne-Marie Picard)

(titre original : « Robert Schuman »)

Viktor Conzemius, docteur en philosophie, professeur, né en 1929 à Echternach (Luxembourg), doctorat en 1954 à Fribourg, Suisse. Prêtre en 1955. De 1965 à 1968, il enseigne à l'université de Dublin. En 1970, il est nommé professeur à l'université de Lucerne où il enseigne l'Histoire de l'Eglise jusqu'en 1980. Publication : *Jacob III, von Eltz, Erzbischof von Trier 1567-1581* (1956); *Katholizismus ohne Rom* (1969); *Propheten und Vorläufer. Pioniergestalten des neuzeitlichen Katholizismus* (1972); *A. Ph. v. Segesser. Demokrat zwischen den Fronten* (1977); *150 Jahre Diözese Basel. Weg einer Ortskirche aus dem Ghetto der Okumene* (1979).

Marc LECLERC

L'exemple royal

LE MARDI 3 avril 1990, la Belgique entière s'éveillait comme au brusque fracas du tonnerre : le Roi se trouvait dans l'impossibilité de régner car il refusait, en conscience, de sanctionner et de promulguer, par sa signature, le projet de loi relatif à la dépénalisation de l'avortement, adopté le 29 mars par la Chambre des Représentants, confirmant le vote préalable du Sénat.

1. Le témoignage d'une conscience libre

Par-delà toutes les polémiques, une évidence première éclatait au grand jour : un homme refusait de s'assujettir à la raison d'Etat et aux pressions innombrables de tous les responsables politiques ou sociaux, pour témoigner à la face du monde de l'inviolabilité absolue d'une conscience libre. Dans une société où l'on fait si bon marché de la conscience, où la loi du plus fort jointe à la loi du nombre tend de plus en plus à dicter le droit et où la morale tend à se réduire à ce qui est légalement autorisé ou défendu, ce témoignage semblait tout à fait insolite, voire, pour certains, incongru. Plusieurs l'ont affirmé sans ambages : le Roi *devait* s'incliner devant la volonté clairement affirmée d'une majorité des Représentants de la Nation. La conscience individuelle, purement particulière et contingente, aurait dû — moralement ! — s'effacer devant la fonction royale, sceau de l'unité nationale — et, concrètement, sa dernière garantie. On l'a répété sur tous les tons : le Roi, comme personne privée, a droit à sa conscience individuelle, c'est-à-dire à garder son opinion personnelle ; mais, comme institution, il doit sanctionner et promulguer les lois adoptées constitutionnellement par les deux Chambres législatives. Or le roi Baudouin a commis la faute de faire passer ses « états

d'âme » ou sa « crise de conscience » — comme l'ont dit publiquement, devant des millions de téléspectateurs, des personnages censément responsables — avant ses devoirs de Chef d'Etat : en tant que personne publique, la conscience individuelle ne peut intervenir, et la seule obligation consiste à faire respecter les décisions de l'instance suprême que constitue la volonté d'une majorité démocratiquement élue.

De plus, même ceux qui approuvaient sa conduite en ont convenu, pour la plupart : le Roi était « déchiré entre sa conscience de catholique et ses devoirs de Souverain » ; à tort ou à raison, selon les uns ou les autres, il a fait passer la première avant les seconds. Dès lors, un grand quotidien pouvait titrer : « *Le Roi a cassé son image* » ; et un responsable d'action laïque d'affirmer : « *Baudouin I^{er} est désormais le roi des catholiques, il n'est plus le roi de tous les Belges* ».

Assurément, le Roi avait prévu ces réactions, ces incompréhensions multiples et les conséquences redoutables, pour l'unité du pays, que pouvait avoir sa décision : il les a mesurées, autant qu'il est humainement possible — nul ne peut apprécier adéquatement l'infinité des conséquences du moindre de ses actes ; et c'est en cela même qu'il porte un premier et décisif témoignage : nulle conséquence empirique, nulle incompréhension populaire, fût-elle universelle, ne peut entamer en quoi que ce soit la certitude intérieure d'une conscience souveraine, droite et éclairée.

2. La conscience d'un Chef d'Etat

Mais il y a davantage. La conscience de Baudouin I^{er} est, indissolublement, la conscience d'un Chef d'Etat, ayant personnellement la responsabilité du bien commun de la Nation. Quelle que soit sa fonction, tout homme n'a *qu'une* conscience, appelée à décider souverainement après avoir mûrement pesé l'ensemble de ses obligations. Et c'est bien en Chef d'Etat conscient de ses devoirs de Souverain que le roi Baudouin a agi en la matière. Il n'est donc nullement exact de le présenter avec une conscience déchirée : toute son attitude, avant comme après le vote de la loi, le révèle au contraire avec la ferme et tranquille résolution d'un homme libre, paisible et unifié. Seules les consciences faibles, insuffisamment éclairées, peuvent être déchirées face à un choix décisif ; et nul ne peut agir moralement avec une telle conscience partagée. Quelles

que soient l'obscurité et la douleur profonde de certaines situations, une conscience droite ne peut poser un acte décisif qu'à la lumière d'une certitude intérieure entièrement unifiée ; et c'est bien l'image véritable que donne le roi Baudouin, assez libre pour ne pas se soucier d'abord de sa réputation ou de son « image de marque ».

S'il est permis d'entrevoir quelque chose de la conscience royale dans une telle circonstance, on ne peut le faire qu'en envisageant le fond de la question : le caractère essentiellement immoral d'une loi « dépenalisant » l'avortement. En effet, en quarante ans de règne, le roi Baudouin a signé un grand nombre de lois plus ou moins mauvaises, et qu'il n'approuvait certes pas à titre personnel ; mais il n'a pas signé de loi immorale. Ainsi ont agi tous ses prédécesseurs depuis 1831 ; et si le roi Albert s'est un jour posé la question de conscience à l'égard d'une loi mettant en cause l'unité du pays — qu'il a juré de défendre —, aucun n'a dû finalement refuser de signer. De sorte que la jurisprudence constitutionnelle a considéré que la signature royale était, en Belgique, un acte d'entérinement pratiquement automatique.

Selon la Constitution, cependant, le Roi constitue, avec la Chambre et le Sénat, l'une des trois branches du pouvoir législatif ; et c'est lui qui « *sanctionne et promulgue les lois* » ; il porte donc, en conscience, une responsabilité réelle si la loi incriminée est moralement mauvaise. Aussi Baudouin I^{er} a-t-il jugé qu'il ne pouvait pas signer la loi dépenalisant l'avortement. Il est en effet, nous l'avons rappelé, responsable du bien commun de la Nation, par-delà tous les intérêts particuliers ; si une loi lèse gravement ce bien commun, il ne peut dès lors la sanctionner. Or le bien commun suppose avant tout que l'Etat remplisse son rôle fondamental, qui est de garantir les droits imprescriptibles de tous les citoyens et spécialement des plus faibles ; et le premier de ces droits, condition de tous les autres, est le droit à l'existence. Le fondement de l'Etat de droit est dès lors miné lorsqu'une majorité de citoyens décide de retirer toute protection juridique à une minorité incapable de se défendre, et même de s'exprimer. Livrer les êtres humains les plus fragiles à l'arbitraire d'autres humains, qu'ils soient médecins ou mère de l'intéressé, constitue une atteinte extrêmement grave au fondement même de la démocratie ; c'est une étape décisive dans la « dérive totalitaire » de nos sociétés occidentales. Totalitarisme bien plus redoutable que le fragile édifice des pays communistes, car il s'appuie, non sur une minorité de

privilégiés mais sur une majorité de citoyens habilement manoeuvrés par le groupe des idéologues ; majorité qui, à son tour, s'arroge des droits absolus, proprement divins, jusqu'au droit de vie ou de mort.

Voilà ce qu'un roi, conscient de ses responsabilités, ne pouvait admettre, fût-ce par son silence complice « d'institution d'entérinement ». On l'entrevoit sans doute à présent : dans une question aussi grave, le bien commun de la Nation était suspendu à la manifestation du bien plus universel que constitue la nécessaire protection de la vie humaine innocente. C'est donc bien en vertu même de ses devoirs de Chef d'Etat, et non d'abord pour respecter sa foi catholique, que le roi Baudouin s'est reconnu tenu, en conscience, de refuser sa signature à Un tel projet de loi.

3. Les enjeux d'un refus

Les enjeux de ce refus royal sont multiples et considérables. Pour la clarté, nous pouvons distinguer trois directions principales, qui demeurent en étroite interaction.

a) Le souci du bien universel, face aux accusations de partialité catholique

La décision du Roi était exposée, dès l'origine, aux mécompréhensions les plus radicales. Suscitée, comme on l'a vu, par le souci le plus profond de l'universel, elle fut mise aussitôt sur le compte de la particularité catholique de son auteur — d'aucuns disent même inspirée du catholicisme le plus extrême, le plus intransigeant. En réalité, la fermeté de l'attitude royale tranche avec les profondes divisions des catholiques belges à l'égard de la loi sur l'avortement. Si la plupart se disent, en principe, personnellement opposés à la pratique de « l'interruption volontaire de grossesse » — comme, du reste, la majorité des non catholiques —, beaucoup sont prêts à n'y voir qu'une pure affaire privée ne regardant que la conscience de la mère et, éventuellement, du médecin ; dans ces conditions, l'Etat n'aurait pas à y intervenir, pas plus que pour entraver la liberté individuelle en matière de concubinage ou d'homosexualité. Mais on perd alors complètement de vue qu'il

s'agit des enfants à naître, d'êtres humains dont l'Etat a le devoir premier d'assurer la protection.

L'universel défendu par le Roi est un universel concret, celui du bien et de la sauvegarde de *tous* les citoyens composant la Nation, et pas seulement de ceux qui sont reconnus tels par une majorité plus ou moins aveugle. Il se trouve que cet universel concret a été historiquement défendu, contre le paganisme, par toute la tradition judéo-chrétienne ; mais ce n'est que du point de vue abstrait d'une impossible « neutralité », c'est-à-dire du point de vue de Sirius — concrètement inaccessible à l'homme toujours en situation — que l'on peut assimiler purement et simplement ce souci du bien universel à la simple particularité du « parti » catholique. Car les opposants prétendent, eux aussi, défendre le bien commun ; mais ils en excluent, concrètement, les plus faibles, sous prétexte qu'ils n'ont pas encore accès à la conscience de soi.

On voit comment l'intervention royale vise à faire respecter cet universel concret, tandis que les catholiques, divisés et de plus en plus impressionnés par la « neutralité » abstraite préconisée par leurs adversaires, s'enferment de fait dans leurs particularités hésitantes tout en croyant naïvement « s'ouvrir au monde ». Comme beaucoup de leurs coreligionnaires, les parlementaires sociaux-chrétiens, surtout francophones, étaient pour leur part prêts à bien des compromis, et plusieurs se sont abstenus lors du vote final. Seule l'intransigeance des socialistes, premiers promoteurs du projet, nous a en fait préservés d'une loi de compromis qui aurait pu recevoir un assez large consensus et, du même coup, obscurcir davantage encore les consciences vacillantes. Toujours est-il que ce consensus n'a pas été obtenu, mais bien une majorité de plus ou moins 60 % à la Chambre. D'un côté, la situation en était d'autant plus claire ; mais d'un autre côté, l'absence de tout consensus pour une question aussi grave révélait la volonté de domination d'un groupe idéologique par rapport à l'ensemble de la Nation. De ce fait, le Roi a pu rappeler l'exigence de l'universalité concrète en pareille matière de la façon la plus aisément compréhensible : pour la première fois dans l'histoire nationale, les députés ne sont pas arrivés à dégager un consensus dans une question éthique. Une majorité, même supposée assez large, ne peut se targuer de représenter l'universel lorsqu'elle exclut, *de facto*,

une minorité sans défense, en retirant toute protection juridique aux enfants à naître.

b) L'unité de la personne et de sa fonction, soumise à la conscience morale

Le gouvernement belge, pour sa part, crut pouvoir séparer personne et fonction, la seconde étant soustraite, semble-t-il, aux exigences de la conscience morale. C'est ainsi que l'accord gouvernemental, signé il y a deux ans, après six mois de crise, par les familles socialistes et sociales-chrétiennes, prévoyait que la question de l'avortement serait laissée à la seule initiative du Parlement ; les socialistes en avaient fait la condition de leur participation à la coalition, nécessaire pour mener à bien la réforme de l'Etat. Quant aux ministres chrétiens, personnellement opposés, dans l'ensemble, à la proposition de loi soutenue par une « majorité de rechange » (socialiste — libérale — écologiste), ils étaient prêts à contresigner la loi une fois votée par les Chambres et à en assurer l'application, séparant ainsi leur personne privée, ou même leur conscience de parlementaires, et leur fonction gouvernementale — comme si le vote majoritaire de l'Assemblée effaçait, en quelque sorte, le caractère immoral du projet de loi. Ils s'attendaient aussi bien à ce que le Roi agisse de même, signant la loi de par sa fonction royale, quitte à la réprouver à titre personnel. Devant son refus, ils ont encore tâché de l'amener à un « compromis à la belge » : le Roi signerait la loi, tout en étant autorisé, exceptionnellement, à exprimer publiquement sa désapprobation. Pour lors, la confusion eût été complète : c'était bien comme Roi, comme chef de l'Etat, que Baudouin^{1er} aurait exprimé son « opinion personnelle » ; ses actes auraient donc contredit ses paroles. Pour lever cette contradiction, il aurait dû expliquer lui-même la différence entre sa personne et sa fonction, la seconde étant, censément, à l'abri de la conscience morale ; thèse totalitaire que sa droiture lui a fait repousser sans hésitation. Car il n'a pas, pour sa part, la duplicité intrinsèque qui lui permettrait de se justifier à bon compte en soumettant sa fonction à la raison d'Etat, et en réservant sa conscience pour sa vie privée. Or la fonction, même royale, n'est concrètement qu'un attribut, accidentel, de la personne, au service du bien commun de toutes les autres ; ce n'est pas un absolu transcendant, idole monstrueuse réclamant le « sacrifice » de la conscience morale

— c'est-à-dire son anéantissement — sur l'autel de la totalité étatique.

c) Le « bon fonctionnement des institutions démocratiques » et l'Etat de droit

Le Roi, par ailleurs, voulait éviter, autant que possible, de plonger la Nation dans une crise institutionnelle grave qui l'eût mise en péril ; cela aussi faisait partie intégrante de son unique devoir de conscience. Or une abdication, un moment envisagée, eût risqué de provoquer une telle crise ; et un blocage pur et simple du projet de loi l'eût provoquée à coup sûr. Une majorité voulait cette loi, tout immorale qu'elle fût ; on ne pouvait l'arrêter sans faire éclater la Belgique. Aussi le Roi a-t-il demandé au gouvernement de trouver une solution pour dénouer la crise ; œ qui fut fait par la constatation de « l'impossibilité de régner du Roi », pour motif de conscience. Pendant ce temps, les ministres réunis en Conseil exercèrent les pouvoirs royaux et ont ainsi sanctionné et promulgué la loi en question ; trente-six heures plus tard, les Chambres réunies constataient la fin de l'impossibilité de régner du Roi, par la disparition de sa cause. La loi, certes, est passée, comme il était inévitable pour « le bon fonctionnement de nos institutions démocratiques » ; mais l'essentiel est acquis : il est manifeste aux yeux du monde que, pour le Roi au moins, cette loi est immorale, car elle met en cause le fondement même de l'Etat de droit — la protection juridique dont bénéficient, *a priori*, tous les membres de la société. Aussi, pour un grand nombre de citoyens, autorisation légale ne signifiera plus, *ipso facto*, reconnaissance de la liberté individuelle dans la décision d'avorter ou de ne pas avorter.

Il n'appartient certes pas à l'Etat de *prescrire la morale*, mais il lui appartient, au premier chef, de faire respecter les droits fondamentaux et, partant, de ne pas s'ériger lui-même pardessus la morale, en instance ultime, d'essence totalitaire ; voilà ce que manifeste enfin le refus royal.

Conclusion

Aucune puissance terrestre, aucune raison d'Etat ne peuvent rien contre la conscience d'un homme libre, et la loi du nombre

ne peut prétendre usurper la place des fondements moraux d'une société digne de ce nom. Devant le mortel aveuglement d'une majorité de citoyens et d'hommes politiques, un tel témoignage ne peut s'accomplir qu'en payant le prix fort, celui des martyrs, comme Thomas More ou Thomas Becket. L'humanisme antique, par la tragédie de Sophocle, nous offrait déjà un exemple analogue, par le courage de la jeune Antigone, préférant la mort à la transgression de la loi sacrée, non écrite, face au pouvoir politique du sage Créon.

Tel est l'exemple royal, livré au monde. Dans l'histoire des générations, la nôtre ne sera pas oubliée : face à l'aveuglement et à la lâcheté, un nouveau témoin s'est levé, s'ajoutant à la longue liste de ceux qui ont renoncé à eux-mêmes, livrés pieds et poings liés, dans une impuissance aussi radicale que volontaire, au bon plaisir de leurs vainqueurs — alors même qu'ils intercèdent pour eux et leur obtiennent, peut-être, le salut. Et, s'il est permis d'ajouter un mot de croyant : un Autre, voici bien longtemps, s'est trouvé pendant trente-six heures dans une impuissance plus radicale encore...

Marc LECLERC sj.

Marc Leclerc, né en 1950. Docteur en sciences en 1977 (Université libre de Bruxelles). Entré dans la Compagnie de Jésus en 1977, prêtre en 1987. Achève un doctorat en philosophie à l'Université catholique de Louvain, Enseigne l'épistémologie et la cosmologie à l'I.E.T. (Bruxelles). Articles scientifiques et philosophiques dans diverses revues américaines et européennes.

Appendice : lettre du roi Baudouin

Voici le texte intégral de la lettre du roi Baudouin, adressée au Premier ministre le 30 mars 1990 et qui fut lue devant les Chambres réunies le 5 avril pour constater la fin de l'impossibilité de régner.

« Monsieur le Premier Ministre,

Ces derniers mois, j'ai pu dire à de nombreux responsables politiques ma grande préoccupation concernant le projet de loi relatif à l'interruption de grossesse.

Ce texte vient maintenant d'être voté à la Chambre après l'avoir été au Sénat. Je regrette qu'un consensus n'ait pu être dégagé entre les principales formations politiques sur un sujet aussi fondamental.

Ce projet de loi soulève en moi un grand problème de conscience. Je crains en effet qu'il ne soit compris par une grande partie de la population comme une autorisation d'avorter durant les douze premières semaines après la conception.

J'ai de sérieuses appréhensions aussi concernant la disposition qui prévoit que l'avortement pourra être pratiqué au-delà des douze semaines si l'enfant à naître est atteint « d'une affection d'une particulière gravité et reconnue comme incurable au moment du diagnostic ». A-t-on songé comment un tel message serait perçu par les handicapés et leurs familles?

En résumé, je crains que ce projet n'entraîne une diminution sensible du respect de la vie de ceux qui sont les plus faibles. Vous comprendrez donc pourquoi je ne veux pas être associé à cette loi.

En signant ce projet de loi et en marquant, en ma qualité de troisième branche du pouvoir législatif, mon accord avec ce projet, j'estime que j'assumerai inévitablement une certaine coresponsabilité. Cela, je ne puis le faire pour les motifs exprimés ci-dessus.

Je sais qu'en agissant de la sorte, je ne choisis pas une voie facile et que je risque de ne pas être compris par bon nombre de concitoyens. Mais c'est la seule voie qu'en conscience je puis suivre. A ceux qui s'étonneraient de ma décision, je demande : « Serait-il normal que je sois le seul citoyen belge à être forcé d'agir contre sa conscience dans un domaine essentiel ? La liberté de conscience vaut-elle pour tous sauf pour le Roi ? ».

Par contre, je comprends très bien qu'il ne serait pas acceptable que, par ma décision, je bloque le fonctionnement de nos institutions démocratiques. C'est pourquoi j'invite le Gouvernement et le Parlement à trouver une solution juridique qui concilie le droit du Roi de ne pas être forcé d'agir contre sa conscience et la nécessité du bon fonctionnement de la démocratie parlementaire.

Je voudrais terminer cette lettre en soulignant deux points importants sur le plan humain. Mon objection de conscience n'implique de ma part aucun jugement des personnes qui sont en faveur du projet de loi. D'autre part, mon attitude ne signifie pas que je sois insensible à la situation très difficile et parfois dramatique à laquelle certaines femmes sont confrontées.

Monsieur le Premier Ministre, puis-je vous demander de faire part de cette lettre, à votre meilleure convenance, au Gouvernement et au Parlement. »

Patrick LE GAL

Connaissez-vous le CCEE ?

Note sur les institutions ecclésiales européennes

BEAUCOUP de chrétiens, même avertis, éprouvent quelques difficultés à déchiffrer ce sigle qui désigne cependant la principale des institutions ecclésiales concernant l'Europe : le Conseil des Conférences Episcopales d'Europe. Au-delà des dénominations, cela pourrait bien traduire le peu de consistance de la réalité européenne au niveau ecclésial ou le manque d'intérêt des chrétiens pour ces nouvelles frontières proposées à l'expression de notre vie d'Eglise. Quelques remarques s'imposent pour éclairer cette question.

L'Eglise catholique n'est pas restée indifférente à la construction de l'Europe sur les plans politique et économique ; au niveau des personnes, il est notoire que des artisans majeurs de cette entreprise furent des chrétiens qui agirent en large partie au nom d'idéaux chrétiens ; pensons à Adenauer, de Gasperi ou Schuman. Au niveau institutionnel l'intérêt de l'Eglise s'est traduit par l'envoi d'un représentant diplomatique auprès du Conseil de l'Europe et des Communautés européennes.

Dans la dynamique de Vatican II

Sur le plan de sa mission propre, l'Eglise catholique n'est pas non plus restée sans réagir aux conséquences pastorales de la construction de l'Europe. L'attention portée à cette question s'est là aussi traduite sur le plan institutionnel.

Dès 1965, vers la fin du concile Vatican II, eut lieu une réunion entre les présidents de treize Conférences épiscopales

européennes en vue d'étudier les possibilités de collaboration entre les Conférences épiscopales en Europe. Cette initiative découlait directement d'une indication du décret conciliaire « *Christus Dominus* » sur la charge pastorale des évêques, au n° 38 § 5 : « *Il faut encourager les relations entre les Conférences épiscopales de diverses nations, en vue de promouvoir et d'assurer un plus grand bien* ».

Cette rencontre de 1965 aboutit à la convocation d'un 1er symposium des Conférences épiscopales d'Europe qui se réunit aux Pays-Bas en 1967. En mars 1971, à l'occasion du I^{er} symposium tenu à Rome, eut lieu l'assemblée constitutive du CCEE. Ses statuts seront approuvés par l'autorité pontificale en 1977.

Ce Conseil est composé de représentants élus des différentes conférences épiscopales nationales de l'ensemble de l'Europe (23 pays sont ainsi représentés dont 4 ne possédant pas de Conférence épiscopale). Il se structure lui-même en élisant en son sein un président et deux vice-présidents. Le travail s'accomplit essentiellement à travers des assemblées annuelles préparées par des sessions régionales par groupes linguistiques ; le suivi est assuré par un secrétariat nommé par l'assemblée.

Ce Conseil n'a pas de pouvoir délibératif propre ; il a pour mission : — d'étudier de manière élargie des problèmes pastoraux graves ;

— de permettre la prise de positions communes sur des points concrets en lien avec le Saint-Siège ;
— de donner un témoignage évangélique de foi, d'espérance, de charité, de justice et de paix ;
— d'être attentif aux requêtes de l'Eglise universelle et particulièrement de celle dite du « Tiers Monde » (cf. Discours de Paul VI lors de la création du CCEE, DC n° 1985 du 2 mai 1971, p. 407, col. 2).

Il s'agissait en un mot d'élargir une des tâches des Conférences épiscopales, à savoir : « *confronter des idées permettant une sainte harmonie des forces en vue du bien commun* » (*Christus Dominus*, n° 37).

Au service de la nouvelle évangélisation

Concrètement, le travail du CCEE s'est particulièrement centré sur une réflexion en vue de la nouvelle évangélisation de l'Europe (cf. en particulier le thème du VI^e Symposium, tenu en 1982: « Sécularisation et évangélisation aujourd'hui en Europe ») ; Jean-Paul II y invitait en recevant le CCEE en 1979: « *Il s'agit bien des problèmes de l'Eglise et du christianisme abordés aussi dans une perspective oecuménique car s'il est vrai que toute l'Europe n'est pas catholique, elle est presque toute chrétienne. Votre Conseil doit devenir en quelque sorte la pépinière où s'exprime, se développe et mûrit non seulement la conscience de ce que le christianisme était hier mais la responsabilité de ce qu'il doit être demain* » (DC n° 1755 du 7 janvier 1979).

Un autre organisme ecclésial européen vit le jour en mars 1980 à Bruxelles, la Commission des évêchés de la Communauté européenne (COMECE) ; cette instance — à la différence du CCEE — ne concerne que les évêchés des pays membres de la CEE (soit 13 conférences épiscopales, l'Ecosse ayant une Conférence épiscopale distincte de celle d'Angleterre et du pays de Galles).

Cette commission est composée d'un représentant délégué par chaque Conférence épiscopale ; elle se réunit en général deux fois par an.

La tâche de cette commission consiste à favoriser une coopération plus étroite entre les évêchés des pays membres de la CEE en lien avec le nonce apostolique près les Communautés européennes, pour tout ce qui touche des questions pastorales d'intérêt commun. La Commission, à travers son secrétariat, publie une revue : « COMECE — L'Europe au fil des jours — SIPECA » et s'est vu confier en même temps la mission assumée jusqu'alors par le Service catholique d'information pastorale européenne (SIPECA) fondé en 1977 par le Saint-Siège.

L'Europe dans sa totalité

L'existence de ces instances européennes ecclésiales, leur fonctionnement et leurs caractéristiques suscitent quelques commentaires.

L'Eglise catholique — sur le plan institutionnel — n'a pas eu un rôle de pionnier par rapport à la construction européenne ; elle a réagi en fonction d'initiatives prises par les Etats et, comme en bien d'autres occasions au cours de son histoire, elle a cherché à s'ajuster à des données socio-politiques nouvelles en étant présente sur le théâtre européen. Cela peut expliquer le côté tardif et en même temps le peu de poids des institutions ecclésiales européennes alors même que l'Eglise n'était pas handicapée comme les Etats par la question de la supranationalité.

L'incitation conciliaire à une collaboration entre conférences épiscopales a également joué un rôle moteur dans la mise en oeuvre de ces instances européennes ; cette mise en oeuvre n'est cependant pas un apanage de l'Eglise en Europe ni même la réalisation la plus représentative suscitée par le n° 28 du décret « *Christus Dominus* ». Il n'est que de penser au CELAM — l'équivalent du CCEE pour l'Amérique Latine — et à sa notoriété, même en Europe, pour s'en persuader. Cela ne signifie pas qu'une moindre volonté de collaboration existait entre les évêchés d'Europe qu'entre ceux d'Amérique Latine, mais que des difficultés particulières subsistaient, liées notamment aux contrecoups du cloisonnement politique extrême, de la diversité des langues et du poids des divisions confessionnelles.

Là où l'Eglise catholique a sans doute joué un rôle « prophétique » par rapport au réveil de l'identité européenne et à sa construction, c'est en considérant toujours l'Europe dans sa totalité et en refusant — y compris sur le plan institutionnel — le découpage politique issu de Yalta ; un des symboles de ce partage, Berlin, n'a jamais connu de division sur le plan de l'organisation diocésaine : un seul et même évêque a toujours veillé sur l'ensemble de la ville et du diocèse. Cette affirmation unitaire se retrouve aussi au sein du CCEE qui a réuni les évêchés des pays d'Europe de l'est comme ceux d'Europe de l'ouest. Bien avant les récents bouleversements politiques à l'est de l'Europe, l'Eglise catholique tendait donc à présenter une identité européenne sensiblement distincte de celle issue des efforts de la CEE ou même du Conseil de l'Europe : à la fois plus large et plus recentrée vers le centre et l'est de l'Europe.

Aujourd'hui apparaît ainsi sans doute en meilleure lumière la pertinence de la désignation des saints Cyrille et Méthode comme co-patrons de l'Europe, par le pape Jean-Paul II en 1981, ou encore l'argument de l'encyclique « *Slavorum*

apostoli » consacrée à ces mêmes saints apôtres des peuples slaves en 1985.

Les institutions ecclésiales au niveau européen pourront nous paraître modestes ; si on y regarde de plus près, on verra clairement cependant que l'Eglise a encouragé de sa présence les tentatives de construction de l'Europe ; surtout, elle a protesté de la nécessaire unité de cette Europe ; enfin elle a cherché à veiller sur l'âme chrétienne de l'Europe s'enracine son unité (cf. Jean-Paul II, DC n° 1755, du 7 janvier 1979, p. 17).

Patrick LE GAL

Patrick Le Gal, né en 1953. Etudes à l'Ecole Supérieure de Commerce de Rouen et Maîtrise de droit privé. Entre en 1976 dans la communauté Notre-Dame de la Sagesse. Licence de théologie en 1982. Ordonné prêtre en 1983. Assistant en Droit canonique à l'Université de Fribourg et aumônier de l'Université, puis à la tête du Foyer de charité de Poissy. Publication : *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, Fribourg, 1985.

Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?

Christophe CARRAUD

L'oeuvre indistincte : Charles du Bos

A la mémoire de Madge

*« Il faudrait reprendre plus objectivement, plus minutieusement la partie; avec, non des oeuvres, mais peut-être sa propre vie, la mienne, écrire d'avance mon autobiographie sous une forme constamment allusive... ?
Jeu. Jeux. Ecrire sa vie ? — Non, mieux, écrire d'abord mon oeuvre.
Brest 25 octobre 1916
matin..*

Victor Segalen

« La vie est autre que ce qu'on écrit. »

André Breton

Distance de l'oeuvre

Pensant à la vie de Du Bos, lisant son oeuvre, un certain effort d'accommodation nous est nécessaire : quels qu'aient pu être le nombre et la qualité des critiques littéraires qui ont trouvé chez Du Bos l'essentiel de leurs convictions, il reste au lecteur cette impression tenace d'un monde très distant, étranger au sien, et dont les caractéristiques, si belles soient-elles, lui paraissent révolues. Charles du Bos meurt en 1939, l'année d'un effondrement ; et l'abîme qui s'est creusé alors nous maintient séparés de tous ces « grands européens » qui

fondaient leur vie sur une « patrie » commune de l'esprit. Du Bos, qui pourtant n'aimait pas entretenir avec les événements de son époque des rapports trop étroits, nous semble appartenir véritablement à son temps ; et nous l'associons volontiers aux grands noms d'un humanisme qui s'est cru intemporel et sans frontière, George, Rilke, Zweig ou Rolland, Curtius, et qui précisément appartient à ce que Zweig appelait « le monde d'hier ».

Tout fait l'évidente inactualité de Charles Du Bos : sa situation, son loisir, ses phrases sans fin qui prennent le temps d'une justesse si rare et si recherchée qu'elle paraît plutôt servir aux jeux infiniment subtils d'une étonnante sensibilité...

Si je confonds ainsi la vie de Du Bos et son oeuvre, c'est que cette oeuvre y invite : ce n'est pas seulement la forme du journal qui le veut, dont Du Bos sait d'après Gide qu'elle est « sa forme » ; il y a chez Du Bos le désir d'une totalité nécessaire, d'une unité où l'oeuvre se perd et où la vie s'exprime — précisément hors du temps, définitive, et pourtant soumise à lui. OEuvre qui rend témoignage à la vie qui lui préexiste, et à d'autres oeuvres qui déjà ne cessaient pas d'être le témoignage que la vie se rend à elle-même.

Même si l'activité critique de Du Bos nous apparaît considérable, ce n'est pas d'abord sous cet aspect qu'elle se présente à lui et qu'elle se présente à nous. Ce que Du Bos vise à la fois s'inscrit dans chaque oeuvre singulière et lui échappe. Pourtant chaque oeuvre nous apporte la seule preuve, parfaite *en son ordre*, de cette vie plus vaste, unie, qu'elle ne peut servir. De là un certain nombre de contradictions chez Du Bos, des tentatives de résolutions partielles et souvent incompatibles ; de là aussi les formes diverses que prend chez lui l'acte d'écrire, diverses mais toujours secondes. Ce donné qu'est la vie ne peut se saisir qu'en son expression (« la vie, — le curieux en mon cas, c'est combien j'ai peu le sentiment de vivre lorsque mon *Journal* n'en recueille pas le dépôt »), lisible chez autrui ou précipitée de soi à soi, mais ne peut s'y trouver qu'à la condition que nous n'accordions à aucune forme rien de décisif : le jour suivant apportera d'autres lectures ou d'autres expériences (il y a peu de choses achevées chez Du Bos, peu de livres) ; rien ne sert d'exiger de soi l'effort d'une création, puisqu'au contraire une des tâches de toute expression, et la seule sans doute qui vaille vraiment, est de remonter vers ce qui l'a fait naître, de ne pas se séparer du mouvement par lequel elle se constitue comme expression. Toute l'interrogation de Du Bos, interroga-

tion qui a devant elle la certitude d'une impasse si elle s'en tient à l'ordre qu'elle se soumet, porte alors sur la compatibilité possible de ces deux données : l'oeuvre vraie est là devant nous au prix d'une séparation, de l'oubli de toute genèse qui lui fait connaître l'équilibre et « le repos dans la lumière » ; mais sa vérité et sa nécessité ne nous renseignent que sur le mouvement qu'elle n'aurait jamais dû suspendre pour se constituer comme oeuvre. Une telle attitude suppose chez le lecteur — puisque Du Bos ne saisit le monde que déjà donné et filtré par une conscience qui s'écrit — l'extrême distinction, l'acuité parfaite de la sensibilité : pour apprécier l'oeuvre, il faut développer de remarquables qualités de sentiments, approcher ce tout presque sensuellement ; mais cette sensualité, première réponse à l'évidence de la beauté, est requise à son tour par ce qui en l'oeuvre lui a donné naissance, donc en nous, par le retentissement que ne manque pas de déterminer la délectation même : ce qui existe pleinement fait encore signe — et cela n'est perceptible qu'à la condition d'être incarné. Le motif de l'incarnation nous échappe ; le trouver, c'est le fuir encore, puisque face à une forme parfaite, il ne nous est rien donné d'autre que sa pure présence délectable. Les oeuvres sont des preuves sans raison.

Le nom de l'oeuvre

Il faut donc se retourner, remonter à une cause encore non dite : à la fois capable de langage et extérieure à lui, généreuse, préexistante. Ce qui peut concilier ces deux caractères, Du Bos semble parfois le trouver dans ce qu'il nomme mouvement, flux, ou *tempo*. L'important est que ces mots ne soient pas exactement assignables à des formes ; d'avancer soi-même dans l'activité du *Journal*, de page en page, attentif à la durée intérieure, au mouvement irrattrapable qui suscitait le compte rendu, puis l'analyse la plus approchante possible, plus qu'à la réussite de la formule. A celle-ci, on peut s'arrêter, — un temps : aN a .nt le prochain jour, qui sera digne d'écriture. Du Bos note souvent que c'est à la lecture des premières pages d'un roman que le prend l'envie d'écrire, sans attendre la fin, sans jeter en soi les fondations de toute critique que pourraient être la connaissance des éléments d'un récit, le respect qu'il porte aux règles établies, etc. ; il le fait sensible à un « ton », et averti par lui de se mettre au diapason : sensible donc à quelle présence qu'aucune forme encore n'enserme ? Il en va ainsi, par

exemple, pour *l'Approximation* sur Bérulle : en fait Du Bos n'a pas lu Bérulle, il ne prend de lui qu'une citation extraite par l'attention d'un autre, et cette citation suscite la méditation par sa qualité propre qui transcende l'idée de l'oeuvre : car la méditation est aussi un acte critique, il ne faut pas séparer l'un de l'autre ; c'est la même chose, eu égard au seul et identique foyer central. Quitter l'oeuvre, c'est la retrouver ; on ne la quitte jamais vraiment.

Plus tard, après sa « conversion » de 1927, Du Bos mettra un nom sur cette présence diffuse, dont « la circonférence est partout et le centre nulle part » : « L'esprit souffle où il veut », Du Bos cite abondamment ce texte, et les dernières leçons professées aux Etats-Unis nous parlent du Verbe incarné, et de la nécessaire et indistincte relation que chaque parole entretient avec celle qui l'exécute et l'accueille ; le « spirituel », c'est bien l'élément dont il s'agit : il faudra simplement marquer comment il informe certaines oeuvres. (Euvre désormais : d'inflexion et de docilité. De révolte parfois, mais contre une puissance qui lui donne d'être.

Qu'est-ce alors qu'un texte ? Rien encore : **ou** quelque chose qui serait à la fois créateur et dépositaire ; qui ne peut rien créer, rien exprimer, s'il n'a d'abord témoigné de ce qui le portait vers nous. Les lecteurs du Du Bos s'irritent souvent de la longueur excessive des citations qu'il intègre à ses études *d'Approximations* — mais qui peut fixer une mesure, qui prouvera jamais qu'il suffit d'un mot ou d'une phrase, sinon cette conscience qui ne s'en distingue pas, et prétend refaire le même parcours, remonter à ce qui suscitera, en un cours parallèle, le propos d'aujourd'hui, toujours daté, toujours consentant et accordé au temps sans lequel il ne peut exister en vérité ? Ainsi, nulle propriété chez Du Bos ; tout s'en remet à ce qui déjà existait, d'où vient qu'il ne peut y avoir de concepts critiques — le bonheur d'une formule n'y suffisant pas, la justesse même ne se figeant jamais en un instrument d'interprétation. Parlant du visage de la lande au début de *l'Approximation* sur Hardy, Du Bos y voit le visage même de l'auteur : quelle justesse y a-t-il en cela, dont on sent pourtant qu'elle doit être autre, et plus décisive, que la brève fulguration de l'intuition ? Quel sens peut-il y avoir à charger d'intentions et d'une fécondité indéfinie un seul mot, indifférent comme tel à nous-mêmes qui vivons de lui, ou qui ne ferons peut-être qu'en rêver, quel sens y a-t-il à écrire : « *C'est exactement au même titre que figurent ici Baudelaire, Shelley, le Goethe de la*

*première éclosion du génie, Pascal, Vauvenargues, Michel-Ange poète, Henry James et Nietzsche [...]» ? Du Bos n'ôte pas à chacun, de l'extérieur, ce qu'il a de propre, mais il convoque tous ces noms précisément parce que leur inaliénable identité ne s'énonce vraiment et ne coïncide pleinement avec soi qu'en rejoignant la propriété essentielle que ces noms concentrent à présent pour nous : l'inflexion d'existence et de sens qui indéfiniment nuance ce *lieu commun* que nous habitons. Les noms chez Du Bos désignent moins des « auteurs » que ces êtres spirituels dont il faut décliner les qualités, mais toujours, si sensibles soient-elles, en les élevant au niveau où elles seront définitivement « métaphysiques », et qui est le sens même de chaque oeuvre. D'où l'on peut comprendre que Du Bos soit toujours contraint d'extraire l'homme de l'oeuvre, non pas comme un biographe le ferait, mais parce que l'origine de l'oeuvre intéresse ce qu'il y a de plus humain, ne se comprend que par « la vie » ; parce que, si l'oeuvre existe, ce ne peut être que par le don de sa beauté, qui appelle indéfiniment d'autres existences.*

La plénitude et le désœuvrement

Chez Du Bos il n'y a pas de dimension esthétique, et en ce premier sens que la réflexion ne se heurte jamais à des impasses, elle n'est jamais prisonnière des limites d'une oeuvre, puisque chaque forme n'est telle qu'en se faisant le lieu d'un passage et d'un échange. Si par moments la voie paraît impraticable, c'est qu'un obstacle a surgi, qui n'appartient pas en propre à l'oeuvre, mais à la vie dont elle témoigne, jamais finalement saisie ; l'oeuvre est infaillible, le manque est antérieur.

D'OUÛ suit que cette dimension esthétique disparaît au moment même où Du Bos se livre avec le plus de précision à l'analyse d'une oeuvre, parce que cette dimension — et c'est là que d'abord elle se voit réduite, assujettie — s'accompagne toujours, jusqu'à s'y confondre peu à peu, mais sans s'y perdre, d'une dimension spirituelle ou éthique dont elle reçoit à la fois sa sauvegarde et la faculté de ne pas s'en tenir aux formes seules, veuves, qui feraient son interrogation illégitime et partielle, référant la plénitude d'une forme à l'autonomie suffocante de ses dimensions. L'humble effacement de l'esthétique, ou plutôt sa soumission aux autres dimensions de

l'incarnation, vient de son incomplétude où pourtant ne se fait sentir aucun manque de nature, aucun défaut, — son incomplétude sauvée.

La nécessité d'une telle unité, c'est précisément l'idée de l'existence qui l'exige, la dérisoire et grandiose incarnation où nous sommes pris, — l'unité du vivre, enfin consentie, selon toutes les modalités qu'en offre, plus que notre vie actuelle, la conscience que nous en avons. Lorsque Du Bos se sépare de Gide, il le fait parce qu'il voit que s'est opérée chez Gide, quelles qu'en soient les raisons qu'il ne juge pas, une dissociation au terme de laquelle vie et oeuvre s'ignorent, et entendons par vie, non pas celle qui en l'oeuvre accède à sa forme, mais celle dont la forme ne doit pas être l'oubli, et qui ultimement rend raison des données biographiques, de l'épreuve événementielle, « extérieure », de toute existence. Du Bos se sépare de Gide, parce qu'il faut maintenir coûte que coûte le rêve d'une unité, parce qu'il faut refuser qu'une oeuvre ne soit qu'une utopie, c'est-à-dire une forme, et tenir pour toujours possible qu'à la vie incessante le temps d'une oeuvre se conforme jusqu'à s'y confondre. Si Du Bos — c'est la critique qui lui a été le plus souvent adressée — s'en est toujours tenu aux oeuvres comme à ce qui rend vraiment compte de la vie, et dont la qualité la plus éminente leur vient précisément de cette faculté dont elles ne sont pas elles-mêmes le critère, si, de cette vie, Du Bos n'a eu d'expérience que par le truchement des oeuvres, situation qui après tout est bien d'une époque et traduit un souci qui a besoin de certaines conditions matérielles pour s'accomplir, c'est peut-être parce que la vie elle-même aurait infligé le plus grand démenti à Du Bos, parce qu'entre elle, dans son acception sans conscience et sans forme, et les oeuvres qui s'en échappent, il n'y a finalement nul passage, — on ne peut distinguer aucune figure décisive par quoi l'unité serait sauvée, le bilan esthétique, toujours positif. Et l'on peut affirmer ceci : l'ensemble de ce qu'a écrit Du Bos, et particulièrement le *Journal* qui est sa « forme », tente désespérément d'affirmer que l'unité n'est pas un leurre, — désespérément, parce que cette tentative se fait dans l'abandon de toute oeuvre, dans la représentation asymptotique de la vie que permet le *Journal*, et pourtant infiniment distante de la vie même que Du Bos ne peut goûter que dans des oeuvres ; au point qu'il faut opposer deux vies, ce qui trahit assez la puissance du rêve, comme celle qu'éprouvait Léonide dans *La scène capitale* de Pierre Jean Jouve

« Aucune allusion réelle à la vie réelle et qui nous entoure : seulement à la Vie — qui s'éloigne de la vie, qui n'existe pas ».

A l'affirmation sans preuve d'une unité, au pressentiment de l'indistinct, ne pourra correspondre qu'une écriture en mouvement, un flux, où toutes les données de l'existence seront entraînées, sans jamais courir le risque de se figer, de se séparer de la conscience de la vie. Aux formes erratiques, aux grands silences des oeuvres, il faudra opposer le commerce incessant d'une parole toujours seconde.

L'incarnation abstraite

Rien n'autorise le regard, une fois parcourues les surfaces délectables qui s'offrent aux sens, à s'arrêter à la singularité formelle d'une oeuvre, qui est pourtant le seul mode par lequel elle se manifeste à nous ; il faut toujours supposer un troisième terme dont cette forme est l'agent à la fois indifférent et splendide, et le seul vraiment qui importe, puisque la dimension esthétique est sauve, positive tout entière, et donc sans ombre. Du Bos parle du roman comme de la poésie, et personne n'excelle comme lui à rendre visible la singularité d'une oeuvre en la dépossédant de ce par quoi elle se manifestait d'abord à nous, — une singularité qui s'acquiert en se faisant la plus proche possible, donc aussi la plus *indistinctible*, de cette « vie » qu'invoque si souvent Du Bos. Dans l'activité critique qu'il déploie, les analyses aux multiples détours auxquelles Du Bos se livre traduisent tout autre chose qu'une virtuosité de lecteur : ces vastes méandres où l'objet qu'on se proposait de considérer semble s'éparpiller, se diversifier infiniment, lui permettent de se recomposer exactement semblable à lui-même, à sa vérité d'essence, — répondant enfin à sa vocation d'oeuvre, lue, regardée, à la fois vivante et fixe — vivant d'une vie inaltérable qui intègre l'histoire à la forme qu'elle compromet, — habitée. Aux oeuvres, il est demandé d'être justes, conformes à un ordre qui les excède, moyens perpétuels d'un transit qui leur donne droit de se constituer comme formes, et donc capables de cette métamorphose au terme de laquelle ce ne sont plus des mots régis par la langue qu'on lit, mais la forme nécessaire que prend la vérité pour être enfin saisissable, — et cette vérité en retour, une fois appréhendée et interrogée grâce à la figure qu'elle a su revêtir, ou plutôt indéfiniment méditée, donne aux mots de se recomposer en un livre, en une oeuvre légitime. Son apparte-

nance au « ciel des fixes » vient paradoxalement de la relation qu'elle entretient avec nous, — il n'y a pas d'oeuvre absolue, et pourtant ce caractère absolu est nécessaire à chaque oeuvre, puisqu'il est le signe, donné comme par surcroît, d'un lien vivant avec le monde lui-même. Ce qui fait la réussite esthétique d'une oeuvre lui vient de sa capacité, c'est-à-dire de sa faculté à se remplir de la réalité, et c'est cette soumission au réel qui lui donne d'exister absolument, — paradoxe qui n'en est un que parce que Du Bos refuse de penser l'autarcie scandaleuse de l'esthétique. Dante, Shakespeare : ces noms désignent bien plus la « totalité » accomplie de « l'expérience » qu'une oeuvre singulière, bien plus ce qui excède la forme circonstancielle qu'a prise cette expérience que les mots où nous la lisons, par la vertu de cette transformation qui permet à l'aléatoire pleinement vécu d'accéder à la sphère d'intemporalité où il trouve la récompense de son intensité. Les oeuvres sont la garantie d'une pleine acceptation de l'univers sensible ; elles nous dispensent du contact brut avec lui, parce qu'elles en résument la substance, et la rendent, précisément, acceptable.

Vie et oeuvre s'équivalent donc, en une égalité absolue, déliée de tout, et offerte au loisir. Ainsi s'explique que Du Bos, parlant de la peinture, ne quitte jamais le plan de l'existence, pour se pencher sur la composition, la technique (et cela désigne bien plus qu'un désintéret pour les moyens eux-mêmes, comme celui qu'il se reproche de connaître face aux matériaux prosodique et métrique qui font pourtant le vers) ; au moment où l'on pense que quelque chose pourrait faire défaut dans les oeuvres, qu'elles ne fourniraient pas toujours cette réserve de vie dans laquelle puiser indéfiniment, mais qu'au contraire elles pourraient nous avertir d'un manque, d'un silence ou d'un désir qu'aucune forme n'apaise, — car un critique de la *justesse* ne peut pas admettre que son objet soit traversé de doutes définitifs, de questions sans réponse et sans gain — les mots fétiches d'âme, de tempo, de mouvement, prennent le relais, assurent d'une essentielle continuité par quoi l'unité demeure intacte. Le sentiment de la vie, de l'unité de la vie aboutit en fait à la dissociation des facultés par quoi nous le percevons : la peinture est peinture, sans doute, et les mots sont des mots, mais à la condition que la splendeur de leur incarnation nous permette d'oublier leur identité, pour n'être plus sensibles qu'à la charge spirituelle qu'ils ont pour vocation de transmettre. La peinture n'est donc pas de la peinture : si les moyens sont splendidement eux-mêmes, c'est que la fin est indiscernable,

c'est que pour Du Bos la question de la fin ne se pose pas dans la sphère esthétique, et que de cette fin nul désir ne demeure en l'oeuvre ; il n'y a pas de téléologie des formes, et c'est ce qui permet de vivre avec elles. C'est aboutir ainsi au paradoxe selon lequel la parfaite clôture de la forme ne cesse d'appeler l'existence, selon le modèle parfait — mais s'agit-il encore d'une perfection esthétique ? — de l'Incarnation.

Le monde, c'est l'oeuvre

Assurées de leur essentielle participation à l'unité définitive, les formes peuvent jouer devant nous et déployer leurs charmes. Mais ici une différence s'établit entre elles, qui indique au prix de quel leurre, fût-il consenti, elles se rencontrent toutes chez Du Bos comme supports du « spirituel » ; car l'inattention volontaire qui détourne Du Bos de leur évidence concrète, de ce concret qui peut-être ne témoigne de rien, mais veut désespérément *dire* autre chose, doit pourtant composer avec certains critères que Du Bos laisse pour ainsi dire en friche : il semble qu'à certaines formes il soit donné d'approcher davantage la vie qu'elles représentent, et grâce précisément à leur définition esthétique — au point que l'on peut se demander finalement si la « vie », pour Du Bos, n'est pas un roman, ou plus exactement un journal. Ainsi du roman : sa durée nous assure d'une sorte de fraternité avec celle que nous vivons, et cet accord se fait entendre avec une netteté toute particulière dans le roman dont le but est tout humain, qui a fonction, plus que d'autres formes, de décrire la vie, d'être la vie ; grâce à ce roman, « où qu'on [l']ouvre, on est tout ensemble, et malgré la contradiction des termes, aéré et suffoqué par la présence dans la pièce de la vie même qu'on est en train de vivre ». A la faveur d'une rencontre avec une forme précise, rencontre que Du Bos ne veut pas analyser, qu'il ne veut pas non plus diffracter en une histoire, quelque chose d'essentiel se libère ; il suffit de le sentir, en lieu et place de la vie elle-même, et de ne pas en fournir d'autre preuve qu'un parallélisme de notations, — se mettre à écrire, produire de soi à partir de ce qui fut dit, manifestant assez la subtile fécondité de formes dépossédées ainsi de toute caractéristique.

De même, le goût de la peinture s'abstient-il de toute interrogation sur sa fin, ses failles, le désir qui peut la traverser. La peinture vaut comme le recueil des qualités les plus

précieuses ; elle sert seulement à figurer l'intuition d'un rapport, à incarner tout l'épars du spirituel, en des formes qui restent à décrire — mais où ne se livre aucun combat, aucune lutte avec l'ange — et qui ont le privilège d'être cernées, entières, finies. En elle, le spirituel connaît une parfaite plénitude sensible ; il faut recevoir cette plénitude, la comprendre, la goûter — mais que la peinture soit travaillée d'une fin qui lui échappe, qu'elle désire une ressemblance qui, n'étant pas en son pouvoir, la fait vivre, que sa figure essentielle, qui seule détermine tout le visible de la peinture, sinon à quoi bon, soit téléologique et jamais actuelle, bref qu'elle soit soumise à l'alternance esthétique qui rend tour à tour nécessaires l'attraction et la déception des signes, il n'en est jamais question chez Du Bos. Ainsi se comprend qu'au sommet de la hiérarchie des peintres Du Bos place Vermeer et Chardin : car Vermeer et Chardin sont précisément les peintres chez qui le sujet, ou plutôt l'indéterminé antérieur à la définition picturale que trouvent les choses représentées, ne se sépare jamais de l'acte de peindre, et ainsi aucune des « parties de la peinture », comme Diderot l'eût dit, après De Piles ou Félibien, n'y peut revendiquer, au détriment d'une autre, et s'isolant ainsi en un moyen insensé, une quelconque éminence (chez Giorgione aussi Du Bos retrouve ce caractère par l'intermédiaire de tout le mystérieux du sujet, si sensuellement incarné dans les figures et les choses qu'en nul endroit, par une sorte de monstrueuse déhiscence, le sens ne peut s'isoler, que l'allégorie elle-même, si étrange qu'elle parle, fait corps avec la matière surabondante du tableau, et qu'ainsi le même et l'autre, nous les avons devant nous, enfin unis, enfin *contemplés*).

La peinture est pour Du Bos simplement concrète, tissu uni en ce concret même, elle possède essentiellement une qualité. C'est cette évidence pure, primitive, des moyens d'un art (dont les composantes se rejoignent si parfaitement en ce qui leur est donné *d'exprimer*) que Du Bos sait mieux que tout autre mettre en lumière ; les images qui viennent à Du Bos pour la décrire appartiennent toutes à la même sphère sensible, et leur justesse vient précisément de cette appartenance commune au sensible : les natures mortes de Manet, à la différence de ce qui se passe chez Malraux ou Bataille, par exemple, pour qui elles deviennent le lieu d'affrontements essentiels et sans réponse, le pivot d'un même spirituel inexplicablement absent, ou inaccessible, ce ne sont que des tableaux délectables, qui rappellent à qui les regarde le duveteux de la pêche, ou le plaisir tout sensuel

qu'il y a à croquer une cerise... ; mais ce qui permet cette délectation, ces promenades tautologiques dans l'ordre du sensible, c'est qu'aucun doute ne vient ruiner la sensation, qu'elle n'est si pleine que parce qu'elle est assurée d'incarner dans son ordre le spirituel qui la maintient ; la peinture n'est pas l'instrument d'une découverte ni d'une interrogation, mais se contente de nous fournir l'évidence d'un hommage à la réalité qui ne fait pas défaut. Les moyens sont toujours *conformes*, le monde est bien hiérarchisé : la peinture n'est pas une catégorie de l'absence, elle est le luxe de la présence. Dans la peinture, on ne se perd jamais, — on est assuré de l'assomption vers le spirituel que sa qualité même nous permet d'accomplir. Et cet « admirable échange », rien ne saurait le mettre en cause, ce qui a pour conséquence que le domaine esthétique, — que l'on trouve si urgent, si pathétique chez Bataille ou Malraux, — n'a à proprement parler jamais besoin d'être vu, il ne cesse de se donner, comme le monde lui-même, comme la vie... Il y a une naturalité de l'esthétique, qui explique peut-être cette unité pressentie par Du Bos. Ce domaine ne porte en lui-même aucune interrogation, il ne s'évanouit pas en ce songe que parfois il pourrait paraître, ni ne tâche de convaincre la réalité où vivre de se conformer à l'image qu'une seule fois elle a su donner d'elle-même, si définitivement, mais dans l'absence... Il n'est que le monde plus intensément *rendu*, il ne cesse de faire retour à la réalité, comme la traduction de ce qui le précédait, et non comme la figure ou les arrhes d'un avenir obscur.

Nul besoin donc de scruter tel détail, d'exiger des oeuvres une mesure qui nous permette enfin de saisir ce dont elles nous entretenaient si bien, sans doute, mais c'était parce qu'il fallait payer le prix de *l'image* — de même qu'il n'y aurait aucun sens à leur reprocher de n'être que des oeuvres, de n'être pas entraînées dans la mouvance de la vie, ou de n'avoir pas disparu dans l'embrasement qu'elle figurent. Qu'importe de s'arrêter à une phrase, ou de citer de longues pages, puisque tout cela est habité, ou traversé par la même puissance. Et cette puissance n'est pas le style, l'empreinte propre de tel écrivain ou de tel peintre, mais ce que cette empreinte a de plus juste et de plus nécessaire, — empreinte qui ne se confond avec aucune forme, bien qu'elle en soit la condition inévitable. Ainsi n'avons-nous aucun besoin de nous arrêter, pour l'interroger et sommer sa seule présence de nous fournir une réponse, à tel mot, à telle manifestation précise que nous offre *l'ordre* de l'art, à aucun des phénomènes qui en constituent l'évidence

matérielle, parce que nous ne cessons pas d'être au coeur de ce qu'ils désignent. Quel besoin du même coup d'un instrument critique ? Puisque le détail et l'ensemble appartiennent au même corps et font signe vers la même vie, il suffit d'être sensible à leur qualité.

Les oeuvres, les voici donc valeurs positives, certifiées, et pour des raisons autrement essentielles que celle qui leur vient d'être lues, et qui, faisant leur situation seconde, leur donne d'être ces objets qui ne se dérobent pas. Et par un autre paradoxe, la positivité des oeuvres rend inutile la constitution d'un savoir critique. L'indicible n'est pas chez Du Bos une puissance à l'oeuvre, ce n'est pas cette langue qui demandait à toutes les autres de se justifier, et qui ainsi, il suffit de se rappeler ce qu'écrivait Lord Chandos, finissait par se ruiner elle-même, — ni un absolu que chaque oeuvre manquerait à être, mais cela ne désigne que l'intervalle, si minime soit-il, qui sépare l'oeuvre écrite de ce que chaque lecteur peut en dire et de ce qu'il pressent, — intervalle qui alors nous renvoie à la vie, à l'expérience intime qui est la seule instance où l'on puisse légitimement et discerner et accuser l'écart ; le défaut n'est décidément pas à l'oeuvre.

L'oeuvre éclairante : l'illusion de la vie

Cette profession critique suppose, en un déploiement de toutes les contradictions propres à Du Bos, le mode d'écriture du *Journal* ; elle suppose, pour que demeure intacte l'unité substantielle que les oeuvres figurent sans faille, que la forme même de l'acte littéraire devienne à son tour décisive, d'une décision que l'on refusait pourtant aux oeuvres interrogées, toutes également capables d'incarner le « spirituel ».

On ne trouve pas chez Du Bos de mots épars, posés comme des substances, — et qui voudraient s'agripper à l'unicité, à la présence oppressante d'une expérience intérieure, sentie comme définitive, et figure extrême du temps. Nul hiatus en ce qu'il écrit — au contraire, une thésaurisation presque avide de tout ce qui lui vient, de tout le *composable* soumis au seul ordre du temps, à l'injonction répétée du présent, où vient s'échouer sans dommage l'intemporalité des oeuvres *vécues* ; la pensée chez Du Bos n'existe qu'en mouvement, et le centre même qu'elle veut atteindre est un flux, non un point incandescent, dont le désir jamais assouvi frapperait du même coup de nullité

l'oeuvre obtenue, et par lui elle n'existerait elle-même qu'à atteindre, mirage lointain d'une unité jamais donnée ; c'est une pensée toujours *précédée* et emportée dans le mouvement de la connaissance qu'elle fait de soi ; et de même qu'il n'y a pas à proprement parler d'origine, il n'y a pas de fin, et déjà en son sens le plus instrumental : un résultat critique, auquel arrimer l'inutile positivité d'un savoir ; les alluvions déposées par cette pensée sont toujours reprises par une autre qui les emporte plus loin, l'oeuvre même, celle que Du Bos interroge, étant bien plus ce déplacement, ce dépassement de soi, qu'une forme achevée, à jamais discernable ou figée. L'unité du langage garantira la continuité de perception de la puissance d'unification qu'est le « spirituel », une unité ininterrompue, jamais close, mouvement plus que forme, et dont l'épreuve est à fournir dans le temps lui-même, — le *Journal*. Et c'est en ce sens que le *Journal* équivaut très exactement à l'acte critique — car la conscience de soi ne se saisit qu'à travers les oeuvres d'autrui. Par elles, la vie prend conscience d'elle-même ; s'écrivant et se lisant dans ce qui fut déjà écrit — par tel auteur ou par Du Bos lui-même — et qui vaut par la justesse toujours disponible, justesse également distante des cris de la douleur ou de ceux de la joie, donc de toutes les figures extrêmes que l'existence revêt et qu'on ne peut écrire, ouverte au temps et docile à l'inflexion des jours. Si une oeuvre a une quelconque valeur, elle lui vient précisément de ce qu'elle entretient avec nous, et donc avec la durée parallèle que ne fige pas le journal, qu'il n'élève à aucune assomption formelle, les rapports les plus étroits dont il faut faire l'épreuve. La fixité de l'oeuvre fait sa valeur d'échange ; toujours monnayée, capable de vies multiples, d'où l'on peut comprendre qu'une oeuvre soit véritablement incarnation, sur le modèle même de celle du Christ. Seule demeure cette essentielle générosité de l'oeuvre, son don d'incarnation, et de ce commerce il ne faut s'exclure à aucun moment. C'est pourquoi Du Bos écrit des textes sans heurts. Il veut se déprendre en parlant de la violence ressentie, et scrute pour cela ce qui se révélera raisons ou motifs, et constituera cette trame profonde qui à aucun moment ne risque de se déchirer. Du Bos a horreur des ponctuations trop fortes : cela lui vient de l'exigence d'un *continuum*, même dans la violence la plus aiguë, ou l'absence semblait-il la plus définitive ; car il n'y a pas d'apparence qui ne doive être lissée et, avant même d'être sauvée, sauvegardée, ainsi que le suppose la logique d'un journal. Est-ce le résurgence d'un classicisme que l'on sent s'étendre à 1

définition de soi, une sorte d'instinct de la litote que des années de vie dans les oeuvres ont affiné ? Pourtant, si la violence est refusée, ce n'est pas que *l'horridum* est toujours moins hérissé qu'il n'y paraît, et qu'il ne saurait y avoir de mots collés aux peurs extrêmes (que signifie le mot *mort* ?). Le fracas dans la langue n'est peut-être en effet que la menace inquiétante de briser les mots, — menace qui vient à l'idée comme une espérance redoutable, comme l'épure d'un rêve toujours remis.

Du Bos n'a aucun désir d'en découdre avec ces puissances négatives. Bien sûr, on peut lire le *Journal* pour y puiser telle formule, ou reprendre telle analyse pénétrante. Mais à Du Bos on veut demander bien davantage qu'à tout autre « critique », on ne peut se satisfaire de seulement lire son oeuvre, et l'on se trouve sommé d'en retenir, avant même chaque analyse, la direction, l'intensité, — une parole exempte d'ombre, libérée de la circularité du livre. Mais prôner l'échange incessant, c'est refuser du même coup, sans en donner d'autre raison que ce mouvement même, la négativité toujours possible, l'emmurement dans les formes, les oeuvres hantées d'absence ; c'est prétendre tenir ensemble la tentative de ne pas se séparer de soi, d'obtenir de l'acharnement des jours l'unité de soi à soi, de soi au monde, et la certitude que cette unité ne s'accomplit que dans le paradoxe invivable d'une fixité des formes, selon les impasses nécessaires de toute existence esthétique. Celui-là même qui établit les oeuvres dans « le ciel des fixes » où elles demeurent n'en finit pas d'en poursuivre l'écho en lui, de se désaffermir comme à proportion de cette fixité même, en une perpétuelle tribulation — en sorte que ces incarnations parfaites que sont les oeuvres, il faut à nouveau les incarner en soi, — car il n'y a pas de traduction existentielle de la forme contemplée, elle qui reçoit son incarnation de s'accepter monstrueusement sans sujet, sans passion, on n'en peut faire qu'une approche toujours recommencée, indéfiniment reprise, comme s'il fallait faire vivre ce qui nous fait vivre, comme s'il fallait que l'oeuvre, reçue ou écrite, ne se distingue pas de sa genèse, et ne se sépare pas, *n'existe pas...*

Du Bos dictera de plus en plus ce que nous lisons aujourd'hui ; il faut être au plus près du mouvement incessant de la conscience, pallier ses absences par le souffle que le corps maintient du seul fait de vivre, et ne pas mettre en forme, figer le moins possible, — ce qui est aussi un leurre, et n'affronte pas l'exigence absolue de l'oeuvre, le silence qui n'espère rien, qui n'espère aucune oeuvre. et c'est pour cela que parfois tout

advient, — ce qui est un retrait finalement inacceptable devant le grand tourment de l'oeuvre, cette oeuvre qui n'est jamais une somme de pensées, qui n'est jamais faite de la rhapsodie des heures, mais accepte de tomber, de s'oublier dans le temps. Ecrire un journal — qui déborde le *Journal* lui-même — c'est s'exposer à avoir toujours raison, mais une raison sûre de ne jamais se perdre... La continuité de l'infime, l'existence notée, goûtée, la fadeur du quotidien enfin savoureuse, tout cela donne au souci profond de se survivre, de revêtir la forme la moins exigeante, malgré tout l'effort du travail et toute la persévérance de la pensée, effort qui n'est pas celui d'un enfantement ni d'une supplication, mais d'une simple reconnaissance de soi.

Dictier, s'en remettre à l'oral où la personne garantit ce qu'elle dit, n'est-ce pas en venir à mimer l'ancienne exigence socratique d'une parole vivante, pleine d'impasses et d'aporées, mais qui au moins sait que les oeuvres ne sont rien, si elles n'appellent pas sans cesse à une conversion de l'existence elle-même, quelles que soient les formes résiduelles dont peu à peu elle se déprend ?

Illusion supplémentaire, ou désir de l'indistinct où la vie s'éprouve, oeuvre elle-même ?

Christophe CARRAUD

Christophe Carraud, né en 1960. Marié, deux enfants. Ecole normale supérieure, agrégé de lettres classiques. Professeur de lettres supérieures à Meaux.

Textes

Nous renvoyons à deux séries de textes principalement, le *Journal et Approximations* (Fayard, 1965), abrégés J. et A. Les éditions et les paginations étant variées pour le *Journal*, nous en situons les extraits d'après la date de laquelle Du Bos les fait précéder.

« Que faut-il entendre par ce sens de la vie en général ? Rien n'est plus difficile à expliciter en des mots, mais rien n'est plus immédiatement, plus inévitablement perçu, senti à la lecture » (A, 856) ; pour les mots *d'incarnation* (voir J 28 déc. 1912, etc.), de *vie (passim)*, de *spirituel*, qui appartiennent à Du Bos, nous avons voulu laisser cette difficulté entière, n'en montrant que les conséquences pour l'interprétation.

Le « spirituel » : « Il va de soi que dans toute cette étude je m'interdis sévèrement de choisir un seul exemple en fonction du *contenu* de l'œuvre : je vise à appréhender le *spirituel* (et non moins le *sublime*) dans leur essence originelle et leur caractère de force motrice, lesquels vis-à-vis du contenu [...] préservent une autonomie de même type que, dans l'ordre pictural, le *tableau vis-à-vis du sujet* » (*Du spirituel dans l'ordre littéraire*, Corti, 1975², n. p.20).

L'éthique esthétique : « Nous touchons [...] au problème peut-être le plus difficile à résoudre de ce qu'il faudrait appeler *l'éthique esthétique* de l'écrivain : la mesure dans laquelle l'écrivain se doit d'abonder dans son sens propre, celle dans laquelle il ne se doit pas moins de ne pas passer le point où d'y abonder n'aboutit plus qu'à un mécanisme mimétisme de lui-même —, je ne sais peut-être pas de mesure plus difficile à déterminer [...]. Chacun de nous est pourvu d'une antenne en vertu de laquelle dans tout ce qui sort de sa main il distingue instantanément ce qui est sien de ce qui ne l'est pas [...]. Il n'est d'expression que subjective, c'est envers un certain *subjectif* combien plus aisé à sentir qu'à définir que l'écrivain a tous ses devoirs ; mais ce *subjectif* il faut qu'il soit saisi, rendu avec un tel absolu dans la justesse qu'il acquière de ce fait une valeur supra-individuelle, et qu'il rejoigne l'objectivité par la seule perfection et plénitude tout ensemble avec lesquelles l'état fut saisi et rendu. Le fait personnel — rien que personnel — mais appréhendé, vécu et enfin traduit de telle sorte qu'aux yeux même du *moi* une valeur générale que ce *moi* ne lui soupçonnait pas aussitôt s'en dégage [...], plus j'y réfléchis, plus j'y vois cet acte de l'expression dans lequel, sous toutes les formes qu'on voudra, me paraît résider avant tout l'oeuvre littéraire » (J 26 déc. 1924).

La lecture : « Personne n'a lu moins de livres que moi d'un bout à l'autre, et personne n'a plus voluptueusement cédé à la tentation d'en commencer vingt à la fois. [...] Le grand danger pour moi, c'est que tous les livres font travailler mon esprit, et les mauvais non moins que les bons. Pendant les cent premières pages, c'est un perpétuel foisonnement, et aussitôt surgit le dilemme : ou bien je prends des notes, et alors c'est un travail indéfini qui retarde d'autant la lecture, — ou bien je n'en prends pas, et alors le poids des notes qui n'ont pas été prises pèse sur ma lecture [...] » (J 30 avril 1917).

« Désireux avant tout, pour me préparer à la communion du soir, de rétablir le contact avec mon être religieux, j'eus d'abord recours à Bossuet [...] » (J 26 déc. 1927).

La vie réfléchie : « Il n'y a pas pour moi à proprement parler de vie sans réflexion sur la vie, et c'est pourquoi toutes les fois où j'ai tenté de

m'abandonner à vivre sans plus, cela a été le désastre. La méditation sur ma vie apparaît en mon cas une nécessité d'ordre presque biologique ; et lorsque je n'en tiens pas compte, surgit un pénible malaise de même nature que celui d'un organe auquel serait refusée sa fonction. Et méditer même ne suffit pas si je n'exprime, si je ne dégorge dans le *Journal* » (J 27 mars 1926).

La forme du *Journal* : « [...] comme je lui confiais mon désir croissant de retrait [...], [Gide] m'a dit aussitôt : `Eh bien, cher, mais il me paraît que ce sont là d'excellentes nouvelles et dont nous avons tout lieu de nous réjouir. Avez-vous déjà commencé cette autobiographie? [...] Faites bien attention surtout de laisser votre journal tel qu'il est, de ne pas le transformer. Ce qui correspond chez lui à l'idée bien ancrée (et je ne dis nullement ceci pour lui donner en quoi que ce soit tort) que jamais je ne ferai mieux que le *Journal* et que celui-ci est ma forme propre » (J 22 oct. 1923).

La durée du *Journal* : « Hier après-midi, si la matinée avait été fort bonne, si le tête-à-tête avec Z. en déjeunant au restaurant Marius, rue de Bourgogne, l'avait été également, cependant le fait d'avoir mangé de façon normale m'alourdisait plutôt, j'étais content que des rangements, des soins ménagers, le thé et la paisible conversation avec L. m'occupassent [...] » (J 29 juil. 1927).

L'unité : « [...] mettre mes actes, mes paroles et, dans la mesure du possible, jusqu'à mes pensées en accord avec les réalités pour lesquelles je vis ; et il est inutile de m'objecter [...] que je ne suis pas au clair quant à ces réalités elles-mêmes ; car si je suis incapable d'en offrir à autrui une présentation tout à fait convaincante, et davantage encore de les rassembler toutes en un corps de doctrine cohérent, je sais parfaitement quand actes, propos ou pensées les contredisent ou les nient. [...] Oui, c'est bien cela ; et peut-être est-ce une consolation de se dire qu'en mon cas c'est surtout lorsque je ne vais pas bien que je me murmure sans cesse comme une sorte de talisman auquel je crois alors même qu'il reste inefficace : `réduction à l'unité', — une consolation en ce sens que, dans les moments mêmes où la pratique est défailante, la faculté *d'inspection* — comme dirait mon Joubert — est inatteinte » (J 27 mars 1926).

« Il est tels chefs-d'oeuvre — je pense ici par-dessus tout aux tableaux de Vermeer — où il semble que chaque fragment de la toile — tout à fait indépendamment des objets représentés, et sans jamais nul dommage à la différenciation de leur matière et de leur grain — recèle un identique mais tout mystérieux message » (J 26 déc. 1924).

« Peut-être à cet égard n'y a-t-il pas de parole plus sage et plus profonde que celle de Bossuet quand il dit : `Il faut tenir solidement les deux bouts de la chaîne même si nous n'arrivons pas à voir le milieu par où l'enchaînement se fait » (J 29 juil. 1927).

« C'est pourquoi, si l'on visait [...] à instituer une catégorie de la peinture *pure*, c'est par-dessus tout du côté de chez Vermeer et Chardin qu'il conviendrait de regarder, et non point uniquement pour des motifs de métier, mais parce que, de par le choix des sujets, dans l'appréciation de l'alchimie de l'art, nul élément étranger ne risque ici de fausser ou du moins de compliquer les données. Par leur indémentable égalité, par le doux, uni et tranquille éclat de leur perfection, les toiles de Vermeer et de Chardin tout ensemble mettent en son vrai jour la remarque de Pascal [Laf. 40], et, sereinement victorieuses, lui opposent la seule réponse tout à fait valable » (A, 899).

La peinture et le sensoriel : « Manet, c'est la nature même, au sens dont s'emploie l'expression du *ton pur* : une gaité lavée, la gaité d'une propreté qui devient comme le plus capiteux des lustres. De tout cela *Jeanne* est peut-être dans l'art de Manet la plus surprenante incarnation. Z. me dit alors : `N'est-ce point que - contrairement à vos habitudes - vous accordez trop ici à l'évidence ? - `Peut-être, mais si ici à l'évidence j'accorde tellement, c'est qu'elle est toujours accompagnée d'éclat» (J 8 juil. 1925).

«Je disais à Z. naguère [...] que la prose de Ruskin a ce caractère unique de l'attrait d'une joue que je sens en peinture chez le seul Fra Angelico. Quelque chose tout ensemble de virginal et de plein, de duveté et de ferme : un minéral, mais avec l'éclat et les colorations d'une rose» (J 31 juil. 1923).

Le *tempo* : « Je comptais donner une série de notes sur le *tempo* individuel dans l'ordre littéraire [...] ; ce qui souverainement importe, c'est le *pas*, le *pouls*, le *battement* [...]. En quoi consiste pour l'écrivain ce *sien* opposé au *non-sien* - analogue ici au *moi* et au *non-moi* des philosophes ? Il consiste en dernier ressort dans ce qu'il convient de dénommer le *tempo* individuel. De ces *tempi*, du moins dans leurs chefs-d'œuvre, les plus grands mêmes parmi les écrivains n'en détiennent au fond tout à fait qu'un seul : un *adagio*, un *allegro moderato*, un *presto* : pulsation primitive, en son essence invariable, mais autour de laquelle, en fonction de laquelle toutes les *harmoniques* de cette *fondamentale* sont présentes » (J 26 déc. 1924).

L'absolu, le « ciel des fixes » : « Etymologiquement *absolu* désigne la qualité de ce qui est *délié*, *et*, quand il s'agit d'un livre, délié de cette condition qui ici-bas pèse sur tout et sur tous, délié de la condition temporelle. Il n'existe pas de grand livre qui, d'une manière ou d'une autre, ne soit un livre intemporel. Seulement pour les grands livres l'accession à l'intemporel se produit selon des modes divers. De tout grand art comme de toute grande philosophie, l'intemporel est l'empyrée, ce ciel des fixes où, accomplie, l'oeuvre entre pour ne plus jamais en redescendre [...]. Question d'autant plus délicate que le roman, lui, n'a jamais le droit d'être *délié*, - délié de la vie, délié de l'humain, délié du drame de la vie et de l'humain» (A, 1273).

Prochains numéros septembre-octobre 1990 (tome XV, n° 5)

**L'EGLISE ET LA VILLE - Jean-Robert Armogathe,
Christophe Carraud, Franck Debié, Patrick Verot, Serge
Landes, etc.**

6. vingt-cinq ans après le Concile

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976)

1. la confession de la foi
2. mourir
3. la création
4. la fidélité
5. appartenir à l'Église
6. les chrétiens et le politique
7. exégèse et théologie
8. l'expérience religieuse

tome II (1977)

1. Jésus, « né du Père avant tous les siècles »
2. les communautés dans l'Église
3. guérir et sauver
4. au fond de la morale
5. l'eucharistie
6. la prière et la présence

tome III (1978)

1. «né de la Vierge Marie»
2. la justice
3. la loi dans l'Église
4. la cause de Dieu
5. la pénitence
6. la liturgie

tome IV (1979)

1. «Il a pris chair et s'est fait homme»
2. laïcs ou baptisés
3. Satan, « mystère d'iniquité »
4. l'éducation chrétienne
5. le mariage
6. l'Église : une histoire

tome V (1980)

1. la Passion
2. la violence et l'esprit
3. après la mort

4. les religions de remplacement
5. l'autorité de l'évêque
6. le corps

tome VI (1981)

1. «descendu aux enfers»
2. aux sociétés ce que dit l'Église
3. miettes théologiques
4. les conseils évangéliques
5. qu'est-ce que la théologie ?
6. les prêtres

tome VII (1982)

1. «Il est ressuscité»
2. le plaisir
3. le dimanche
4. la femme
5. la confirmation
6. la sainteté de l'art

tome VIII (1983)

1. le catéchisme
2. le pluralisme
3. « il est monté aux cieux »
4. sciences, culture et foi
5. la réconciliation
6. quelle crise ?

tome IX (1984)

1. « Il est assis à la droite du Père »
2. le travail
3. le pouvoir
4. l'espérance
5. le sacrement des malades
6. biologie et morale

tome X (1985)

1. le jugement dernier
2. l'enfance

3. le sacrifice eucharistique
4. la prière chrétienne
- 5-6. l'avenir du monde

tome XI (1986)

1. l'Esprit Saint
2. les immigrés
3. le royaume
4. lire l'Écriture
5. la pauvreté
6. la famille

tome XII (1987)

1. l'Église
2. bienheureux persécutés ?
3. l'âme
4. la vérité
5. sainteté dans la civilisation
6. foi et communication

tome XIII (1988)

1. la communion des saints
2. la foi
3. cosmos et création
4. religions orientales
5. les coeurs purs
6. la souffrance

tome XIV (1989)

1. la rémission des péchés
2. Hans-Urs von Balthasar
- 3-4. la Révolution
5. les miracles
6. l'imagination

tome XV (1990)

1. résurrection de la chair
2. la modernité - et après

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

Dépôt légal : troisième trimestre 1990 - N° de CPPAP : 57057 - N° ISSN - Le directeur de la publication : Jean Duchesne - Composition : Saga Compoprint, 258, rue Marcadet, 75018 Paris - Impression : Société Nouvelle Firmin-Didot, 15347.