

10.

Revue catholique internationale

COMMUNIO

XIX, 2 — mars-avril 1994

Les nations

«L'Église fondée par le Rédempteur est une, la même pour tous les peuples et toutes les nations. Sous sa coupole, qui, comme le firmament, recouvre la terre entière, il y a une patrie pour tous les peuples et toutes les langues, il y a place pour le développement de toutes les qualités particulières, de tous les avantages, de toutes les tâches et vocations concédées par le Dieu créateur et sauveur tant aux individus qu'aux communautés ethniques.»

PIE XI, *Mit brennender Sorge*.

Sommaire

Éditorial

Olivier CHALINE : Les nations et le salut du monde

- 5 La nation n'a pas reçu la promesse de la vie éternelle, mais elle a une place légitime dans l'histoire du salut. Moyen légitime, utile et provisoire, elle ne saurait devenir une fin.

Le réveil des nations ?

Jean-Paul II : Appel à la paix entre les nations

9 Un appel solennel au moment où ressurgissent des formes de nationalisme exacerbé.

Olivier CHALINE : De Sarajevo à Sarajevo

- 1 Appliqué sans tenir compte des réalités géographiques, le principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes peut mener à des catastrophes. Si la patrie, la nation et l'État ont un sens pour le chrétien,
- 7 l'autodétermination absolue peut être incompatible avec la recherche d'un ordre international juste et stable. Soucieuse d'y parvenir, l'Église a approuvé la nation aussi bien que l'État supranational, selon les nécessités de l'évangélisation et de la liberté du culte.

Yves-Marie HILAIRE : Les papes du xx^e siècle face aux nationalismes

- 3 Condamnation de la guerre totale, respect pour les nationalités, mais refus du nationalisme et du totalitarisme, tels sont les principaux aspects de l'attitude de la papauté dans un siècle marqué par deux guerres mondiales.
- 5

2

Babel ou nations unies ?

Joie KRA6OVEC : De la dispersion de Babel à l'élection d'Israël

- 4 La dispersion des nations n'est pas la seule réponse de Dieu à l'orgueil humain : elle est suivie par l'appel d'Abraham, qui inaugure l'histoire du salut. Celui qui fuit la perversité des nations (la civilisation babylonienne) va devenir leur bénédiction. Comme le confirme ensuite le
- 8 *livre de Jonas*, Israël est destiné à annoncer à toutes les nations la miséricorde de Dieu.

Francis RAPP : Identité nationale et sentiment religieux au Moyen Age : le cas de la France et de l'Allemagne

Le sentiment religieux s'est intégré à l'identité nationale de manière différente en France et en Allemagne. Aux Français, il apportait la certitude de traverser toutes les épreuves, aux Allemands, l'espérance de durer.

Eberhard STRAUB : La nation et l'Europe, du temps des Habsbourg à celui de Bruxelles

- 61 La monarchie des Habsbourg fut une véritable Europe supranationale de la noblesse, du catholicisme et de la latinité. Cette Europe-là n'est plus possible aujourd'hui. Seul reste un internationalisme unificateur et démocratique aux préoccupations plus économiques que spirituelles.

Gerard van WISSEN : Le sens moral et juridique de la nationalité

- 7 La nation désigne à la fois une communauté de peuple, de destin et de droit. Depuis l'affirmation de la souveraineté nationale, avoir une nationalité est un droit de l'homme (notion morale) et un droit fondamental (notion juridique). L'histoire la plus récente montre ce qu'il
- 3 en coûte de ne pas tenir compte du sentiment d'appartenance à une nation.

Géopolitique

Wolfhart PANNENBERG : Les Églises et la formation de l'unité européenne

89Le grand théologien protestant s'interroge sur la situation des nations européennes. Leur division résulte des scissions entre Orient et

3

S o m m a i r e

Éditorial

Olivier CHALINE : **Les nations et le salut du monde**

- 5 La nation n'a pas reçu la promesse de la vie éternelle, mais elle a une place légitime dans l'histoire du salut. Moyen légitime, utile et provisoire, elle ne saurait devenir une fin.

Le réveil des nations ?

Jean-Paul II : **Appel à la paix entre les nations**

- 9 Un appel solennel au moment où ressurgissent des formes de nationalisme exacerbé.

Olivier CHALINE : **De Sarajevo à Sarajevo**

- 17 Appliqué sans tenir compte des réalités géographiques, le principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes peut mener à des catastrophes. Si la patrie, la nation et l'État ont un sens pour le chrétien, l'autodétermination absolue peut être incompatible avec la recherche d'un ordre international juste et stable. Soucieuse d'y parvenir, l'Église a approuvé la nation aussi bien que l'État supranational, selon les nécessités de l'évangélisation et de la liberté du culte.

Yves-Marie HILAIRE : **Les papes du xx^e siècle face aux nationalismes**

- 35 Condamnation de la guerre totale, respect pour les nationalités, mais refus du nationalisme et du totalitarisme, tels sont les principaux aspects de l'attitude de la papauté dans un siècle marqué par deux guerres mondiales.

Babel ou nations unies ?

Joie KRASOVEC : **De la dispersion de Babel à l'élection d'Israël**

- 48 La dispersion des nations n'est pas la seule réponse de Dieu à l'orgueil humain : elle est suivie par l'appel d'Abraham, qui inaugure l'histoire du salut. Celui qui fuit la perversité des nations (la civilisation babylonienne) va devenir leur bénédiction. Comme le confirme ensuite le *livre de Jonas*, Israël est destiné à annoncer à toutes les nations la miséricorde de Dieu.

Francis RAPP : **Identité nationale et sentiment religieux au Moyen Age : le cas de la France et de l'Allemagne**

- 55 Le sentiment religieux s'est intégré à l'identité nationale de manière différente en France et en Allemagne. Aux Français, il apportait la certitude de traverser toutes les épreuves, aux Allemands, l'espérance de durer.

Eberhard STRAUB : **La nation et l'Europe, du temps des Habsbourg à celui de Bruxelles**

- 61 La monarchie des Habsbourg fut une véritable Europe supranationale de la noblesse, du catholicisme et de la latinité. Cette Europe-là n'est plus possible aujourd'hui. Seul reste un internationalisme unificateur et démocratique aux préoccupations plus économiques que spirituelles.

Gerard van WISSEN : **Le sens moral et juridique de la nationalité**

- 73 La nation désigne à la fois une communauté de peuple, de destin et de droit. Depuis l'affirmation de la souveraineté nationale, avoir une nationalité est un droit de l'homme (notion morale) et un droit fondamental (notion juridique). L'histoire la plus récente montre ce qu'il en coûte de ne pas tenir compte du sentiment d'appartenance à une nation.

Géopolitique

Wolfhart PANNENBERG : **Les Églises et la formation de l'unité européenne**

- 89 Le grand théologien protestant s'interroge sur la situation des nations européennes. Leur division résulte des scissions entre Orient et

Occident, entre catholicisme et protestantisme. Leur unification ne peut provenir que d'une réconciliation entre les confessions chrétiennes, et d'une reconnaissance de la continuité de la tradition catholique. Sans cela la paix reposera sur une tolérance indifférente aux religions.

Jean FOYER : **Nations et États en Afrique noire francophone**

103 Les frontières arbitraires de la colonisation ont été maintenues lors de l'accession des anciennes colonies françaises à l'indépendance. L'objectif était d'éviter la résurgence de conflits tribaux, en limitant les conflits entre nations voisines. L'État a ainsi précédé la nation.

Yves HAMANT : **Nationalisme et problèmes nationaux dans l'ex-URSS**

119 Boris Eltsine a dressé en décembre 1991 l'acte de décès de l'URSS. Depuis, un nouvel équilibre a du mal à s'établir. Parvenir à des relations justes et équitables tenant compte des données de l'histoire et de la géographie exige lucidité, pardon, tolérance et sang-froid.

Signet

Jean-Louis BRUGUÈS, o.p. : **Veritatis splendor, une encyclique de combat**

135 En développant une argumentation précise sur les fondements de la morale, Jean-Paul II entend mettre la sagesse de l'Église au service de toute l'humanité. Il rappelle l'objectivité de la morale, la rigueur de la conscience et l'autorité du droit naturel. Pour lui, la sainteté n'est pas un luxe réservé aux parfaits, mais un devoir de tous les chrétiens. Cette encyclique peut ainsi servir d'instrument pour une nouvelle évangélisation.

Olivier CHALINE

Les nations et le salut du monde

LA nation n'est pas immédiatement un concept théologique. C'est en vain qu'on en chercherait une définition précise donnée par les papes, alors même que ces derniers ont abondamment parlé du nationalisme. À plusieurs reprises, de Benoît XV à Jean-Paul II, la papauté a mis en garde les fidèles contre les perversions de la nation en montrant comment l'amour légitime de la patrie pouvait devenir « un germe d'injustices et d'iniquités nombreuses » (Pie XI). Elle s'est bien gardée d'avancer une définition politique d'une réalité aussi complexe et mouvante. Ce silence n'est pourtant qu'apparent, car l'Église permet de penser la diversité des nations.

Le statut de la nation est celui d'une forme utile, légitime dans son ordre mais provisoire et nécessairement multiple. Si l'Église parle de la nation, c'est parce qu'elle comprend la multiplicité des nations dans l'ensemble de l'histoire du salut. Il y a deux récits dans la Bible pour en rendre compte : l'alliance de Noé et Babel, tous deux dans le livre de la *Genèse*. Si les modalités varient, il n'en demeure pas moins qu'à chaque fois, la diversité des nations et des langues est la conséquence de la dispersion due au mal, conséquence indirecte du déluge lorsque les fils de Noé repeuplent la terre, mais aboutissement immédiat après la fausse unité de Babel.

Les nations sont alors des moyens pour éviter le mal absolu dans la rébellion générale de l'humanité contre Dieu.

L'unité se reconstitue par des formes restreintes. Comme l'a dit le P. Garrigues, la nation est le « moyen secondaire et indirect du gouvernement de Dieu sur le monde ». Servant à gérer le provisoire, elle n'est donc pas destinée à la vie éternelle.

Moyen secondaire et transitoire, la nation n'est pas susceptible de recevoir le baptême. On sait la fortune d'un propos fameux sur ce sujet. Mais imaginerait-on de donner à la nation le sacrement de confirmation ? Faudrait-il concevoir un jugement dernier des nations ? Même les romantiques n'ont pas songé aux nations entrant avec armes et bagages dans le royaume des cieux. Le baptême d'une nation est au mieux une approximation analogique commode, ce n'est aucunement un énoncé théologique. Car, par le baptême, l'Église reçoit un nouveau croyant dans la communauté de la foi et l'intègre au corps mystique du Christ. Mais le corps mystique n'est pas l'Organisation des Nations unies et la nation n'est qu'analogiquement une personne. Ce sont les disciples qui sont baptisés, pas les nations dont ils sont issus ².

Le baptême de Clovis, dont le quinzième centenaire approche, n'est pas le baptême de la France, mais celui du chef du royaume franc de l'époque. S'il ne s'agit pas de nier l'événement et ses conséquences ni d'oublier les liens entre la France et le christianisme, il ne faut pas pour autant verser dans l'inanité théologique et l'erreur historique. Où sont les martyrs de Lyon, Blandine, Pothin et leurs compagnons ? Où est passé saint Martin ? Et saint Rémi, n'est-il qu'un

1. JEAN-MIGUEL GARRIGUES, Conférences de carême à Notre-Dame de Paris, en 1992 publiés la même année chez Mame, *Ce Dieu qui passe par des hommes*.

2. S'il ne s'agit que d'une analogie, elle n'en fait pas moins percevoir la prise en compte de la nation par l'Église. Dans *Pax nostra. Examen de conscience international*, en 1936, le père Fessard (s.j.), a montré comment la notion de personne pouvait être utile pour comprendre la nation. L'apparition historique du concept de personne est liée à la nation élue, le peuple juif, dont il ne sera pas question dans ce numéro. Avec le christianisme, les nations prennent conscience d'avoir une vocation, un rôle à jouer dans le plan du salut. La notion de personne est ici entendue au sens de sujet de droit et de rôle impliquant des relations, pas d'individu à la manière libérale.

episcopus, ex machina surgissant au milieu des ténèbres de l'incroyance gauloise ? Qui osera prétendre que l'histoire chrétienne de ces pays devenus la France ne commence qu'au baptistère de Reims à une date d'ailleurs incertaine, vers 498 ¹? Comme le montrent clairement les textes, y compris ceux cités par les partisans d'une France « fille aînée de l'Église », l'expression dont ils font tant de cas est bien tardive. Il fallut attendre la chute de la monarchie, donc la disparition des rois sacrés, pour que fût transféré à l'ensemble de la nation, ce qui était avant une qualité, ou du moins, une prétention royale.

Si les nations ne reçoivent pas le baptême, elles n'en bénéficient pas moins de l'assistance divine. L'alliance de Noé est faite avec l'humanité entière. Les nations qui la composent ont chacune leur ange, mais aussi leur démon familier, comme le rappellent souvent les Pères en reprenant une tradition juive. Les anges protègent les nations même païennes et les conduisent à Dieu ².

Ni saintes, ni éternelles, les nations sont cependant des moyens précieux. Pour saint Paul, dans le discours devant l'Aréopage, elles sont le cadre de la religion des païens. Dans la catholicité, la diversité ne disparaît pas, la communion n'abolit pas les particularités. La nation prend conscience qu'elle a un rôle à jouer dans la communauté internationale, une vocation spécifique. L'Église indique les conditions de validité du concept de nation. En définissant la nation comme secondaire et provisoire, ce qui ne veut pas dire illégitime et dénuée de valeur, l'Église sauve la nation d'elle-même. Elle l'empêche de devenir Babel en réduction. Elle approuve le patriotisme, mais condamne le nationalisme. Pas plus que l'État, la nation n'est une fin, un absolu qui se subordonnerait tout. La nation ne peut tout exiger. « Nous nous trouvons face à un nouveau paganisme : la divinisation de la nation.

1. Sur le contexte historique, voir MICHEL ROUCHE, « Éclatement et mue de l'Occident (V-VII^e siècles) », Robert Fossier (dir.), *Le Moyen Âge*, Paris, 1982, t. I, pp. 77-122. On trouvera un exposé de la thèse contraire à la nôtre dans *France, fille aînée de l'Église*, ouvrage publié à Rouen par l'association pour le XV^e centenaire de la France.

2. JEAN DANIELÉLOU, *Les Anges et leur mission*, rééd., Paris, Desclée, 1990.

L'histoire a montré que du nationalisme, on passe bien vite au totalitarisme », vient de déclarer Jean-Paul II. C'est ce qui se produit, si se trouve perverti le rôle que la nation doit jouer dans la communauté internationale. C'est encore le cas si l'unité de la nation se fait par l'exclusion de telle ou telle partie de la population, les catholiques ou d'autres.

Est-ce que l'Église tranche dans les débats de nouveau actuels entre nation et entité supranationale ? L'Église avec son double niveau, diocèse et catholicité, a su s'accommoder avec pragmatisme ou survivre aux conflits qui l'opposaient tant aux nations qu'aux États supranationaux, lorsque étaient développées des prétentions incompatibles avec la liberté de culte et la catholicité de l'Église. Selon les époques et les pays, elle a traité avec les uns et avec les autres. L'histoire des concordats en témoigne. Si la nation, pourvue d'État ou non, n'est pas un absolu, une organisation supranationale n'en est pas un non plus. On ne troquera pas le baptême de la France pour celui de l'Europe, ce qui n'empêchera pas de prier saint Louis ou sainte Jeanne d'Arc pour la première et saint Benoît pour la seconde. La neutralité est de principe. Seuls comptent les effets : une paix juste et la liberté de conscience, donc de culte. Les moyens pour y parvenir sont historiquement variables, puisque la paix comme la guerre et la persécution peuvent venir aussi bien de la nation que d'une entité supranationale.

Olivier Chaline, né en 1964. Agrégé d'histoire, ancien élève de l'École normale supérieure où il enseigne l'histoire moderne. Membre du comité de rédaction de *Communio*, travaille sur la France du XVIII^e siècle, ainsi que sur l'histoire religieuse des pays tchèques au XVII^e siècle.

Jean-Paul II

Appel à la paix entre les nations

Discours du saint-père
à l'occasion de la présentation des vœux
du Corps diplomatique accrédité
près le Saint-Siège

JEAN-PAUL II a reçu en audience, dans la matinée du samedi 15 janvier 1994, les membres du Corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège, pour le traditionnel échange des vœux pour la nouvelle année. Durant la rencontre, le Pape a prononcé le discours, suivant :

« Excellences,

« Mesdames, Messieurs,

« "Les desseins que je forme pour vous sont des desseins de paix et non de malheur, pour vous donner un avenir et une espérance." Ainsi le prophète Jérémie rapporte-t-il des paroles reçues de Dieu même (cf. 29, 11).

« *Avenir et espérance*. Tels sont mes vœux pour vous, Excellences, Mesdames, Messieurs, pour vos familles et vos patries. Vous représentez la majeure partie des peuples de la terre. Aussi, à travers vos personnes, ce sont tous vos compatriotes que je salue et auxquels j'offre mes vœux priants pour que soient donnés à chacun bonheur et prospérité, dans la liberté et la justice. Ces souhaits, je les adresse également, avec la même sympathie, à toutes les nations qui ne sont pas encore représentées auprès du Saint-Siège, mais qui ont certes leur place dans le cœur et dans la prière du pape [...].

« Et nous voilà parvenus sur les rives du "vieux continent", tiraillé entre l'intégration et la fragmentation. D'une part, en effet, *l'Europe* possède un réseau d'institutions pluri-

étatiques qui devraient lui permettre de porter à terme son noble projet communautaire. Mais, d'autre part, cette même Europe est comme débilitée par des tendances au particularisme qui vont s'accroissant et qui engendrent des réflexes inspirés par le racisme et le nationalisme les plus primitifs. Les conflits qui ensanglantent le Caucase et la Bosnie-Herzégovine en sont la manifestation.

« Ces contradictions européennes semblent avoir laissé les responsables politiques démunis, sans possibilité de maîtriser ces tendances paradoxales de manière globale et par la négociation.

« Il est certain que la guerre barbare et injustifiable qui, depuis près de deux ans, ensanglante la *Bosnie-Herzégovine*, après avoir dévasté la Croatie, a érodé considérablement le capital de confiance dont bénéficiait l'Europe. Les combats continuent. Les extrémismes les plus iniques s'affirment toujours. Les populations sont encore aux mains de tortionnaires sans morale. Des civils innocents sont systématiquement la cible de tireurs embusqués. Des mosquées et des églises sont détruites. On ne compte plus les villages vidés de leur population.

« Ce matin, devant vous, Mesdames et Messieurs, je voudrais condamner une nouvelle fois, de la manière la plus catégorique, les crimes contre l'homme et l'humanité qui sont perpétrés sous nos yeux. Je voudrais encore une fois en appeler à la conscience de chacun :

« — à tous ceux qui ont une arme à la main, je demande de la déposer ; ce qui est acquis ou éliminé par la force ne fait jamais honneur à un homme ou à la cause qu'il prétend promouvoir ;

« — aux organisations humanitaires, je dis mon admiration pour le travail qu'elles accomplissent, au prix de tant de sacrifices, et je leur demande de continuer sans se décourager ;

« — je supplie les responsables politiques européens de redoubler leurs efforts de persuasion auprès des factions en lutte pour que la raison finisse par prévaloir ;

« — aux peuples de l'Europe, je demande de ne point oublier, par lassitude ou par égoïsme, ces frères pris au piège de conflits qui leur ont été imposés par leurs chefs.

« A tous, je voudrais faire partager une forte conviction qui m'habite : la guerre n'est pas une fatalité ; *la Paix est possible !* Elle est possible parce que l'homme a une conscience et un cœur. Elle est possible parce que Dieu aime chacun de nous, tel qu'il est, pour le transformer et le faire grandir.

« C'est ainsi que, après tant d'années, la paix en *Irlande du Nord* pourrait devenir une réalité. Que personne ne la repousse ! Il dépend de la bonne volonté de chaque personne et de chaque groupe que l'espoir d'aujourd'hui soit autre chose qu'une illusion.

« Il serait scandaleux, en effet, de voir l'Europe se résigner et accepter que le droit soit définitivement bafoué, que l'ordre international soit tourné en dérision par l'action de bandes armées, que des projets de société soient conçus en fonction de la suprématie d'une nationalité. Le fait que l'Organisation des Nations unies ait institué un tribunal pour juger les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité perpétrés dans l'ancienne Fédération yougoslave est un signe que l'on est de plus en plus conscient de l'ignominie qui s'y consume. Certains demandent même la constitution d'un tribunal international permanent chargé de juger les crimes contre l'humanité. Cela ne montre-t-il pas que, loin de progresser, la société internationale risque sérieusement de régresser ?

Les nationalismes exacerbés ne peuvent être source de constructions nationales

« Si nous réfléchissons à ce qui est à la base des comportements collectifs que nous venons d'évoquer en Afrique ou en Europe, nous décelerons sans peine la présence de *nationalismes exacerbés*. Et il ne s'agit pas là d'amour légitime de la patrie ou d'estime pour son identité, mais d'un rejet de l'autre dans sa différence pour mieux s'imposer à lui. Tous les moyens sont bons : l'exaltation de la race qui

va jusqu'à identifier nation et ethnie ; la surestimation de l'État qui pense et décide pour tous ; l'imposition d'un modèle économique uniforme ; le nivellement des spécificités culturelles. Nous nous trouvons face à un nouveau paganisme : la divinisation de la nation. L'histoire a démontré que, du nationalisme, on passe bien vite au totalitarisme et que, lorsque les États ne sont plus égaux, les personnes finissent, elles aussi, par ne plus l'être. Ainsi la solidarité naturelle entre peuples est-elle anéantie, le sens des proportions, perverti, le principe de l'unité du genre humain, méprisé.

L'Église désire rappeler la place de tout homme au sein des nations

« L'Église catholique ne saurait accepter une telle vision des choses. Universelle par nature, elle se sait au service de tous et ne s'identifie jamais à une communauté nationale particulière. Elle accueille en son sein toutes les nations, toutes les races, toutes les cultures. Elle se souvient — bien plus, elle se sait dépositaire — du projet de Dieu sur l'humanité ; rassembler tous les hommes en une même famille. Et cela parce qu'il est Créateur et Père de tous. Voilà pourquoi, chaque fois que le christianisme — qu'il soit de tradition occidentale ou orientale — devient l'instrument d'un nationalisme, il est comme blessé en son cœur même et rendu stérile.

« Mon prédécesseur le pape Pie XI avait déjà stigmatisé ces graves déviations en 1937 dans son encyclique *Mit brennender Sorge*, quand il affirmait : "Quiconque prend la race, ou le peuple, ou l'État, ou la forme de l'État, ou les dépositaires du pouvoir ou toute autre valeur fondamentale de la communauté humaine [...] et les divinise par un culte idolâtrique, celui-là renverse et fausse l'ordre des choses créé et ordonné par Dieu" (AAS 29 [1937], p. 149).

« L'Europe est composée désormais en majorité d'États de petite ou de moyenne taille. Mais tous ont leur patrimoine de valeurs, la même dignité et les mêmes droits. Aucune autorité ne peut limiter leurs droits fondamentaux, à moins qu'ils ne mettent en péril ceux des autres nations.

Si la Communauté internationale ne parvient pas à s'entendre sur les moyens de traiter à la source ce problème des revendications nationalistes, on peut prévoir que des continents entiers seront comme gangrenés et l'on retournera progressivement à des rapports de puissance dont les premiers à souffrir seront les personnes. Car les droits des peuples vont de pair avec les droits de l'homme.

Que les dirigeants des nations soient des serviteurs honnêtes de leurs frères

« Je voudrais évoquer à ce propos, devant les diplomates qualifiés que vous êtes, *la grande responsabilité qui incombe à ceux qui administrent la chose publique*. Ils sont tout d'abord les serviteurs de leurs frères, et, dans un monde incertain comme le nôtre, ces derniers les considèrent comme des références. Dans ma dernière encyclique, je rappelais que "la transparence dans l'administration publique, l'impartialité dans le service public, le respect des droits des adversaires politiques, la sauvegarde des droits des accusés face à des procès ou à des condamnations sommaires, l'usage juste et honnête des fonds publics, le refus de moyens équivoques ou illicites pour conquérir, conserver ou accroître à tout prix son pouvoir, sont des principes qui ont leur première racine [...] dans la valeur transcendante de la personne et dans les exigences morales objectives de fonctionnement des États" (*Veritatis splendor*, n. 101).

« Dans trop de sociétés, y compris en Europe, les responsables semblent avoir abdicé devant les exigences d'une éthique politique qui tienne compte de la transcendance de l'homme et de la relativité des systèmes d'organisation de la société. Il est temps qu'ils se retrouvent unanimes pour se conformer à certaines exigences morales qui concernent aussi bien les pouvoirs publics que les citoyens. À ce sujet, j'écrivais dans la même encyclique : "Devant les formes graves d'injustice sociale et économique ou de corruption politique dont sont victimes des peuples et des nations entières, s'élève la réaction indignée de très nombreuses personnes bafouées et humiliées dans leurs droits humains fondamentaux et se

répand toujours plus vivement la conviction de la *nécessité d'un renouveau radical* personnel et social propre à assurer la justice, la solidarité, l'honnêteté et la transparence" (*ibid.*, n. 98).

Que les chrétiens prennent une part active l'oeuvre commune

« Dans cette oeuvre difficile mais combien nécessaire de relèvement moral, les catholiques, avec les autres croyants, sont appelés à assumer leur responsabilité de témoins. La présence des catholiques dans la gestion des sociétés fait partie de la doctrine sociale de l'Église, et les autorités civiles comme les citoyens doivent pouvoir compter sur eux. Il s'agit là d'une forme d'annonce de l'Évangile et des valeurs qu'il contient, utile, voire nécessaire pour la construction d'une société plus humaine. Je suis persuadé que, comme ils ont su le faire hier dans tant de pays de la vieille Europe, les chrétiens sauront encore s'engager politiquement et socialement pour dire, et plus encore pour montrer, par leur générosité et leur désintéressement, que nous ne sommes pas les créateurs du monde. Nous le recevons au contraire de Dieu qui le crée et nous crée. Nous ne sommes donc que des intendants qui, dans le respect du dessein de Dieu, ont à mettre en valeur des biens afin de les partager. Je voudrais vous citer ici ces paroles fortes de saint Paul : "Vous, frères, c'est à la liberté que vous avez été appelés... Par l'amour, mettez-vous au service les uns des autres... Mais, si vous vous mordez et vous dévorez les uns les autres, prenez garde : vous allez vous détruire les uns les autres" (*Galates 5, 13-15*).

« Après avoir connu pendant trop d'années une division qui lui était imposée par des idéologies réductrices, le monde ne saurait connaître maintenant le temps des exclusions ! C'est au contraire le temps de la rencontre et de la solidarité entre l'Est et l'Ouest, entre le Nord et le Sud. En jetant un regard sur ce monde aujourd'hui, comme nous venons de le faire, nous ne pouvons que constater avec amertume que trop d'hommes sont encore victimes de leurs frères. Mais nous ne pouvons pas nous y résoudre.

« Entrés dans l'année que l'Organisation des Nations unies consacre à la Famille, faisons en sorte que l'humanité ressemble de plus en plus à une vraie famille où chacun se sait écouté, apprécié et aimé, où chacun est prêt à se sacrifier pour que l'autre grandisse, où aucun n'hésite à aider le plus faible. Sachons écouter l'interpellation de l'Apôtre Jean : "Si quelqu'un, jouissant des biens de ce monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ?" (*1 Jean 3, 17*).

« En ce temps de Noël, la tendresse inouïe de Dieu est offerte à tout homme ; l'Enfant de la crèche la manifeste si bien ! Chacun de nous est invité à *l'audace de la fraternité*. C'est là mon voeu le plus cher, pour chacun de vous, pour chacun de vos compatriotes, pour toutes les nations de la terre. »

Texte publié par *l'Osservatore Romano*, 18 janvier 1994.

Olivier CH ALINE

Le secrétariat de *Communio* change d'adresse. A partir de Pâques, vous pourrez écrire :

5, passage Saint-Paul 75004 Paris

Vous pouvez y passer aussi, pour vous réabonner ou souscrire un abonnement de parrainage, pour acquérir d'anciens numéros, pour bavarder (vous savez que votre avis nous intéresse), ou simplement pour que nous fassions connaissance : il y a toujours quelqu'un au secrétariat de *Communio le mardi* ou le jeudi de 10 h à 17 h.

Les nouveaux numéros de téléphone et de télécopie seront indiqués dès que possible dans les dernières pages de la revue.

Communio est un service d'Église. En 1993, vos dons et vos abonnements de soutien ont permis quarante-neuf parrainages. Tous ceux qui en bénéficient, en France ou à l'étranger, vous en remercient vivement.

Joyeuse et sainte fête de Pâques,

Communio.

De Sarajevo à Sarajevo

QUE peut-il sortir de bon de Sarajevo ? Le nom de la principale ville bosniaque était déjà lié au souvenir du double assassinat de l'archiduc héritier François-Ferdinand et de sa femme la duchesse de Hohenberg le 28 juin 1914, il s'associe en cette fin de siècle pour son malheur à un conflit inexpiable qui, né en Slovénie en juin 1991, embrasa ensuite Croatie puis Bosnie-Herzégovine. Les visiteurs du *Heeresgeschichtliches Museum* de Vienne découvrent la voiture des deux victimes de l'attentat de 1914 qui plongea le monde dans la guerre. Une atmosphère irréelle puis pesante règne dans ce musée consacré à une armée morte qui avait réuni tant de peuples au service des Habsbourg. Les salles et les collections semblent une sorte de mémorial de l'unité perdue de l'Europe centrale. Aujourd'hui la guerre déchire l'ex-Yougoslavie. Elle fait subir à la population de Sarajevo un siège qui dure depuis avril 1992 et vaut à l'Europe le déshonneur, en attendant d'autres conflits qu'un aussi bel exemple ne manquera pas d'encourager. Elle pose des questions essentielles, tant sur l'Europe centrale et balkanique, que sur la définition de la nation et la mise en place d'un ordre juste et durable.

Le chaos post-yougoslave

Alors que les bouleversements de 1944-1945 ont largement modifié la carte des nationalités à l'Est de la ligne

Oder-Neisse, il n'en est pas allé de même au sud du Danube. La répartition des peuples y porte la marque de siècles de conquêtes, de fuites et de réorganisations liées aux conflits. Plus qu'ailleurs les nations y sont entremêlées. On sait le sens du mot « macédoine ». Le géographe Yves Lacoste a pu parler de « l'enchevêtrement des archipels nationaux ».

Autour du saillant que forme la Bosnie s'était organisée du XVII^e au XVIII^e siècle la frontière militaire autrichienne avec une population faite pour partie de réfugiés serbes fuyant en Croatie l'avance ottomane, tandis que dans le camp opposé les musulmans repliés de Hongrie avaient formé des noyaux, tel celui de Bihac. En Bosnie-Herzégovine, position avancée de l'Empire ottoman perdue seulement en 1878, des féodaux musulmans dominèrent longtemps une paysannerie chrétienne qui, à la différence des précédents, ne s'était pas convertie. Plaines, villes et vallées étaient musulmanes, tandis que la montagne restait chrétienne. Une fois cette région passée sous administration autrichienne, on vit les Hongrois, pour faire pièce à l'influence croate, développer l'idée d'une nation bosniaque placée sous la protection de la double monarchie. En 1908, le gouvernement de Vienne procéda à l'annexion pure et simple de la région, provoquant une crise internationale sérieuse. Les rapports Vienne-Belgrade furent plus que tendus et le gouvernement français dut faire pression sur Saint-Pétersbourg pour éviter un conflit général. Cette volonté manqua manifestement six ans plus tard au président Poincaré.

1. YVES LACOSTE, « La question serbe et la question allemande », *Hérodote*, n° 67, octobre-décembre 1992, pp. 3-47. Pour mieux comprendre l'histoire de ces régions, on pourra en outre se reporter avec profit aux ouvrages de JEAN BÉRENGER, *Histoire des Habsbourg*, Paris, 1991, de GEORGES CASTELLAN, *Histoire des Balkans*, Paris, 1991, de FRANÇOIS FEJT6, *Requiem pour un empire défunt. Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, Paris, 1988 et de BERNARD MICHEL, *La Chute de l'empire austro-hongrois*, Paris, 1991. Au moment de relire les épreuves de ce cahier, nous découvrons le volume dirigé par JACQUES RUPNIK sous le même titre que notre article, *De Sarajevo à Sarajevo : l'échec yougoslave*, Paris, Espace international, 5, 1992, qui analyse les causes de cet échec depuis 1918.

Le paradoxe de l'attentat de Sarajevo, conçu par des nationalistes serbes à l'insu du gouvernement de Belgrade, fut qu'il coûta la vie à l'archiduc héritier qui s'était précisément opposé en 1908 à une politique agressive envers la Serbie et laissait espérer, une fois son règne arrivé, une politique plus favorable aux slaves de la monarchie¹. Une telle perspective était intolérable aux nationalistes serbes désireux de voir un jour le gouvernement de Belgrade prendre la tête d'un État rassemblant tous les slaves du sud. Peu à peu, les Croates traditionnellement attachés à la dynastie mais supportant mal l'autorité de Budapest, avaient parfois aussi pris goût à l'idée d'une telle fédération mais à leur profit. Ils n'en furent pas moins fidèles à l'empereur pendant la guerre, fournissant à l'armée austro-hongroise nombre de ses meilleures unités face aux Italiens et aux Serbes. Les troupes bosniaques demeurèrent elles aussi dans l'obéissance, craignant la domination de Belgrade. Après 1918, le royaume des Serbes, des Croates et des Slovènes (Yougoslavie après 1929) provoqua bien des mécontentements chez les Croates que le sort des armes avait placés dans le camp des vaincus. La fédération acceptée après la destruction de la double monarchie ne leur paraissait plus aussi avantageuse. L'invasion allemande de 1941 fut l'occasion de prendre une revanche sanglante et les nations slaves du sud connurent des années tragiques. Désormais indépendante de Belgrade, la Croatie passa sous le contrôle du Reich et les nationalistes croates, les « oustachis », massacrèrent nombre de Juifs et de Serbes. Ces derniers, non contents de s'entretuer, ne demeurèrent d'ailleurs pas en reste. Le communisme eut donc à tenir compte d'une situation plus que tendue.

Tito traça en 1946 les frontières des six républiques de la fédération yougoslave, laissant de nombreux Serbes en dehors des frontières administratives de la Serbie, ce qui ne manqua pas de poser d'insurmontables problèmes, lorsque ces limites internes devinrent des frontières d'États. D'origine croate et se méfiant des communistes Serbes et des

1. Les autorités yougoslaves avaient en leur temps consacré un musée aux assassins de l'archiduc et de sa femme. Devenu symbole de la domination serbe, il fut mis à sac lors de l'indépendance bosniaque.

Monténégrins qui avaient appuyé Staline contre lui lors de la rupture avec Moscou, il compliqua encore les données du problème en considérant que les « Musulmans » de langue serbo-croate formaient une nation slave, ce qui servait, note Yves Lacoste, sa politique pro-arabe et lui permettait de faire pièce aux discours islamistes du futur président bosniaque Izetbegovitch. Après sa mort en 1980, les tensions s'accrurent, tant à l'intérieur du parti communiste qu'entre les républiques. Lorsque Milosevitch s'imposa à partir de 1987, il reprit à son profit les arguments utilisés auparavant contre le parti par les nationalistes. On ne tarda pas à en faire autant dans les autres républiques et à rappeler le souvenir des atrocités de la Deuxième Guerre mondiale soigneusement tuées à l'époque de Tito. La désagrégation soviétique après novembre 1989 permit l'éclatement de la fédération selon des frontières administratives à l'origine et sans rapport avec la répartition entre les nations. Chaque groupe prit peur des autres et, dans un pays dont le système de défense faisait une large part à la population civile, les milices n'eurent pas de mal à puiser dans les dépôts d'armes prévus en cas d'invasion.

Ces brefs rappels historiques ne permettent de comprendre la situation actuelle que si l'on précise bien, comme le fait Yves Lacoste, que les nations ne sont pas là-bas clairement séparées sur le terrain. Des communautés territorialement entremêlées ne veulent plus vivre ensemble.

Il s'avère impossible de parler du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, sans s'interroger sur les insuffisances et les dangers d'une telle conception. Dire que « la nation, chaque nation, entend être gouvernée par l'un des siens » en négligeant les données territoriales et en oubliant les frontières revient à s'exposer à de graves mécomptes. Yves Lacoste montre avec force et netteté qu'une nation peut avoir différents types de territoires : celui délimité par les frontières étatiques, celui au-delà de ces limites où vivent des populations qui estiment faire partie de la même nation et enfin, « dans le domaine des représentations [...] des contrées qu'un plus ou moins grand nombre de membres de cette nation ont dû abandonner, il y a plus ou moins longtemps, en y laissant des marques plus ou moins spectaculaires de leur rôle culturel », tels le Kosovo pour les Serbes ou les territoires à l'Est de l'Oder pour l'Allemagne.

Il serait temps de reconnaître l'extraordinaire complexité des questions de frontières dans des régions où l'enclave est la règle. Vouloir passer sans précaution de la nation à l'État mène au chaos, là où on n'est pas en présence d'entités faciles à délimiter. Quand bien même le seraient-elles, s'il est possible de parler de nation pour la Serbie ou la Croatie, peut-on en faire autant pour la Bosnie, là où Tito voyait des Musulmans ? La Bosnie était une marche ottomane, non une nation. Dans ces conditions, *summum jus, maxima injuria*. C'est la raison du plus fort sur le terrain qui s'avère la meilleure.

Déjà depuis 1919, il était possible d'avoir quelques doutes sur la validité de ce principe pour l'établissement d'un ordre international durable. François Fejtö remarque qu'on a alors proclamé le principe des nationalités, tout en recourant à celui des frontières historiques ou naturelles quand cela s'avérait plus commode. Au nom du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, on créa sur les ruines de l'Autriche-Hongrie, des États multinationaux qui « prétendaient être ou devenir des États-nations unitaires, homo-elles ».

L'opération du partage de l'empire se trouva encore aggravée par l'incapacité des vainqueurs à protéger les minorités nationales. Celles-ci, livrées à la vengeance de ceux qu'elles avaient naguère opprimés, furent privées de tout droit à l'autonomie politique [...]. Lorsqu'il fut proposé qu'on inscrivit aux traités une clause protectrice des minorités, le délégué de la Roumanie, Bratianu, protesta violemment contre ce qu'il interprétait comme une ingérence des grandes puissances dans les affaires intérieures de son pays et celles des autres États successeurs ¹.

1. F. FEJTÖ, *op. cit.*, p. 370. Il a insisté dans son livre sur les causes de la destruction de la double monarchie : des raisons diplomatiques et stratégiques, la conviction que l'Autriche-Hongrie était irrémédiablement devenue vassale de l'Allemagne, et la volonté d'en faire un bouc émissaire aux yeux de la gauche française en la présentant comme un régime clérical, monarchique et oppressif. Les émigrés tchèques Benès et Masaryk, avec divers appuis surent faire prévaloir ces vues avec adresse, alors même qu'un tel programme n'était pas dans les buts de guerre initiaux de la France et de ses alliés.

Reste une forme supranationale large, par exemple fédérale. Elle seule permettrait aux peuples de l'Europe centrale de prendre en main eux-mêmes leur destin et d'espérer échapper à la tutelle allemande ou russe. Les séquelles de quarante-cinq ans de rideau de fer sont, en Europe occidentale, longues à disparaître. Pour des esprits occidentaux qui s'attardent à raisonner en termes de « Pays de l'Est », il est trop souvent difficile de prendre conscience de la réalité d'une Europe centrale dont les peuples craignent de rester à l'écart d'une « petite Europe » bruxelloise peu encline à les accueillir. Prague, Budapest ou Varsovie n'étaient pas, à l'époque où l'Europe dominait le monde, les noms exotiques de villes lointaines.

Il faut, écrivait en 1991 l'historien Bernard Michel, comprendre que l'Europe centrale se trouve au-delà des relations Est-Ouest. L'ouverture de ce pays a constitué une phase préalable mais elle ne saurait leur tenir lieu de politique extérieure. La mesure du succès doit être la renaissance de l'Europe centrale, l'intensité des liens qui relieront entre eux ces États. Il faut les concevoir comme un ensemble, non comme des partenaires isolés [...]. Ne laissons pas passer cette occasion de redonner une stabilité à l'Europe en consolidant son centre. Ce n'est pas annuler 1918 mais c'est reprendre ce qu'avait de meilleur la monarchie des Habsbourg ¹.

Dans les derniers mois de sa longue existence, la monarchie avait, avec le jeune empereur Charles, tenté une ultime métamorphose : sa transformation en État fédéral, le 16 octobre 1918. Auparavant, non sans crises ni difficultés, elle avait réussi à faire coexister des nations qui parfois ne s'appréciaient guère. La paix avait prévalu dans des régions qui avaient connu un développement inégal mais certain et une liberté indéniable. L'empire des Habsbourg relève aujourd'hui du passé, mais il a laissé plus qu'un mythe ou des nostalgies. Le souvenir de sa grandeur et la conscience de ses limites peuvent être précieux aujourd'hui pour des nations petites et voisines. Il ne faut pourtant pas oublier ce qui faisait sa force et qui est aujourd'hui perdu, la fidélité dynastique des différentes nations, magnifiée *a posteriori*

1. BERNARD MICHEL, *op. cit.*, pp. 295-296.

par Joseph Roth¹. Quel élément commun serait aujourd'hui susceptible de transcender les conséquences de soixante-dix ans de division dont cinquante de servitude ? Peut-être tout simplement un intérêt bien compris par tous, comme dans la Confédération helvétique. La bonne volonté des peuples n'est pas toujours impossible. La France et l'Allemagne l'ont montré après 1945 et, aujourd'hui, Arabes et Israéliens commencent à s'en persuader. Encore faut-il parfois qu'un peu d'aide extérieure vienne au secours de leur lucidité.

Il est de l'intérêt général d'établir une Europe centrale stable. La France, qui a porté une lourde responsabilité dans la destruction de la monarchie, laissera-t-elle sans réagir l'Allemagne dominer de sa puissance économique le *Mittleuropa* et le Royaume-Uni se faire le seul apôtre d'un élargissement de l'Europe (économique) aux nations de l'ancien empire ? L'intérêt de notre pays pourrait sur ce point rejoindre l'utilité collective, par une approche géographique de la question. Les problèmes qui se posent tragiquement dans les Balkans, mais ne sont pas non plus inexistant dans le centre de l'Europe, nécessitent un règlement international dépassant les vues d'adversaires réels ou potentiels incapables de s'entendre aujourd'hui.

1. Un des personnages de la *Crypte des Capucins* s'écrie : « Je veux dire que cette prétendue bizarrerie est tout ce qu'il y a de plus naturel en Autriche-Hongrie. Je veux dire en même temps que les choses naturelles ne paraissent étranges qu'à cause de l'état de notre Europe détraquée par les États nationaux et les nationalismes. Évidemment, ce sont les Slovénes, les Galiciens et les Ruthènes de Pologne, les juifs à caftan de Boryslaw, les maquignons de la Bacska, les musulmans de Sarajevo, les marchands de marrons de Mostar qui chantent l'hymne de l'empereur. Mais les étudiants de Brno et d'Eger, les dentistes, les pharmaciens, garçons coiffeurs, artistes photographes de Linz, Graz, Knittelfeld, les goitreux de nos vallées alpines, . eux, chantent tous la *Wacht am Rhein*. L'Autriche crèvera de cette fidélité de Nibelungen teutons. La quintessence de l'Autriche, on ne la découvre pas au centre de l'empire, mais à la périphérie. Ce n'est pas dans les Alpes qu'on découvre l'Autriche : on n'y trouve que des chamois, des edelweiss, des gentianes, mais on n'y devine qu'à peine la présence de l'aigle bicéphale. La substance autrichienne est sans cesse nourrie, refaite par les pays de la couronne. »

Une nation, un État ?

L'exemple de l'Europe centrale et balkanique pose nettement la question du rapport entre nation et État. En 1936, alors que nazisme et communisme posaient de redoutables problèmes rarement bien perçus, le père Fessard publia *Pax nostra. Examen de conscience international*. Cette réflexion qu'il poursuivit pendant l'occupation avec le premier cahier de *Témoignage chrétien*, « France, prends garde de perdre ton âme ! », puis au lendemain de la libération à propos du communisme avec *France, prends garde de perdre ta liberté !*, fournit aujourd'hui encore une méthode d'analyse. Elle rappelle que la patrie et la nation ont un sens chrétien et que l'État a sa nécessité¹.

Dans *France, prends garde de perdre ta liberté !*, le père Fessard définit la nation et l'État :

La nation est l'unité sociale formée par un peuple qui, après avoir pris conscience de son unité, fondée sur une origine commune, tend à assurer son avenir en se représentant à lui-même et aux autres comme un être *sui juris*, c'est-à-dire par le moyen d'un État².

La nation existe indépendamment de l'État : le père Fessard cite comme exemple la nation tchèque avant 1918 ou la nation polonaise après les partages. La tendance essentielle de la nation est de parvenir à une existence politique propre par un État, qu'il soit national ou fédératif. La fonction de l'État est double, interne, « assurer la cohésion de son peuple et faire converger les efforts de tous vers leur

1. Il était alors en vogue, comme aujourd'hui en Europe occidentale, de proclamer dans une partie des milieux intellectuels chrétiens que nation et patrie étaient des notions dépassées. La décolonisation devait peu après montrer la pertinence de cet intéressant propos. L'État dans ses rapports avec la nation n'était pas mieux loti en un temps où le modèle stalinien reposait précisément sur leur disjonction. Dès ce moment, le père Fessard estima que la réalité des nations causerait la dislocation de l'empire soviétique. Je remercie le père Michel Sales de m'avoir fait part de ses réflexions sur l'oeuvre du père Fessard. Sur la notion de patrie, voir le recueil de textes publié par JEAN BASTAIRE dans son *Éloge des patries*, Paris, 1991.

2. *France, prends garde de perdre ta liberté !*, 2^e éd., Paris, 1946, p. 42.

bien commun », externe, « représenter la nation à elle-même et aux autres, dégager et exprimer sa volonté propre, enfin réaliser celle-ci dans toute la mesure du possible au milieu du monde international. Bref, personnaliser la nation pour lui permettre de remplir son rôle, sa vocation dans la communauté humaine, telle est la mission essentielle de l'État¹ ». Car la nation a une vocation qui est sa raison d'être spirituelle, une volonté « de modeler l'univers humain selon sa propre conception du monde ». Mais cette vocation peut aussi se pervertir en impérialisme national.

Que la nation aspire à la création d'un État est normal. Mais il serait dangereux d'exaucer systématiquement ce vœu. Yves Lacoste a critiqué les philosophes (disons plutôt les « intellectuels » français) qui ont fait campagne pour l'indépendance des nations de l'ex-Yougoslavie, allant parfois jusqu'à réclamer une intervention militaire. Il leur reproche de ne raisonner qu'en termes de principe, sans tenir compte de la géographie. Même en Europe occidentale où les nations occupent des territoires bien délimités, l'adéquation n'est pas la règle. Si elle va de soi pour la France, l'Allemagne réunifiée, l'Italie ou le Portugal, elle s'avère plus que contestable pour le Royaume-Uni et l'Espagne, impossible pour la Belgique ou la Confédération helvétique. Le cas français d'une nation devant son existence à un État, monarchique puis républicain, n'est pas si universalisable qu'on l'a parfois cru. Pour notre pays, il semble difficile de penser la nation sans cette colonne vertébrale que représente l'État. Historiquement, par la volonté des rois, il a forgé cet accord qui, aujourd'hui, se traduit par « un plébiscite de tous les jours » selon la formule de Renan.

L'Europe centrale et les régions balkaniques présentent des situations difficilement comparables. Promettre à chacune de leurs nations un État indépendant, c'est-à-dire lui assurer de devenir maîtresse de son destin en objectivant son unité, pour reprendre la terminologie hégélienne du P. Fessard, est un moyen efficace de ne pas parvenir au but

1. *Idem*, pp. 53-54.

souhaité. Loin d'être l'universelle fraternité des peuples dont rêvaient les romantiques vers 1848, le résultat serait la multiplication des conflits frontaliers, le développement de zones de faiblesse politique, l'exacerbation des passions identitaires et finalement la remise en ordre énergique par une autorité qui, à défaut d'être juste aurait le mérite de la force. Au lieu de la concorde espérée, on aurait la paix, mais celle des cimetières, en attendant un nouveau cycle de troubles. Les nations, occupées à d'incessantes rivalités entre elles et trop faibles pour se garder de puissants voisins, connaîtraient la servitude au lieu de l'indépendance rêvée. On ne peut donc à la fois vouloir l'autodétermination absolue et un ordre international juste et stable.

Il ne s'agit pas ici de faire l'éloge de Metternich, bien que son système n'ait pas été moins durable que celui des traités de 1919-1920. Il s'agit de constater que dans des régions aux populations imbriquées et aux nations de petite taille, faire de chacune d'entre elles un État conduit à de sanglantes absurdités. La nation peut exister politiquement sans être nécessairement à elle seule un État indépendant. Ce qui est pertinent pour la France, ne l'est pas nécessairement ailleurs. Mais il faut dès lors avoir recours à une approche qui ne mette pas face à face l'individu et l'État, en excluant la famille et les corps intermédiaires. Car ce serait précisément évacuer ce qui donne à une nation son existence si elle n'est pas constituée en État indépendant. Une nation minoritaire dans un État plus vaste, qu'il soit supranational ou organisé par une seule autre nation, n'est pas pour autant dépourvue de tout moyen d'existence et ravalée au rang peu enviable de Cendrillon. Refuser l'identification automatique nation-État ne conduit pas à exclure ipso facto toute définition politique de la nation. Des droits reconnus, des corps intermédiaires pour y veiller, une certaine autonomie peuvent faire de la nation plus qu'une simple entité culturelle¹.

1. Cette question de la définition de la nation en termes purement culturels laissant de côté les données politiques, se pose aujourd'hui même en France, avec le déclin de l'État-nation qui semble, par ces temps de construction européenne, avoir quelque peu perdu foi dans sa

Le P. Fessard, en annexe à *Pax nostra*, a développé en 1936 une typologie des rapports entre nation et État. Après l'État national et l'État fédératif, il a envisagé le cas de l'État national avec minorités nationales. Il lui assigne un statut transitoire débouchant sur une des deux formes précédentes, selon le degré d'accentuation des différences entre les nationalités. Sans doute l'essentiel de son argumentation concerne-t-elle les protectorats et les colonies de l'époque ; elle n'en a pas moins des éléments éclairants pour notre réflexion aujourd'hui peu après l'éclatement du dernier empire colonial.

Elle s'appuie sur la notion de personne, à la fois être de droit, fondement de l'égalité et de la dignité humaines et rôle impliquant une relation. Dans toute personne existe une

propre mission. Comme le remarque JEAN-MICHEL LENIAUD (*L'Utopie française. Essai sur le patrimoine*, Paris, 1992), décentralisation, transferts de souveraineté et hésitation sur la définition du patrimoine sont des manifestations parallèles d'une même incertitude sur ce qu'est la nation. Pour PIERRE NORA, dans les *Lieux de mémoire*, le temps de l'État-nation en France est dépassé. La nation n'est plus accessible que par la mémoire, ce qui d'après lui permet de faire réapparaître la nation sans le nationalisme : « La mémoire est en effet aujourd'hui le seul tremplin qui permette de redonner à "la France" comme volonté et comme représentation, l'unité et la légitimité qu'elle n'avait pu connaître que par son identification à l'État, expression d'une grande puissance, dans sa longue période de grandeur. Cette ancienne et prégnante assimilation de la puissance de la nation et de l'État dans l'image de la France s'est progressivement défaite devant l'évolution du monde et le rapport des forces », *La Nation*, Paris, 1986, t. 11, pp. 651-652. Une semblable appréciation crépusculaire est sensible dans la réflexion sur le patrimoine livrée par MARC FUMAROLI dans son introduction au livre de JEAN-MICHEL LENIAUD : c'est « dans les monuments historiques, dans les cités et les quartiers anciens, dans les murs et les lieux, les sites et les œuvres consacrés par la tradition locale ou nationale, que se forge autant que dans la langue et dans les mœurs, le sentiment d'appartenance française... délesté aujourd'hui de ses symboles militaires et bientôt monétaires, leur conservation et le style de cette conservation importent à la bonne santé de la République... ». C'est ce qui permettra, poursuit-il, à la France de rester elle-même sans se fondre dans l'ensemble européen, ni être consommée par le marché mondial. Il semble bien qu'en s'autorisant de la définition de la nation selon Renan, une âme, un principe spirituel, on en vienne à abandonner purement et simplement l'objectivation étatique du consentement actuel des membres de la nation. Le musée doit-il faire oublier le dépérissement de l'État-nation ?

individualité qui doit mourir, se sacrifier pour réaliser sa personnalité morale en jouant son rôle dans la communauté. Au-dessus de l'individu, il y a deux personnalités morales irréductibles, la famille et la patrie, la seconde englobant la première.

Analysant l'attitude du membre d'une nationalité mineure puis d'une nationalité majeure (pourvue d'un État), il montre la ligne de conduite de chacun dans les affaires intérieures, là où l'égoïsme national, familial ou ethnique risque de devenir très vivace. Dans le premier cas,

ma ligne de conduite sera déterminée, d'une part, par les devoirs de justice et de charité que j'ai vis-à-vis des membres de ma nationalité familiale et, d'autre part, par ceux que j'ai vis-à-vis de l'État qui l'englobe dans une totalité supérieure. De même que le sacrifice de l'élément individuel soit familial, soit politique, est requis du membre d'une famille ou d'un État pour engendrer l'ordre politique ou international, le sacrifice de l'élément individuel de cette grande Famille qu'est ma nationalité mineure est exigé de moi pour que je remplisse mon rôle de personne et au service de l'État dont elle est membre et au service de tous par le moyen de cet État ¹.

Si je suis, au contraire, membre d'une nationalité majeure,

ma ligne de conduite sera déterminée et par les devoirs de charité et de justice que j'ai vis-à-vis de mon propre État et par ceux que j'ai comme membre d'un souverain chargé de tutelle à l'égard des familles particulières et spécialement de ces grandes Familles qui aspirent à trouver dans mon État la représentation de leur unité sociale spécifique.

La nation n'est pas la valeur suprême. Elle cède le pas au bien commun de la communauté des nations et, dans cette perspective, la charité et la justice ne commencent pas par l'ignorance des données historiques et géographiques. Un

1. GASTON FESSARD (s.j.), *Pax nostra. Examen de conscience internationale*, Paris, 1936, pp. 445-447. Ce sacrifice se justifie au nom du bien commun. La logique de l'argumentation du P. Fessard est celle d'un examen de conscience. Mais aujourd'hui, dans le cas qui nous occupe, qui aurait assez d'autorité pour exiger de tels sacrifices ?

ordre international juste et donc durable peut donc reposer sur une grande diversité : État-nation ici, État multinational ici.

Église, nation et État supranational

L'Europe nous fait assister aujourd'hui à deux évolutions contradictoires, l'exaltation du fait national au centre et à l'Est et des efforts à l'Ouest en vue d'une organisation commune. De part et d'autre d'un axe Trieste-Stettin, on semble s'acheminer vers des buts différents. Le Saint-Siège a insisté fortement sur l'idée de nation, par exemple en Pologne dès l'avènement de Jean-Paul II, tout en considérant avec faveur la construction européenne ¹. La nation serait-elle affectée d'un coefficient positif au-delà de l'Oder et montrée du doigt en deçà ?

L'Église ne marque pas de préférence pour une forme plus qu'une autre. Tout au long de son histoire, elle a utilisé et approuvé les deux, comme elle s'est trouvée en butte à l'hostilité de l'une et de l'autre ². Il n'y a pas une forme plus

1. Mgr JEAN-LOUIS TAURAN, « La doctrine pontificale des relations internationales d'après les discours du pape Jean-Paul II au corps diplomatique », JOEL-BENOIT D'ONORIO (dir.), *Le Saint-Siège dans les relations internationales*, Paris, 1989, pp. 73-85.

2. L'attitude souple de l'Église face à ce type de problèmes apparaît clairement dans le cas de la Pologne. Selon les circonstances, l'attitude de la papauté a varié. En juillet 1832, craignant des conséquences funestes pour le catholicisme polonais, le pape Grégoire XVI écrivit aux évêques de ce pays : « Nous avons été informé de la misère affreuse dans laquelle ce royaume florissant a été plongé l'année dernière ; nous avons appris en même temps que cette misère avait été causée uniquement par les menées des malveillants, qui, dans ces temps malheureux, se sont, sous le prétexte de l'intérêt de la religion, élevés contre la puissance des souverains légitimes, et ont précipité dans un abîme de maux leur patrie, en brisant tous les liens de la soumission légale... ». L'obéissance au tsar était montrée comme nécessaire, selon l'exemple des premiers chrétiens lors des persécutions. Le pape concluait par : « Votre magnanime empereur vous accueillera avec bonté, et entendra nos représentations et nos prières dans l'intérêt de la religion catholique qu'il a toujours promis de protéger dans ce royaume », cité par GASTON BORDET, *La Pologne, Lamennais et ses amis, 1830-1839*, Paris, 1985, pp. 120-122. En revanche, les temps ayant changé et les nécessités aussi, Jean-Paul II béatifica le ministre de la Guerre de la révolte de 1831.

légitime ou plus sainte que l'autre. L'Église s'est seulement adaptée aux situations en tâchant de réaliser au mieux sa mission qui n'est pas d'assurer l'ordre du monde, mais de diffuser l'Évangile. L'Europe centrale nous en donne un bon exemple. Avant la Première Guerre mondiale, la papauté appréciait la monarchie catholique des Habsbourg. « *Casca il mondo !* », se serait écrié le secrétaire d'État Antonelli à la nouvelle de la défaite autrichienne de Sadowa en 1866. Puis, en 1917, les propositions de paix de Benoît XV avaient trouvé un écho auprès de l'empereur Charles et de l'impératrice Zita. Pourtant dès ce moment, les clergés nationaux avaient commencé à prendre leurs distances vis-à-vis de la dynastie. Une fois la monarchie détruite, la papauté négocia des concordats avec les États successeurs et entretint auprès de leurs gouvernements une représentation diplomatique. Ce qui compte, en dernière analyse, est le maintien et la propagation de la foi.

La nation aussi bien que l'État supranational peut y apporter des obstacles. La nation représente un péril dans plusieurs cas. La volonté d'unité nationale peut entraîner l'exclusion des catholiques, ces derniers étant suspects comme traîtres potentiels à cause de leur double appartenance, à la nation et à la catholicité. Lorsque la nation devient un absolu, une idole et se subordonne tout, ses prétentions ne sont plus tolérables. C'est ainsi que Pie XI a condamné le nazisme par l'encyclique *Mit brennender Sorge*:

Quiconque prend la race, ou le peuple, ou l'État, ou la forme du pouvoir, ou toute autre valeur humaine — toutes choses qui tiennent dans l'ordre terrestre une place nécessaire et honorable —, quiconque prend ces notions pour les retirer de cette échelle de valeurs, même religieuses, et les divinise par un culte idolâtrique, celui-là renverse et fausse l'ordre des choses créé et ordonné par Dieu : celui-là est loin de la vraie foi en Dieu et d'une conception de la vie répondant à cette foi ¹.

1. PIE XI, *Nazisme et communisme*, introductions de François Rouleau et Michel Fourcade, présentation de Michel Sales, Paris, 1991, p. 72.

Que tout récemment, lors des vœux du corps diplomatique, Jean-Paul II ait pu faire référence à ce texte, montre son inquiétude devant la situation en Bosnie-Herzégovine :

Nous nous trouvons face à un nouveau paganisme : la divinisation de la nation. L'histoire a montré que, du nationalisme, on passe bien vite au totalitarisme [...]. Chaque fois que le christianisme devient l'instrument d'un nationalisme, il est comme blessé et son cœur est rendu stérile ¹.

Si la nation fait preuve, pour diverses raisons, d'une volonté d'expansion qui la pousse à asservir ses voisines ou à chasser, voire tuer leurs habitants, elle est de nouveau un obstacle à la mission de l'Église. L'État supranational est aussi susceptible de soulever de graves objections. Il peut s'appuyer sur une idéologie incompatible avec le christianisme, on l'a vu avec le communisme également condamné par Pie XI. Si sa puissance tient à l'asservissement d'une ou plusieurs nations au bénéfice d'une autre' prédominante, c'est contraire à la justice et à la charité. Ce l'est encore, si cette situation provoque des guerres internes ou si, pour tenter de trouver une illusoire solution à ses problèmes intérieurs, l'État supranational se lance dans une politique de conquêtes. De tels cas de figure sont assez aisément concevables par les conflits qu'ils provoquent. Mais la volonté de résoudre toutes les contradictions et de dépasser les divisions peut aussi, dans un État supranational se révéler néfaste pour la mission de l'Église. Soloviev l'avait vu, lorsqu'il décrit dans son *Court récit sur l'Antéchrist* ce dernier comme le président des États-Unis d'Europe, élu dans un temps de vide et d'incroyance. Pas moins que la nation, l'État supranational peut se prendre pour le royaume de Dieu sur la terre ².

Les critères de jugement sont donc la liberté de conscience et la capacité d'une forme politique à instaurer une

1. Ce propos est reproduit dans l'article précédent. *supra*, p. 12.

2. Voir [l'article du cardinal Biffi, « Prenons garde à l'Antéchrist ! L'aver-tissement prophétique de Vladimir Soloviev », *Communio*, **XVIII**, 3, n° 107, mai juin 1993.](#)

paix juste. Il faut d'une part que soit assurée la liberté de culte et la possibilité de transmettre la foi, et d'autre part qu'existe une paix durable, sans oppression interne ni asservissement externe, conforme au bien de l'ensemble de la communauté des nations. Il n'y a pas d'approbation ou de condamnation a priori de la nation ou de l'État supranational (fédéral ou non), on ne fait que juger l'arbre à ses fruits. Il ne serait sans doute pas injustifié de transposer à la nation les paroles que l'écrivain italien Lampedusa plaçait à propos de la société dans la bouche du prince de Salina, le héros du *Guépard*, discutant avec son confesseur jésuite :

A la Sainte Église a été explicitement promise l'immortalité ; à nous, comme classe sociale, non [...]. Et ne croyez-vous pas que si elle peut, maintenant ou à l'avenir se sauver en nous sacrifiant, elle le fera ? Bien sûr qu'elle le fera et elle fera bien.

L'Église, Jean-Paul II le rappelle en 1994, ne s'identifie à aucune communauté nationale particulière, ni d'ailleurs, ajouterons-nous, à une quelconque construction humaine supranationale. Déjà en 1937, Pie XI écrivait dans *Mit brennender Sorge* :

L'Église fondée par le Rédempteur est une, la même pour tous les peuples et pour toutes les nations. Sous sa coupole, qui, comme le firmament, recouvre la terre entière, il y a une patrie pour tous les peuples et toutes les langues, il y a place pour le développement de toutes les qualités particulières, de tous les avantages, de toutes les tâches et vocations concédées par le Dieu créateur et sauveur tant aux individus qu'aux communautés ethniques.

Alors peut-il sortir quelque chose de bon de Sarajevo ? Oui, si de ce conflit sauvage dont les participants ont désormais tous commis des exactions, sort la volonté d'une résolution internationale effective des questions territoriales en Europe centrale et balkanique, comme le recommandait il y a plus d'un an Yves Lacoste. Oui, si la petite Europe, celle qui reste prudemment derrière l'ancien rideau de fer inversé, prend conscience qu'il existe une Europe centrale et qu'il serait urgent de la préserver et de la pulvérisation et de la tutelle. Pour cela, il faudrait aux gouvernants de l'Europe

occidentale des vues à long terme qui ne soient pas marquées d'un égoïsme à courte vue et surtout un peu de la chose du monde la moins bien partagée, le courage.

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

(voir condition page 158)

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

Olivier Chaline, né en 1964. Agrégé d'Histoire, ancien élève de l'École normale supérieure où il enseigne l'histoire moderne. Membre du comité de rédaction de *Communio*, travaille sur la France au XVIII^e siècle ainsi que sur l'histoire religieuse des pays tchèques au xvii^e siècle.

Collection COMMUNIO-FA YARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR: CATHOLIQUE
2. Joseph RA TZINGER : LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : LA CONFESSION DE LA FOI
4. Karol WOJTYLA : LE SIGNE DE CONTRADICTION
5. André MANARANCHE, s.j. : LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE
6. Joseph RA TZINGER : LA MORT ET L'AU-DELÀ,

réédition revue et augmentée

7. Henri de LUBAC, s.j. : PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRACE
8. Hans Urs von BALTHASAR : NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE
9. Marguerite LENA : L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION,
réédité chez Dentée 9
10. Claude DA GENS : LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE
11. Jean-Luc MARION : DIEUSANS L'ÊTRE,
réédité aux P.U.F.
12. André MANARANCHE, s.j. : POUR NOUS LES HOMMES
LA RÉDEMPTION
13. Rocco BUTTIGLIONE : LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA
14. Pierre VAN BREEMEN, s.j. : JE TAI APPELÉ PAR TON NOM
15. Hans Urs von BALTHASAR : L'HEURE DE L'ÉGLISE
16. André LÉONARD : LES RAISONS DE CROIRE
17. Jean-Louis BRUGUES, o.p. : LA FÉCONDATION
ARTIFICIELLE AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE
CHRÉTIENNE
18. Michel SALES, s.l. : LE CORPS DE L'ÉGLISE

Chez votre libraire

Yves-Marie HILAIRE

Les papes du XX^e siècle face aux nationalismes

DIEU a créé l'homme à son image, mais a voulu en faire un être libre. Cette liberté impliquait que l'homme pût ne pas répondre à l'amour immense de son Créateur. Or, fasciné par une tentative d'affirmation égoïste de lui-même, l'homme a brisé le lien d'amour et de solidarité qui l'unissait à son Créateur : c'est la signification de l'histoire du fruit défendu dans la *Genèse*. La suite du récit biblique est terrible : la première famille s'entredéchire, Caïn tue Abel, le frère assassine le frère. Un fratricide se situe donc aux origines de l'humanité... Or, Jésus-Christ, Dieu fait homme, en mourant sur la croix et en ressuscitant, a invité l'humanité à une réconciliation que son Église s'efforce de réaliser dès ce monde en appelant les hommes à promouvoir une fraternité universelle.

Cependant, au xx^e siècle, les nationalismes, largement responsables des deux guerres mondiales, ont refusé cette fraternité entre les peuples et les totalitarismes, issus des conséquences de la Première Guerre mondiale, ont érigé le fratricide en système de gouvernement. Tandis que les nationalismes refusent de reconnaître les arbitrages d'une communauté des nations, les totalitarismes pratiquent l'exclusion de la société des ennemis de classe ou de race et leur relégation dans des camps de concentration et bientôt dans des camps d'extermination.

Or, les papes du xx^e siècle ont montré une grande lucidité face aux conflits mondiaux, mais leurs déclarations qui se

fondent sur la Révélation et la loi naturelle ont heurté les opinions travaillées par la fièvre nationaliste et ont donné lieu à des contestations et à de vastes débats. Les paroles et les propositions de Benoît XV (1914-1922) pendant la Première Guerre mondiale ont été fort mal reçues, notamment par les Français. L'attitude de Pie XII (1939-1958) pendant la Seconde Guerre mondiale a été fort contestée après coup par une entreprise assez spectaculaire de désinformation rétrospective avec la pièce de Hochhuth, *Le Vicaire* (1963).

Benoît XV et la Première Guerre mondiale

La Première Guerre mondiale, qui éclate en Serbie, voit s'affronter les peuples européens dans un conflit extrêmement sanglant. Le pape Benoît XV élu le 3 septembre 1914 s'inquiète dès le 8 du « spectacle monstrueux de cette guerre ». Le 1^{er} novembre 1914, jour de la Toussaint, il critique les nationalismes :

Des nations les plus puissantes et les plus considérables sont aux prises [...]. Munies d'engins épouvantables [...] elles visent à s'entredétruire avec des raffinements de barbarie. Jamais la fraternité n'a été moins pratiquée que de nos jours. Les haines de race sont portées au paroxysme ; les peuples sont divisés par leurs rancunes encore plus que par leurs frontières...

La Fraternité universelle est bafouée : « À voir ces peuples armés les uns contre les autres, se douterait-on qu'ils descendent d'un même Père, qu'ils ont la même nature et font partie de la même société humaine ? Les reconnaîtrait-on pour les fils d'un même Père qui est aux cieux ? » Pour frapper l'opinion, Benoît XV abandonne le langage feutré des chancelleries et de nombreux documents pontificaux : le 22 janvier 1915, il stigmatise « le carnage affreux », puis le 25 avril « l'horrible boucherie qui déshonore l'Europe ». Par deux fois ensuite, le 4 mars 1916 et le 24 décembre 1917, il diagnostique « le suicide de l'Europe civilisée » et le déplore. Enfin, le 30 juillet 1916, au moment où les batailles de Verdun et de la Somme font rage, il est le témoin de « la plus sombre tragédie de l'humaine

La papauté s'efforce d'atténuer les souffrances dues au conflit en secourant par exemple les prisonniers de guerre et leurs familles, et tente de proposer son arbitrage pour mettre fin à la tuerie. Le 16 août 1917, Benoît XV envoie une note aux gouvernements en guerre : le pape insiste sur le respect du droit, la nécessité d'un arbitrage international, propose la renonciation aux réparations, la restitution réciproque des territoires actuellement occupés, l'examen des questions territoriales avec des dispositions conciliantes en tenant compte des aspirations des peuples. Or, les États de l'Entente ne répondent pas à cette note et l'opinion française lui est franchement hostile. Le 10 décembre 1917, dans la chaire de la Madeleine à Paris, le père Sertillanges traduit l'état d'esprit des Français en déclarant :

Très Saint Père, nous ne pouvons pour l'instant retenir vos appels à la paix... Nos ennemis sont restés puissants, l'invasion ne les a pas touchés... Nous sommes des fils qui disent parfois : Non, Non ! comme le rebelle apparent de l'Évangile ; mais quand vous, l'Évangile vivant, vous dites aux peuples : justice, fraternité, liberté, respect, qui donc vous répond ?... Convertissez, Saint Père, ceux dont l'homme de la Maison Blanche a fini par désespérer... Nous ne pouvons croire à une paix de conciliation¹.

Certes, Benoît XV a échoué dans ses efforts pour arrêter le conflit : ses tentatives de paix n'ont pas abouti, l'Autriche-Hongrie s'est effondrée — « on a commis la faute irréparable de laisser s'effondrer l'Autriche qu'il eût fallu inventer » (Lyautey, 9 décembre 1918) —, le Saint-Siège n'a pas été invité à la Conférence de la paix. Mais le Vatican s'efforce de réparer ses échecs en cherchant à reprendre des relations diplomatiques avec deux puissances victorieuses, la France et l'Italie. Surtout, la condamnation prophétique de la guerre totale exprimée par le pape ouvre la voie à une nouvelle politique de lutte contre les nationalismes, mais de respect pour les nationalités. Cette orientation apparaît nettement dans l'encyclique *Maximum illud* consacrée en 1919

1. JEAN-MARIE MAYEUR « Les Catholiques français et Benoît XV en 1917 », dans N.-J. CHALINE, *Chrétiens dans la Première Guerre mondiale*, Paris, Le Cerf, 1993, pp. 153-165.

aux missions. Benoît XV et le cardinal Van Rossum, préfet de la Propagande, tirent des leçons de la guerre mondiale où l'on a vu les périodiques missionnaires prendre parti violemment et les prêtres des pays vaincus chassés de leurs missions. Le pape stigmatise le nationalisme manifesté par les missionnaires européens outremer et le qualifie de « peste affreuse » ; il préconise le recrutement et la formation de clergés indigènes capables d'encadrer et de diriger les Églises locales. Sept ans plus tard, Pie XI sacre à Rome les six premiers évêques chinois. L'affirmation très marquée de l'universalité de l'Église catholique par Benoît XV et sa traduction dans les faits avec la formation et le développement de clergés indigènes dans les pays colonisés permettra plus tard au catholicisme de ne pas être pris de court par la décolonisation, notamment en Afrique.

Pie XI, les nationalismes immodérés et les totalitarismes

Dès son encyclique inaugurale, *Ubi Arcano* (1922), Pie XI (1922-1939), après avoir rappelé que « tous les peuples en tant que membres de l'universelle famille humaine sont liés entre eux par des rapports de fraternité » critique les excès du nationalisme :

C'est à ces convoitises déréglées, se dissimulant pour donner le change, sous le voile du bien public et du patriotisme, qu'il faut attribuer sans contredit les haines et les conflits qui s'élèvent périodiquement entre les peuples. Cet amour même de sa patrie et de sa race, source puissante de multiples vertus et d'actes d'héroïsme lorsqu'il est réglé par la foi chrétienne, n'en devient pas moins un germe d'injustices et d'iniquités nombreuses, si, transgressant les règles de la justice et du droit, il dégénère en nationalisme immodéré.

Pie XI reviendra plusieurs fois sur ce thème et ses propos se feront plus vifs et plus précis. Ainsi en 1930 :

Il est plus difficile, pour ne pas dire impossible, que la paix dure entre les peuples et les États, si au lieu du vrai et pur patriotisme règne et sévit un égoïste et dur nationalisme, c'est-à-dire la haine et l'envie au lieu du désir mutuel du bien,

la défiance et la suspicion au lieu de la confiance fraternelle, la concurrence et la lutte au lieu de la bonne entente et de la coopération, l'ambition d'hégémonie et de prépondérance au lieu du respect et de la protection de tous les droits, fussent-ils ceux des faibles et des petits.

Enfin, en 1938, au moment où la Deuxième Guerre mondiale s'annonce, le pape hausse encore le ton :

Ce nationalisme exagéré empêche le salut des âmes, soulève les barrières entre peuple et peuple ; il est contraire, non seulement à la loi de Dieu, mais à la Foi même. Le nationalisme est en contradiction avec le *Credo*.

Pourtant, Pie XI a été très loin dans la politique d'entente avec les nations européennes, puisqu'il a multiplié les concordats avec celles-ci : Lettonie (1922), Pologne (1925), Lituanie (1927), Roumanie (1929), Italie (1929), Autriche (1933), Allemagne (Bavière 1924, Prusse 1929, Bade 1932, Allemagne 1933), Yougoslavie (1935, mais non ratifié). Avec la France, depuis 1921-1924, après le rétablissement des relations diplomatiques, c'est la concorde sans concordat. Ces accords procurent à l'Église les libertés de culte, de congrégation et d'enseignement moyennant certaines garanties pour l'État. Deux concordats ont soulevé des polémiques, celui avec l'Italie de Mussolini, lié en 1929 au règlement de la question romaine, celui avec l'Allemagne de Hitler en 1933, qui s'explique par la caducité des concordats antérieurs dans le cadre de la « révolution nationale » du III^e Reich.

Au cours des années 1920, Pie XI, après avoir nettement critiqué l'occupation de la Ruhr par les Français et les Belges en 1923, a vivement encouragé le rapprochement franco-allemand : le nonce à Paris, Mgr Ceretti, salue « l'oeuvre magnifique de Locarno » et constate lors de la cérémonie des vœux le 1^{er} janvier 1926, que « le pacte de Locarno inaugure vraiment un esprit nouveau ». Quelques mois plus tard, à Bierville, sur l'initiative de Marc Sangnier, six mille jeunes français et allemands se rencontrent. Cependant, après l'arrivée de Hitler au pouvoir, Pie XI souhaiterait que les démocraties libérales se montrent plus fermes : il exprime cette opinion en 1936 à François Charles-Roux, ambassadeur de France auprès du Saint-Siège,

en désapprouvant l'inaction de la France lors de l'occupation par Hitler de la rive gauche du Rhin ¹. Face aux puissances totalitaires qui préparent une nouvelle guerre mondiale, la diplomatie vaticane se rapproche alors des démocraties libérales : France, Grande-Bretagne et États-Unis. En juillet 1937, le cardinal Pacelli, secrétaire d'État, est reçu officiellement en France par le gouvernement du Front populaire et prononce à Notre-Dame un sermon sur « la vocation de la nation française ».

Devant la montée des périls nationaliste et totalitaire, Pie XI est le pape du XX^e siècle qui a le plus durement condamné les idéologies porteuses de guerres et de massacres. Dès 1926, après la révolte de ses dirigeants contre un premier avertissement, Pie XI condamne durement le journal de Charles Maurras, *l'Action française*, organe du nationalisme intégral, pour ses conceptions païennes de la cité et de l'État. En 1931, il affronte une première fois Mussolini qui veut donner une éducation totalitaire à la jeunesse et supprimer l'Action catholique ; il publie l'encyclique *Non abbiamo bisogno*, stigmatise la « statolâtrie » païenne et oblige Mussolini à admettre une Action catholique aux activités essentiellement religieuses.

Le durcissement et l'extension des régimes totalitaires avec les massacres perpétrés par les marxistes communistes en U.R.S.S., au Mexique et en Espagne et les persécutions infligées aux chrétiens et aux juifs par les nationaux socialistes en Allemagne amènent Pie XI à condamner vigoureusement le communisme puis le racisme nazi à cinq jours d'intervalle en mars 1937 dans les encycliques *Divini Redemptoris* et *Mit brennender Sorge*. La première contient pour la première fois une définition des droits de la personne humaine : comme le montre Fabrice Bouthillon dans sa thèse récente sur *La Théologie politique de Pie XI*, ce pape se rapproche de la problématique des droits de l'homme

1. « Si vous aviez tout de suite fait avancer deux cent mille hommes dans la zone réoccupée par les Allemands, vous auriez rendu un immense service à tout le monde » (Pie XI, 16 mars 1936, à l'ambassadeur Charles-Roux, Archives du ministère des Affaires étrangères, Ambassade de France auprès du Saint-Siège).

défendue par les démocraties libérales ¹. La seconde encyclique condamne vigoureusement l'idolâtrie de la race et de l'État :

Quiconque prend la race, ou le peuple ou l'État, ou la forme de l'État ou les dépositaires du pouvoir, ou toute autre valeur fondamentale de la communauté humaine [...], quiconque prend ces notions et les divinise par un culte idolâtrique, celui-là renverse et fausse l'ordre des choses voulu et créé par Dieu [...]. Seuls des esprits superficiels peuvent tomber dans l'erreur qui consiste à parler d'un Dieu national, d'une religion nationale [...]. Qui veut voir bannies de l'Église et de l'école l'histoire biblique et la sagesse de l'Ancien Testament blasphème le nom de Dieu.

Cette encyclique ayant été lue dans les églises catholiques d'Allemagne, la persécution s'intensifie contre le clergé.

L'année suivante, 1938, un deuxième affrontement a lieu avec Mussolini lorsque celui-ci invite Hitler à venir en visite officielle à Rome. Pendant le séjour du Führer, Pie XI se retire à Castel-Gandolfo et le nonce en Italie fait la grève des réceptions. Peu après l'adoption des lois raciales anti-juives par l'Italie fasciste, Pie XI déclare à un groupe de pèlerins belges : « l'antisémitisme est inadmissible ; spirituellement, nous sommes tous des sémites ». Et le pape ordonne aux facultés catholiques de programmer un enseignement spécifique pour diffuser la doctrine chrétienne contre le racisme et l'antisémitisme.

Pie XII, les totalitarismes et la Seconde Guerre mondiale

L'attitude de Pie XII pendant la Seconde Guerre mondiale a donné lieu à des débats posthumes pour une large part, débats engagés plus souvent par des hommes des jeunes générations que par de témoins des événements.

1. FABRICE BOUTHILLON, *Une théologie politique à l'âge totalitaire, Pie XI (1922-1939)*, université de Paris-IV, 1994. Édition récente des textes fondamentaux, PIE XI, *Nazisme et communisme, Deux encycliques de mars 1937*, Présentation et introductions de Michel Sales, François Rouleau et Michel Fourcade, Paris, Desclée, 1991.

Dès l'année 1939, dans divers textes et au début de la guerre dans l'encyclique *Summi Pontificatus*, Pie XII insiste sur les droits des nations et des minorités ethniques au moment où Hitler les méprise et les viole :

Il est un point sur lequel il faudrait être spécialement attentif, c'est celui qui concerne les vrais besoins et les justes requêtes des nations et des peuples comme aussi des minorités ethniques. Si elles ne suffisent pas toujours à fonder un droit strict, ces requêtes méritent un bienveillant examen.

L'Église du Christ ne peut penser, ni ne pense à attaquer ou à mésestimer les caractéristiques particulières que chaque peuple, avec une piété jalouse et une compréhensible fierté, conserve et considère comme un précieux patrimoine. Toutes les orientations qui ont leur racine dans les fibres les plus profondes de chaque rameau ethnique, pourvu qu'elles ne s'opposent pas aux devoirs dérivant pour l'humanité de son unité d'origine et de sa commune destinée, l'Église les salue avec joie et les accompagne de ses vœux maternels.

Et Pie XII, face à l'oubli de la loi de solidarité humaine et de charité, réaffirme énergiquement l'unité de la communauté humaine :

Le genre humain, bien qu'en vertu de l'ordre naturel établi par Dieu, se divise en groupes sociaux, nations ou états indépendants les uns des autres pour ce qui regarde la façon d'organiser ou de régler leur vie interne, est uni cependant par des liens mutuels, moraux et juridiques en une grande communauté, ordonnée au bien de toutes les nations et réglée par des lois spéciales qui protègent son unité et développent sa prospérité.

L'effondrement français de mai juin 1940 qui donne à l'Allemagne le contrôle de l'Europe occidentale choque profondément Pie XII qui a tenté d'aider discrètement la résistance allemande. L'entrée en guerre de l'Italie aux côtés de l'Allemagne limite sa latitude d'action. Pendant l'été 1940, d'après les témoignages des ambassadeurs français W. d'Ormesson et l'anglais J. Osborne, Pie XII admire la Grande-Bretagne qui résiste à Hitler et en 1941, il refuse toute bénédiction aux armées allemandes qui combattent le bolchevisme et le peuple russe ; le 31 octobre 1942, il envoie un message aux catholiques portugais dans lequel il invoque

Notre-Dame de Fatima pour « arrêter le déluge envahissant du néopaganisme » sur la Russie.

Informé du génocide des Juifs, Pie XII s'exprime peu à ce propos pour ne pas provoquer des représailles aggravées. À la Noël de 1942, il déplore le fait que « des centaines de milliers de personnes qui, sans aucune faute de leur part, pour le seul fait de leur nationalité ou de leur origine ethnique, sont vouées à la mort ou à une progressive extermination ». Il fait intervenir les nonces qui parviennent dans plusieurs pays à sauver des Juifs. Aurait-il pu mieux diffuser les informations qu'il possédait auprès des évêques pour les faire intervenir de la façon la plus appropriée¹ ? L'appel de Mgr Saliège, archevêque de Toulouse, le 23 août 1942 — « Les Juifs sont des hommes, les Juives sont des femmes... Tout n'est pas permis contre eux... Ils sont nos frères comme tant d'autres » — a contribué à sauver des milliers de vies².

À la fin de la guerre, Pie XII regrette la décision des Alliés d'exiger des Allemands une capitulation sans conditions, car il pense qu'elle risque de rendre cette guerre inhumaine encore plus totale, de la prolonger et de désarmer la Résistance allemande. Après la libération de Rome, il suggère les bases d'une reconstruction dans son message de Noël en insistant sur les conditions d'une véritable démocratie et sur la nécessité d'une organisation internationale. Comme l'a bien montré Jean-Dominique Durand, dans une Italie ravagée par la guerre et incertaine de son avenir, le pape et les évêques italiens préconisent franchement une reconstruction dans le cadre d'institutions démocratiques.

1. JEAN-MARIE MAYEUR, *Histoire du christianisme*, tome XII, Paris, Desclée-Fayard, 1990, pp. 320-334, a effectué une mise au point récente sur ce sujet.

2. La thèse de J.-L. CLEMENT sur le cardinal Saliège, soutenue à l'université de Paris IV, paraîtra prochainement. Voir aussi SYLVIANE GUINLE-LORINET, *Pierre-Marie Théas, un évêque à la rencontre du XX^e siècle*, thèse, Toulouse, 1992, td. Association Guillaume Mauran, Archives des Hautes-Pyrénées, Tarbes, 1993, histoire d'un évêque protecteur des Juifs, proche des résistants et captif des Allemands en 1944.

ques à un moment où les démocraties occidentales remportent la victoire sur les États totalitaires d'Europe centrale¹.

Pour Pie XII en 1945, l'État totalitaire est synonyme de ruines et de massacres :

La force de l'État totalitaire ! Cruelle et sanglante ironie ! Toute la surface du globe, rouge du sang versé durant ces années terribles, proclame bien haut la tyrannie d'un tel État... Ce totalitarisme réduit l'homme à ne plus être qu'un pion dans le jeu politique, un chiffre dans les calculs économiques. D'un trait de plume, il change les frontières des États... avec une cruauté mal dissimulée, il expulse des millions d'hommes, des centaines de milliers de familles de leur maison et de leurs terres, en les déracinant, en les arrachant à une civilisation, à une culture que des générations entières avaient contribué à former... Tout cela constitue un système contraire à la dignité et au bien du genre humain.

Hélas, comme ce texte le suggère, le totalitarisme n'a pas disparu avec la victoire des Alliés. En effet, l'un des vainqueurs, l'U.R.S.S., est un État totalitaire et devant la persécution qui sévit contre les chrétiens en Europe du Centre-Est, le Saint Office condamne à nouveau en juillet 1949 le communisme athée et la collaboration avec lui. En revanche, de 1948 à sa mort, Pie XII ne cesse d'encourager l'union des peuples de l'Europe et la construction de l'Europe. Celle-ci étant engagée notamment par des hommes d'État démocrates-chrétiens : Robert Schuman, Konrad Adenauer et Alcide de Gasperi, des polémiques naissent autour d'une « Europe vaticane », ce qui n'empêchera pas l'Europe des six de se développer avec l'appui de nombreux socialistes puis du général de Gaulle sur la base de la réconciliation franco-allemande².

1. J.-D. DURAND, *L'Église catholique dans la crise de l'Italie (1943-1948)*, École française de Rome, Rome, 1991, et « l'Église catholique et la démocratie politique en Italie au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale », dans A. DIERKENS, *Le Libéralisme religieux*, Éd. de l'université de Bruxelles, 1992, pp. 77-93. Voir aussi J. CHELINI et J.-B. D'ONORIO, *Pie XII et la Cité*, Téqui, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1988.

2. P. CHENAUX, *Une Europe vaticane ?* Éd. Ciaco, 1991, et J.-M. MAYEUR, « Pie XII et l'Europe » dans *Relations internationales*, n° 28, 1981, pp. 413-425.

La guerre semble alors périmée en Europe, Pie XII rappelle dès 1954 :

L'absurdité de la doctrine qui a régné dans les écoles politiques de ces dernières décades, à savoir que la guerre est une des nombreuses formes admises de l'action politique, l'issue naturelle et quasi inévitable des incurables dissensions entre deux pays... Il ne doit plus y avoir d'ennemi héréditaire, car la haine des peuples est toujours une injustice cruelle, absurde et indigne de l'homme.

Cependant, le problème de la guerre prend une nouvelle dimension avec l'explosion de la bombe atomique sur Hiroshima le 6 août 1945. Pie XII est amené en 1954 à condamner catégoriquement la guerre A.B.C. (Atomique, Bactériologique, Chimique) mais aucun pape ne condamne la possession d'un armement atomique strictement défensif. Dans le domaine des guerres conventionnelles, qui hélas continuent, Pie XII reprend la théologie classique, très sévère sur les conditions de licéité d'une guerre, et condamne catégoriquement « la guerre d'agression comme solution légitime, pour les controverses internationales et comme moyen de réalisation pour les aspirations nationales ». Cependant, il déclare en 1948 :

Il est des biens d'une telle importance pour la communauté humaine que leur défense contre les agressions injustes est sans aucun doute pleinement justifiée. Cette défense s'impose également à la volonté des nations qui ont le devoir de ne pas abandonner le peuple victime d'une agression.

Ce texte reste très actuel puisqu'il envisage un devoir d'ingérence d'une communauté internationale ou de l'O.N.U. en cas d'agression injuste contre un peuple.

De Jean XXIII à Jean-Paul II

En matière de relations internationales, les positions pontificales se dessinent clairement dès avant le concile de Vatican II convoqué par Jean XXIII. Ce pape publie l'encyclique *Pacem in terris* (1963) qui définit les droits de la personne humaine en tenant compte de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et qui précise les conditions

d'une paix durable. Paul VI lance à l'O.N.U. le cri « jamais plus la guerre » et encourage un élargissement de l'Europe qui, avec le début de l'*Ostpolitik* du Vatican, pourrait s'étendre « de l'Atlantique à l'Oural ».

Jean-Paul II, pape venu d'Europe de l'Est, infléchit l'*Ostpolitik* du Vatican et la rend plus efficace. Face aux empires, il insiste sur le rôle des nations et des cultures. L'effondrement du bloc de l'Est en 1989 montre que l'utopie orientale du Saint-Siège était beaucoup plus réaliste qu'elle ne paraissait. Cependant, cet effondrement provoque une grande instabilité politique en Europe de l'Est¹.

Jean-Paul II est amené à prendre position contre le nationalisme exacerbé qui ressurgit. Ainsi, à propos de la malheureuse Yougoslavie, il répudie à Gorizia le 2 mai 1992 « la tentation subtile de transformer l'amour de la patrie en un nationalisme exacerbé ». L'ex-Yougoslavie apparaît comme le conservatoire des errements du XX^e siècle : le totalitarisme qui rejette, assujettit ou anéantit les minorités ethniques et qui met en condition le peuple dominateur par la propagande, le nationalisme qui entretient le rêve d'une grande Serbie rappelant la grande Allemagne d'Hitler, le machiavélisme et l'utilisation du mensonge qui tiennent lieu de diplomatie et de pratique politique. Les diplomates et les militaires européens ne parviennent pas à apaiser le conflit bosniaque parce qu'ils n'ont pas compris assez tôt sa vraie nature ni mesuré sa nocivité².

D'autre part, Jean-Paul II, porteur d'un message de paix, a critiqué sévèrement et maintes fois la Guerre du Golf et a multiplié les interventions pour en limiter les effets tragiques. Le récent accord entre le Saint-Siège et l'État d'Israël

après l'ouverture des négociations entre Israël et l'O.L.P. est le fruit de ces efforts. Puisse-t-il contribuer à développer une dynamique de paix au Moyen-Orient.

Communio
a besoin de votre avis
Écrivez-nous.

1. J. et B. CHELINI, *L'Église de Jean-Paul II face à l'Europe*, Paris, Nouvelle Cité, 1989 ; DENIS LENSEL, *Le Passage de la mer Rouge, Le Rôle des chrétiens dans la libération des pays de l'Est, 1945-1990*, Paris, Fleurus, 1990 ; BERNARD LECOMTE, *La vérité l'emportera toujours sur le mensonge*, Paris, Lattés, 1991.

2. *La Morale et la guerre* sous la direction de J.-B. D'ONORIO, préface du cardinal J.-M. LUSTIGER, et textes de Jean-Paul II sur la Guerre du Golfe persique, Paris, Téqui, 1992.

Yves-Marie Hilaire, né en 1927, est professeur d'histoire contemporaine à l'université Charles-de-Gaulle Lille-III. Sa thèse sur *La Vie religieuse des populations du diocèse d'Arras 1840-1914* paraît en 1976. Il est co-auteur, avec Gérard Cholvy, de *L'Histoire de la France contemporaine* (3 vol., Toulouse, Privat, 1985, 1986, 1988) et organisateur à Lille en décembre 1990 du colloque « Cent ans de catholicisme social » in *Revue du Nord*, avril juin 1991.

Jože KRAŠOVEC

De la dispersion de Babel à l'élection d'Israël

L'ÉLECTION d'Israël lui confère indéniablement un rôle particulier parmi les nations. Selon *Les Nombres*, Israël est « un peuple qui habite à part, et ne se range pas au nombre des nations » (23, 9 ; voir *Deutéronome* 7, 6-7 ; 26, 18-19 ; 33, 29 ; *Isaïe* 49, 7 ; *Psaumes* 33, 12) : d'où l'idée d'une disparité entre l'attitude de Dieu envers les nations et l'attention spéciale qu'il accorde à Israël. Or, la littérature sapientielle et de nombreux psaumes formulent des considérations générales, sans voir nécessairement en Israël un peuple à part. Et l'histoire des origines (*Genèse* 1 à 11) traite de l'humanité dans son ensemble, c'est-à-dire des nations : ce n'est qu'avec Abraham que s'inaugure l'histoire du peuple élu. Quant aux prophètes, ils destinent une bonne part de leurs injonctions à la fois à Israël et aux nations. *Le livre de Jonas* enfin parodie le particularisme dont se réclame Israël en faisant apparaître l'universalité de la pitié divine.

L'élection d'Israël

La distinction entre l'universalité de l'humanité et la particularité d'Israël ne repose pas sur des critères objectifs de différenciation qui justifieraient *a priori* le choix en faveur d'Israël : les principes théologiques et moraux fondamentaux valent à la fois pour Israël et pour les nations.

Et, des deux côtés on observe le même penchant désastreux à *l'hubris*. Ce penchant est aussi bien dénoncé dans les écrits d'autres religions que dans la Bible. Les déviations par rapport à la loi morale et les excès les plus divers semblent condamnés universellement. Toutes les nations, Israël comme les autres, tentent de transgresser les limites initialement fixées par Dieu. Le moteur de l'histoire n'est donc pas tant à chercher dans la justice humaine que dans la compassion divine. Le plus souvent, la parole de Dieu, prophétique ou messianique, est suscitée par les situations de malheur, de détresse, de misère, dues aux hommes eux-mêmes, ou par la demande pressante de justice de la part des humbles et des pauvres abandonnés ou victimes des puissants. L'histoire du salut est la chronologie de cette fidélité fondamentale de Dieu envers l'homme.

C'est pourquoi l'élection d'Israël ne saurait être interprétée comme la réponse de Dieu au mérite propre du peuple élu, aussi dépravé que tous les autres, mais comme un acte de grâce divine. Et cela d'autant moins que ce type de « préférence » n'a pas nécessairement un sens absolu collectif. Ainsi l'élection d'Israël joue-t-elle parmi les nations un rôle semblable à celui que joue le choix des chefs charismatiques ou des prophètes au sein du peuple, auxquels Dieu confie une mission. Par exemple, le choix de David et la promesse divine selon laquelle sa descendance serait à tout jamais établie (*2 Samuel* 7, 1-17 ; *Psaumes* 89, 20-38) n'acquiescent tout leur sens que dans une théologie de la création et eu égard à l'élection d'Israël tout entier. Dès lors que Dieu, par la création, s'est lié inconditionnellement à l'ensemble de l'humanité, c'est tout aussi inconditionnellement qu'il s'est attaché à son peuple et, dans son peuple, à l'homme juste qu'il a élu. Si tous sont appelés au salut, un individu est choisi par grâce divine pour enseigner, éclairer, réprimander et mener ceux qui lui ont été confiés. L'élection passe par une petite minorité d'hommes justes, patriarches, prophètes, rois ou humbles. Ce n'est pas Israël en tant que totalité, mais seulement ceux qui furent élus et répondirent à l'appel divin, qui portèrent la lumière aux nations. Ainsi Abraham est-il le prototype de la foi pour le judaïsme, le christianisme ou l'islam ; ainsi David et sa descendance

incarnent-ils l'idéal des attentes messianiques ; ainsi le Christ accomplit-il, selon le *Nouveau Testament*, les promesses faites à Abraham, à David et à sa descendance.

Un des exemples les plus éclairants pour notre propos est celui de la relation entre le récit des origines et l'histoire d'Abraham. Aux récits de la création succèdent ceux de la propagation de l'iniquité où l'humanité détruit ce que Dieu a créé de bon :

Il y a un mouvement de désobéissance qui conduit au meurtre, à la luxure, à la corruption et à la violence, à la désagrégation de toute humanité... Mais il y a aussi les récits de la grâce divine. Certes Dieu punit Adam et Ève, mais il remet la peine de mort dont il les menace ; certes il bannit Caïn, mais il le marque du sceau de sa protection ; certes il provoque le déluge, mais il sauve la race humaine en préservant Noé et sa famille. Le récit de la tour de Babel est le seul dont la grâce divine semble absente ¹.

Pourquoi cette unique exception ? Pour insister sur l'arrogance humaine qui prétend s'appropriier ce qui est une prérogative divine¹ : « Ils dirent : "Allons ! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touche le ciel ! Faisons-nous un nom afin de ne pas être dispersés sur toute la surface de la terre" » (*Genèse* 11, 4). La dispersion de l'humanité sur toute la surface de la terre sanctionne l'orgueil et la folie des hommes. Quand un peuple entend tirer son unité de ses dépravations, la destruction de la loi morale s'ensuit nécessairement. Dieu en personne disperse le peuple unique que formait alors l'humanité afin d'empêcher la réalisation du désir pervers et autodestructeur des hommes de s'élever au-dessus de leur condition : « Voici que tous font un seul peuple et ne parlent qu'une langue, et c'est là leur première oeuvre ! Maintenant, rien de ce qu'ils projettent de faire ne leur sera inaccessible ! » (*Genèse* 11, 6).

La dispersion des nations n'est cependant que le premier moment de la réponse divine à la dépravation humaine. Le

deuxième est l'appel d'Abraham, qui vient conclure l'histoire des origines et inaugurer, comme une préface universelle, l'histoire du salut : « YHWH dit à Abram : "Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père pour le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom, qui servira de bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront, je réprouverai ceux qui te maudiront. Par toi se béniront toutes les nations de la terre" » (*Genèse* 12, 1-3). G. von Rad commente ce passage ainsi :

D'un seul coup le champ de vision universel se trouve réduit. Le monde et l'humanité, la plénitude œcuménique, se trouvent occultés et tout se concentre sur un seul homme. Jusqu'ici le récit portait sur l'humanité dans son ensemble, sur la création de l'homme et de la femme et ce qui les caractérise, sur la faute, la souffrance et la condition humaine, sur les nations, etc., qui sont tous des thèmes universels. Au premier verset du chapitre 12, voilà introduit comme une rupture le particularisme de l'élection ¹.

L'exode d'Abraham quittant la Mésopotamie trouve sa source dans la volonté de contrer les tendances perverses des grandes nations. Les prophètes et les livres sapientiaux interprètent cette histoire en soulignant qu'Abraham, ayant abandonné la civilisation babylonienne pour une foi sans réserve en Dieu et en son Alliance, pouvait ainsi devenir « la bénédiction des nations » : « Abraham, ancêtre d'une multitude de nations, nul ne lui fut égal en gloire... C'est pourquoi Dieu lui promit par serment de bénir toutes les nations en sa descendance... » (*Ecclésiastique* 44, 19-21). À partir de ce modèle initial, nous pourrions multiplier les exemples :

- avant d'accéder à la Terre promise, la foi d'Israël devait être soumise à l'épreuve du désert (*Osée* 2, 16) ;
- le retour de l'exil présuppose la foi en ce que projette le Maître de l'histoire, même dans l'adversité et les souffrances, etc. Ainsi l'élection est-elle liée à une *Terre* et impose-t-elle une foi et un exode, au sens propre ou au sens moral.

1. D.J.A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch*, JSOT (Sheffield), 10, 1985, p. 65.

1. *Das erste Buch Mose : Genesis*, Göttingen, 1981, p. 117.

La tentation d'imiter les nations

Une fois le peuple élu en possession de la Terre promise, les prophètes jouèrent un rôle analogue à celui qu'avaient joué Abraham ou Moïse au temps où cette Terre n'était encore qu'une promesse : il leur revenait de faire accomplir au peuple, après l'exode physique, un exode moral pour l'entraîner loin des idéologies perverses et des dépravations multiples. De ce point de vue, un des épisodes les plus désastreux d'Israël fut la tentative de s'appuyer sur le pouvoir politique de l'Égypte ou de la Mésopotamie (*Isaïe* 30, 1-5 ; 31, 1-3 ; *Jérémie* 2, 18 ; *Osée* 8, 9-10). L'exemple le plus clair de la dégradation du peuple élu et de sa volonté de ressembler aux autres nations est la demande faite à Samuel d'établir un roi. En voulant imiter les autres nations, le peuple s'oppose au principe même de son élection : « Satisfais à tout ce que te dit le peuple, car ce n'est pas toi qu'ils ont rejeté, c'est moi qu'ils ont rejeté, ne voulant plus que je règne sur eux » (1 *Samuel* 8, 7). Voilà un exemple politique de *l'hubris* mentionnée plus haut : Israël aurait, dû au contraire venir à genoux écouter la décision de Dieu concernant son mode de gouvernement (*Deutéronome* 17, 14-16). On pourrait multiplier les cas de dégradation politique, religieuse ou morale qui découlent du mélange d'Israël avec les nations ou de sa volonté de les imiter : idolâtrie et culte rendu aux dieux étrangers, influence des femmes étrangères sur Salomon, etc. — alors même que c'est la peur de la corruption de la pureté religieuse qui avait présidé à l'élimination des peuples indigènes de la Terre promise (*Deutéronome* 20, 15-18, *Psaumes* 34).

On comprend alors pourquoi le maintien d'Israël sur la Terre promise dépend de son respect de l'Alliance. Bénédiction comme malédiction (*Deutéronome* 28 et 30, *Lévitique* 26) s'appliquent directement à Israël, indirectement à l'ensemble des nations. Si Israël peut être la bénédiction des nations, il peut également être leur malédiction. Le sens de l'histoire peut alors prendre une direction opposée à celle qui était prévue : « YHWH te renverra en Égypte dans des vaisseaux ou par un chemin dont je t'avais dit : "Tu ne le verras plus" et là vous irez vous vendre à tes ennemis comme serviteurs et servantes sans trouver d'acheteurs »

(*Deutéronome* 28,.68). On dit souvent que le *Deutéronome* est le testament de l'exhortation et de l'avertissement ; en fait il reflète l'histoire elle-même.

De la même manière, le discours prophétique associe l'exigence de réformation d'Israël et sa vocation de bénédiction des nations : « Si tu reviens Israël, oracle de YHWH, si tu reviens à moi, si tu ôtes de devant moi tes horreurs, si tu ne vagabondes plus, si tu jures par YHWH vivant, en vérité, droiture et justice, alors les nations se béniront en toi, en toi elles se glorifieront (*Jérémie* 4, 1-2 ; voire *Genèse* 12, 1-3, 22, 15-18, 26, 2-5). Mais si Israël ne se repent pas, c'est en un tout autre sens qu'il ressemblera aux nations : c'est la triste réalité de l'exil, après que les avertissements des prophètes furent méprisés (corruption religieuse et morale, *Deutéronome* ; autres dieux, *Juges* 2, 11-23 ; adoption de coutumes étrangères, 2 *Rois* 17, 7-23, etc.). Le rétablissement de la différence fondamentale entre Israël et les nations passe par le repentir d'Israël : « Quant au rêve qui hante votre esprit, il ne se réalisera jamais ; quand vous dites : "Nous serons comme les nations, comme les tribus des pays étrangers, en servant le bois et la pierre" » (*Ézéchiel* 20, 32).

Le salut des nations

Le dossier que nous venons d'esquisser montre clairement que l'élection véritable et l'identité qui en découle ne sont pas à comprendre comme un particularisme nationaliste mais comme l'exigence d'une adéquation aux vérités et aux principes universels. En effet, l'élection n'est pas d'abord un effet de la race ou de la culture, mais relève bien plus d'une vocation éthique, d'une sensibilité à ce qu'est Dieu et à ce qu'il veut. L'identité véritable est le fruit du respect de l'Alliance. Israël n'est Israël que par l'Alliance qui le constitue tel. Israël pécheur et dépravé ne peut plus remplir son rôle de bénédiction des nations. Les prophètes d'Israël avaient compris que la seule façon d'échapper à la confusion générale (Babel) était de confesser une foi sans réserve en Dieu et d'obéir à ses commandements. Ce n'est qu'à cette condition que sera atteinte l'universalité : toutes les nations sont appelées à être sauvées par Dieu, et Israël est

alors le symbole de leur bénédiction. Le *Psaume* 47 déclare : « Dieu règne sur les païens, il siège sur son trône de sainteté. Les princes des peuples s'unissent au peuple du Dieu d'Abraham » (9-10 ; voir *Isaïe* 2, 4 ; *Michée* 1, 5). *Isaïe* s'exclame également : « Tournez-vous vers moi pour être sauvés, tous les confins de la terre, car je suis Dieu sans égal ! » (45, 22 ; voir aussi 56, 1-8 ; 60, 1-22). En *Zacharie*, nous lisons : « De même que vous étiez une malédiction parmi les nations, maison de Juda et maison d'Israël, de même je vous sauverai pour que vous deveniez une bénédiction » (8, 13). L'élection prend alors une dimension nouvelle, eschatologique.

C'est dans le *livre de Jonas* enfin que culmine cette attitude universaliste : le prophète annonce la parole de Dieu, son jugement et sa miséricorde à Ninive même.

On voit donc que dans *l'Ancien Testament* l'élection d'Israël, contrepoint à la dispersion de Babel, est à la fois le moyen et la figure de la bénédiction de toutes les nations, c'est-à-dire de leur, salut, définitivement acquis par le Christ : « Mes yeux ont vu le salut que tu préparais à la face de peuples, lumière qui se révèle aux nations et donne gloire à ton peuple Israël » (*Luc* 2, 30-32).

Adapté de l'anglais par Claire Larsonneur, titre original : *Babel: Identity of The Nations Through Opposition*.

Jože Krašovec, né en 1944, est professeur d'Écriture Sainte (*Ancien Testament*) à Ljubljana ; il est membre des Académies slovène et européenne des Sciences et des Arts.

Francis RAPP

Identité nationale et sentiment religieux au Moyen Âge : le cas de la France et de l'Allemagne *

L'HISTOIRE nous montre que le sentiment national, l'âme des peuples européens, présentait, dès avant le début des temps modernes, ses caractères essentiels. Dans une civilisation imprégnée de christianisme, il ne pouvait se définir qu'en se situant dans l'univers religieux mais chaque nation combina les éléments que lui fournissait la foi commune à sa façon. Cette diversité frappe particulièrement l'historien qui scrute le passé de la France et de l'Allemagne, nées toutes deux du même empire carolingien. La *Francia occidentales et orientales*, qui avaient part au même héritage, ont suivi des voies divergentes et l'image qu'elles se sont faites d'elles-mêmes porta très tôt la marque de leurs destinées différentes ¹. Examinons d'abord les formes que le sentiment national avait prises en France et en Allemagne à la fin du Moyen Âge ; essayons ensuite de dégeler l'origine de leur dissemblance.

Dans le dessein de Dieu, la place de la France était particulière. Cette prédilection se manifestait en premier lieu par les privilèges dont jouissait le roi. L'huile qui servait aux onctions du sacre était céleste. Le roi guérissait les scrofuleux

* Essai demandé à l'occasion d'un colloque tenu à Lublin en 1992.

1. Sur ces questions, voir COLETTE BEAUNE, *Naissance de la nation France*, Paris, 1985 et JACQUES RIDE, *L'image du Germain dans la pensée et la littérature allemande, de la redécouverte de Tacite à la fin du XVI^e siècle*, Lille, 1977.

qu'il touchait. Ses armes portaient les lys sur champ d'azur. *Rex christianissimus*, il appartenait à la sainte lignée qui, seule, était digne d'exercer ce ministère sacré. En accédant à sa fonction « il quittait l'état mondain... pour prendre celui de la religion royale ». Son peuple n'était pas semblable aux autres. Avec son roi, « saint Clovis », il avait été baptisé et cette seconde naissance lui avait conféré des vertus exceptionnelles. Comme son monarque, il était très chrétien, son catholicisme était d'une pureté liliiale. La terre qu'il habitait, la douce France, était le jardin de Dieu ; Notre-Dame s'y trouvait bien et, plus que partout ailleurs, les saints y fleurissaient.

Roi, peuple et pays avaient été choisis pour que les hauts faits de Dieu fussent accomplis avec vaillance et générosité. *Gesta Dei per Francos !* Le passé prouvait que les Français s'étaient acquittés de leur mission fidèlement. Dans les épreuves du présent, ils pouvaient compter sur la protection des saints patrons, de saint Denis à saint Michel et Jésus-Christ n'hésitait pas à charger une sainte fille de bouter hors de ce « saint royaume » ceux qui l'offensaient en causant du tort à cette nation élue. Enfin, l'avenir laissait entrevoir de plus vastes entreprises encore : successeur de Charlemagne, le roi de France rétablirait un jour l'unité des chrétiens sous son autorité. En tout état de cause, la France était *unicum stabilimentum fidei*, l'unique soutien de la foi.

Le sentiment national en Allemagne présente, lui aussi, les traits fondamentaux que nous avons observés en France mais l'accentuation n'en est pas la même.

Le souverain, l'empereur, est choisi pour être l'avoué de la Sainte Église et son mandat ne distingue pas nettement l'Église de l'Empire. C'est sur la chrétienté tout entière qu'il est chargé de veiller. Mais ses relations avec la papauté n'ont été harmonieuses que dans les premiers temps. C'est trop peu dire qu'elles ont été conflictuelles. Les blessures ouvertes par la lutte «entre les deux moitiés de Dieu» ne se sont jamais vraiment cicatrisées¹. De plus, pour affirmer

1. La querelle du sacerdoce et de l'Empire, épuisante pour ce dernier, a duré des années 1073-1074, sous l'empereur Henri IV, jusqu'à la mort de Frédéric II de Hohenstaufen en 1250.

l'origine divine de son autorité, l'empereur voulut qu'elle fût élective. Il renonçait, en ce faisant, au prestige que conférait alors l'appartenance à une lignée choisie par Dieu pour accomplir les desseins.

Le peuple dont le souverain était issu n'avait pas de ses origines une idée aussi claire que la nation française. Il s'attachait cependant à la tradition qui faisait de saint Materne, délégué spécialement par saint Pierre, l'apôtre de la Germanie et de Trèves, l'un des plus prestigieux évêchés de la chrétienté. Le bâton que le prince du collège apostolique avait remis à son envoyé signifiait, aux yeux des Allemands, qu'il investissait ses ouailles à venir de la responsabilité suprême au sein du monde chrétien (*translatio imperii*). De cette confiance, ce peuple se montrait digne en cultivant ses qualités innées, sa vaillance, sa fidélité, sa piété enfin et surtout. La terre qu'habitent les Allemands ne joue qu'un rôle très limité dans l'expression de leur sentiment national. Ils sont beaucoup plus attachés à leur pays natal, au sens provincial du terme — la Bavière ou la Saxe, le *Land* —, qu'à la *patria communis*, dont les frontières sont imprécises et mouvantes.

Leur vocation les projette dans le futur, un futur lointain, qui ne les enracine pas dans le présent. A la fin du Moyen Âge, ils sont sensibles surtout à leurs misères politiques, dont les succès et les ambitions de leurs voisins font ressortir la gravité. Leurs doléances (*Gravamina*) qui dénoncent l'injustice et la malveillance des Latins, de ceux qui occupent le Saint-Siège particulièrement, résonnent comme « le cri d'une nation déchue ». C'est de l'avenir qu'ils attendent le rétablissement de leur gloire. Les prophéties pullulent, toutes marquées au coin du messianisme. Un empereur attend, prisonnier de la montagne, que vienne l'heure de son action glorieuse : entraînant son peuple à Jérusalem, il ouvrira le millénaire de paix et de fraternité promis par l'Apocalypse.

Les raisons de ces divergences doivent être cherchées dans l'histoire des deux nations.

La *Francia occidentales*, moins favorisée que sa sœur jumelle à l'origine, a pu, dans des conditions difficiles, se

transformer en un État national. Les rois, conseillés et relayés par leurs officiers, ont su s'assurer le prestige qu'une mission de caractère providentiel conférait à la couronne. Ils ont tiré parti judicieusement de tous les éléments que leur proposaient les croyances et les rites. Le lustre de leur royauté gagna le peuple de leurs sujets et leurs terres, la conviction que la France, les Français et leur monarque avaient une place privilégiée dans les desseins de Dieu, loin d'être ébranlée par les épreuves telles que le conflit de Philippe IV et de Boniface VIII d'abord, et les malheurs de la guerre de Cent Ans, en sortit comme durcie par la trempe. Elle assura la cohésion d'un ensemble, dont l'élaboration avait été longue et délicate.

La *Francia orientales* avait eu des débuts plus aisés. A partir de 962, l'Empire lui valut encore plus de missions impossibles que d'éclat. Par définition, il se plaçait au-dessus des nations et ses souverains épuisèrent leurs forces dans la lutte gigantesque qui les opposait à celui que l'Église reconnaissait comme le vicaire du Christ. Ils ne purent édifier un État à la mesure de leurs obligations et l'Allemagne ne fut pas pourvue du cadre politique correspondant à ses ressources et à ses capacités. Cette inadéquation entretint un malaise qui s'aggrava constamment. Le patriotisme, que les monarques ne purent ni stimuler, ni guider et dont les promoteurs ou les interprètes appartenaient soit aux cercles cultivés soit aux milieux populaires, prit l'allure farouche d'un mouvement réactionnel. Pour espérer envers et contre tout, il fallut se laisser entraîner par les prophéties jusque dans le royaume de l'utopie. L'impuissance politique incita ceux qu'elle affectait à situer leur ambition sur d'autres plans, la réforme d'une Église, dont les conflits avec Rome avaient révélé les défaillances, et la renaissance d'une civilisation classique, dont les humanistes et les artistes allemands avaient prouvé que les descendants des Germains, peints par Tacite et méprisés injustement par les « Welsches », pouvaient être les légataires.

L'intégration du sentiment religieux à l'identité nationale s'est faite sur des modes différents dans les deux parties de l'Empire carolingien, celle qui devait donner la France et celle qui devint l'Allemagne. Mais, à l'une comme à l'autre,

ce sentiment permit de prendre conscience de ce qui fait vivre et survivre. Aux Français, il avait apporté les certitudes que les épreuves renforcent ; aux Allemands, il avait donné l'espérance fière qui assure de durer au milieu des pires adversités.

**Souscrivez un abonnement de parrainage au profit
d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé.
Voir page 158.**

Francis Rapp, professeur émérite à l'université de Strasbourg II, est spécialiste de l'histoire religieuse de l'Alsace et du monde germanique. Il est l'auteur de *Réforme et réformation à Strasbourg (1450-1525)*.

Eberhard STRAUB

La nation et l'Europe, du temps des Habsbourg à celui de Bruxelles

« *UNIUS* linguae uniusque moris regnum imbecille et fragile est », un royaume doté d'une seule langue et d'une seule sorte d'usages est faible et fragile, comme le remarqua un jour saint Étienne, le roi de Hongrie. Il ne faisait qu'exprimer ce qui, dans une Europe aristocratique, demeura une évidence jusqu'au jour où la bourgeoisie se constitua en nation et s'apprêta, grâce à son idée d'une nation une et indivisible, à anéantir les formes concrètes et particulières de la vie, « afin que le tout, cette entité abstraite, puisse continuer sa vie médiocre », comme Friedrich Schiller, citoyen d'honneur de la République française, le nota amèrement. Similitude de langue, de mœurs, de droit et de conditions de vie, tel fut le but pratique de la conscience nationale, qui s'imposa dans des territoires sans unité dont elle fit de grandes individualités, par lesquelles chaque esprit national prit une forme immuable et s'opposa résolument aux autres.

L'Europe des nobles

L'idée démocratique, sœur jumelle de l'État-nation, ne peut que chercher à égaliser et homogénéiser ce qui est divers, afin de faire de la masse un peuple souverain, un sujet de droit. Pendant les temps aristocratiques, bien au contraire, les particularités, les libertés qui, dans leur ancienne-

té, étaient le véritable droit, étaient ménagées, parce que le principe aristocratique réclamait qu'on puisse clairement et immédiatement distinguer les différents groupes sociaux. La diversité en était la condition, c'est ce qui explique l'autonomie des États, des groupes, des communautés et des corps, à la fois concurrents et complémentaires à l'intérieur d'un ordre général qui devait être assez souple pour laisser un espace convenable aux multiples particularités.

Dans les États nationaux démocratiques, les minorités sont actives pour faire valoir leurs droits, afin de se garder des pressions assimilatrices et de protéger leurs traditions. Aux époques aristocratiques, on pouvait conjuguer puissance et existence de minorités, grâce au principe que ce qui concernait tout le monde, devait être approuvé par tous et grâce à la reconnaissance efficace de buts et de devoirs communs, pour le plus grand profit des diverses particularités d'un espace politique donné. Le passage de la monarchie féodale à l'État royal, tel qu'il s'effectua presque partout en Europe avec un maximum d'intensité au XVII^e siècle, illustre avec netteté la difficulté qu'il y avait d'une part à concilier les différents intérêts, par ailleurs fondés en droit et réclamant considération, et les buts supérieurs de l'État, et d'autre part à établir un ordre étatique garantissant à chacun son droit, *suum cuique*, comme on disait en Prusse. Il fallait en persuader chacun, alors même qu'il devait renoncer à certaines de ses particularités.

Au XVII^e siècle, on reconnut à l'autorité de l'État, représentée par le monarque considéré comme *lex animata*, loi vivante, une toute puissance sans équivalent jusqu'alors. Cela ne signifiait pas pour autant uniformisation ou centralisation, ni en France, ni dans le Brandebourg, les deux États monarchiques qui allèrent le plus loin dans cette voie. On se contenta d'y développer l'administration pour y assurer la stabilité d'un ordre encore facile à troubler. Comme tous les autres, de tels États étaient bien obligés de reconnaître un considérable champ d'action à la vie propre des régions et des groupes sociaux. Enfin, les monarques qui s'occupaient énergiquement des droits de l'État qu'ils représentaient comme souverains, n'en étaient pas moins

contraints, selon le serment qu'ils avaient prêté, de respecter et protéger droits et libertés. Ils ne pouvaient exiger l'obéissance que s'ils tenaient compte de ces statuts particuliers qu'ils pouvaient rogner et non détruire, à moins de passer pour des tyrans.

Ils se limitaient à faire agir de concert les forces sociales et le fait que tous les sujets ne parlèrent pas la même langue, n'eussent pas les mêmes droits, n'était pas un obstacle. Côté des droits et des justifications historiques, il y avait le principe fondamental des sociétés aristocratiques, l'honneur, source de liberté. Étant lui-même un aristocrate, le représentant suprême de l'État et de la société ne pouvait l'ignorer, s'il ne voulait pas provoquer la chute de tout le système. Même le roi le plus puissant devait savoir que, dans une société fondée sur l'honneur, chacun pouvait refuser de lui obéir, s'il donnait un ordre contraire à l'honneur ou aux commandements divins. De ce qui blessait ce sentiment, c'était en fin de compte l'homme d'honneur craignant de perdre sa réputation qui en était le juge. C'était une puissante barrière opposée aux prétentions exorbitantes, et l'histoire de l'Europe est aussi celle de ceux qui refusèrent de se satisfaire du postulat national-démocratique : « *wright or wrong, my country* », mais préférèrent au contraire se trouver un autre seigneur et une autre patrie, plutôt que de renoncer à leur honneur. La figure peut-être la plus éclatante d'un tel chevalier sans tache ni reproche, changeant de seigneur, est celle d'un Français d'origine italienne qui signait Eugenio von Savoy et entra au service de l'empereur, pour la plus grande humiliation du roi Louis XIV son ancien maître. Les Allemands, dont il parlait mal la langue, en ont fait « *der edle Ritter* » (le chevalier), un de leurs rares héros nationaux indiscutés.

La duchesse Élisabeth Charlotte d'Orléans (la Palatine), originaire d'Heidelberg, était très montée contre son cousin éloigné qui avait causé tant de désagréments au grand roi qu'elle admirait, mais en même temps, celle qui était devenue une parfaite dame de la cour de France fut une des meilleures femmes de lettres allemandes, comparable à Madame de Sévigné.

Les questions « nationales » ne se posaient pas pour la noblesse. Les bons usages et l'honneur étaient ce qui comptait. C'est pourquoi le bon goût pouvait exercer son attraction sur l'ensemble de l'Europe, sans s'embarrasser des frontières, des régions, des particularités et des singularités, et constituer un langage commun. Une idée partagée des bonnes manières faites de grâce, d'esprit et de souplesse, et une politesse destinée à plaire ignoraient les frontières. Qui cherchait à plaire était chez lui partout où d'autres avaient le même souci. Les nobles attiraient dans leur monde bourgeois et artisans, car peintres et architectes, ferronniers et ébénistes, poètes et musiciens avaient pour tâche de traduire leurs idées et leurs attentes comme d'exprimer une éthique mondaine et élégante.

Dans une culture marquée par la latinité et le christianisme, qui avaient en commun l'habitude des peuples et des nations qu'ils recouvraient de leur voûte en les réunissant, ainsi que par une noblesse qui se mêlait et s'alliait sans souci des frontières, un style supranational s'était si naturellement imposé que celui qui voulait faire son chemin, n'avait qu'à s'y familiariser pour, le cas échéant, le développer en le dotant de nouvelles nuances. C'est aussi sous l'influence des besoins de l'aristocratie que, peu à peu, les langues nationales devinrent des langues littéraires et firent naître une concurrence sous le toit commun du latin, mais sans encore susciter d'oppositions nationales. Très rapidement, les écrivains des autres langues assimilaient par des traductions les nouveaux modèles, à l'imitation des Italiens, des Espagnols et des Français, qui, pour leur part, revenaient toujours aux auteurs latins communs à tous, de Virgile aux Pères de l'Église, mais aussi à leurs contemporains écrivant dans cette langue.

L'ancien monde aristocratique ne produisit pas un style international. Il avait, au contraire, son propre style qui était distingué et variable selon les nations, donc susceptible de variations tout à fait locales. Qui maîtrisait à la perfection le style distingué d'alors, était accueilli partout avec faveur, qu'il fût Souabe au Portugal, Français à Stuttgart ou Italien n'importe où. Un des plus grands compositeurs, Georg Friedrich Haendel, « *il caro sassone* » pour les Vénitiens

tiens et les Romains, sut faire sans peine la synthèse des goûts de l'Europe nobiliaire, alors même qu'il avait dû lui-même s'expatrier pour des raisons religieuses.

Il serait sot d'imaginer sous l'Ancien Régime une histoire de l'art dans un cadre national, alors que la littérature en langue populaire trouvait place à côté d'une littérature latine très courante et souvent très goûtée. Le latin était une langue vivante européenne, la langue dont était issue notre culture européenne qui n'oublia jamais son statut secondaire et son origine. Mais c'est aujourd'hui, lorsque parvient à l'âge adulte la première génération que l'Église n'a pas familiarisée à l'héritage latin, lorsque pour la première fois une génération ignore totalement la latinité, qu'on se creuse la tête avec ardeur pour définir une entité européenne.

Sur ce qu'elle est et ce qu'on nomme aujourd'hui identité, l'Europe n'a pas besoin de réfléchir longuement. Partout où régnait le bon goût, c'était l'Europe, et il pouvait s'exprimer tout aussi bien en espagnol, italien qu'en français et en allemand. Il existait avec d'innombrables variantes, de Stockholm à Palerme, de Saint-Pétersbourg à Lisbonne, parce qu'une société commune, la noblesse, les négociants, les soldats, avait le souci de diffuser partout ce qui lui semblait exemplaire. Naturellement, avec la constitution de langues nationales s'étaient développés un sentiment national et la conscience d'une mission qui poussaient à ordonner le monde entier et à y établir un empire français, espagnol ou allemand. De telles considérations, dans les temps anti-démocratiques, restaient largement dépourvues de cette affirmation nationale qui se fit jour avec pour principal argument la levée en masse.

La France contre les Habsbourg

La France et l'Espagne, entendues comme civilisations aspirant à une certaine forme nationale, s'affrontèrent au X^e siècle avec l'âpreté inhabituelle d'une sorte de *Kulturkampf* annonçant ce qui deviendrait courant à l'époque démocratique. Pourtant, ces deux États précoces, si violente

que fut leur opposition, n'étaient pas à même de ruiner le vieil accord des Européens sur le goût, l'ordre et les bonnes manières. L'éthique nobiliaire commune à tous était encore une force trop puissante pour ne pas avoir le pas sur les faiblesses et les outrances nationales. De plus, l'affrontement franco-espagnol contraignit tous les autres Européens qui étaient naturellement des hommes d'honneur menant des conflits réglés, à choisir s'ils voulaient être soumis à l'empire espagnol ou bien à l'hégémonie française.

C'est pour cela que les Européens participaient à la guerre de 1618 à 1659 puis après une courte interruption pendant trente ans encore. Ils empêchèrent l'une et l'autre de dominer. Il en résulta ce qu'on appela plus tard, au XIX^e siècle, la pentarchie, le gouvernement commun des cinq grandes puissances.

Ni la France ni l'Espagne n'étaient alors des États-nations, mais ils développaient cependant des mythes nationaux assurant qu'ils avaient pour mission de mettre en ordre le monde afin d'établir une *pax christiana*, dont l'existence permettrait à chacun de se livrer en toute tranquillité à ses activités favorites, afin de se rapprocher de la paix de Dieu, sans les troubles nés des égoïsmes irréfléchis ou des vanités. Les Espagnols comme les Français étaient persuadés, comme aussi les Allemands ou déjà les Russes à la fin du Moyen Âge, que Dieu leur avait donné l'espérance de réconcilier un monde divisé et d'établir enfin le règne de la justice, dans lequel chacun grandirait dans la paix ou la liberté.

La liberté est la conséquence de la paix. Espagnols et Français en convenaient, même lorsqu'ils se reprochaient de troubler la paix et même quand les Français, mais pas seulement eux, accusaient les Espagnols de détruire la liberté et de baptiser « paix » de grandes dévastations, l'incendie des villes, le pillage du fruit de la terre, le fait de priver les hommes du salut et de les empêcher d'arriver à une véritable éducation morale. Les Espagnols croyaient être appelés, précisément à cause de leur intelligence, à réunir les peuples sous leur autorité, à contribuer par le nouveau latin, la langue castillane érigée en langue impériale commune, à une « union des cœurs », malgré l'immensité d'un empire qui laissait dans l'ombre son modèle, celui de Rome.

La monarchie universelle semblait à l'évidence promise à la Castille ou à l'Espagne, ce qui ne pouvait que décevoir les autres candidats à cette noble tâche qui se voyaient frustrés de tout espoir. Les Espagnols avaient bien entendu dire que le roi de France combattait contre Jésus-Christ, mais ne le croyaient pas pour autant, même s'ils étaient persuadés avoir été choisis pour assurer la paix de l'Europe et du monde, comme jadis leurs prédécesseurs les Romains et les Wisigoths qui avaient reçu la promesse selon laquelle, depuis l'extrémité de l'Europe, ils mettraient en ordre le continent tout entier. Cela ne pouvait bien sûr que contrarier l'Hercule gaulois dont c'était précisément la tâche de rendre les peuples plus familiers des lettres, des sciences et des arts afin de les civiliser. Faute d'avoir eu la chance de rassembler auprès de lui de nombreux peuples, il lui resta du moins celle de leur rappeler leur liberté, notamment en Allemagne, afin de les empêcher de prendre la servitude espagnole pour la prospérité et la paix.

Le roi de France parlait de liberté, de la liberté de tous les hommes libres, des peuples libres. Celui d'Espagne de paix, d'une paix permettant à chacun de devenir un homme libre dans le cadre de son empire qui consistait précisément en plusieurs empires. Après l'empire romain bordé de régions qui furent ensuite attribuées à un empereur romain de langue allemande, s'était développé celui des rois de Castille, étroitement lié aux empereurs, pour aboutir à une monarchie dont l'étendue dépassait de beaucoup celle du modèle classique. Le roi de Castille, le roi catholique (c'est-à-dire universel), très puissant dans l'ancien monde, empereur du nouveau et seigneur des terres encore inconnues, pouvait au grand effroi des rois de France prétendre à une domination sans équivalent depuis l'époque romaine.

Elle rendait notoirement insignifiante les prétentions des rois de France à être le lieutenant de Dieu sur la terre, dans un monde qu'il lui incombât d'ordonner. Ils gémissaient après la liberté de l'Europe, afin de recouvrer à tout le moins la leur propre en rassemblant autour d'eux une union de peuples disposés à écouter et à suivre les avis du médecin français toujours secourable.

Les rois d'Espagne étaient, depuis Philippe II, les maîtres de toute la péninsule ibérique, de l'Italie méridionale tout entière. Ils étaient aussi les aînés de la branche cadette allemande de la Maison d'Autriche, non seulement archiducs et cohéritiers, mais aussi puissamment présents dans l'empire, vassaux de leurs cousins ou de leurs oncles comme ducs de Bourgogne et de Milan, pour ne pas citer leurs autres possessions. De la sorte, ils pouvaient, tant en Europe occidentale qu'en Italie, intervenir de manière autonome, avec l'autorisation de l'empereur qui se privait rarement de la leur donner, puisque les rois d'Espagne, en tant que ducs de Milan ou de Bourgogne, protégeaient les intérêts de l'Empire.

Les rois d'Espagne, de Charles I^{er} (l'empereur Charles V) à Charles II, dirigèrent pendant près de deux siècles une large partie de l'Europe et firent sentir au reste leur puissance qui ne fut brisée qu'au terme d'une première guerre mondiale, de 1618 à 1659. Elle se déroula au Brésil, à Ormuz et aux Caraïbes, aussi bien qu'à Mantoue, en Belgique et partout en Allemagne. Les ennemis des rois d'Espagne refusèrent même de reconnaître — ce qui eût pourtant été justice — que l'ensemble des États de la Maison d'Autriche était le plus étendu qui eût paru en Europe depuis la chute du vieil empire romain et l'image d'une possible communauté européenne. Les Espagnols en étaient fiers et furent assez intelligents pour comprendre leur empire comme une communauté dont l'exclusion ne valait que des inconvénients, alors qu'en en faisant partie on jouissait des fruits d'une paix que l'Espagne promettait à tous.

Toujours est-il que Flamands et Wallons, Italiens et Catalans, Français et Allemands trouvaient leur avantage à faire partie de cet empire ou à vivre dans sa sphère d'influence. Les rois Habsbourg n'avaient pas le souci d'uniformiser leurs différents territoires en leur imposant un droit et une langue. Ils gouvernèrent minutieusement chacun selon ses lois et eurent le soin, surtout dans l'empire, de ne pas occasionner de la mauvaise humeur à ceux qui ne leur étaient pas directement soumis, pour ne pas émouvoir la masse inerte des États allemands. Mais ils ne purent jamais empêcher les divisions religieuses ni parvenir à un accord

avec les luthériens allemands, or une guerre de religion en Allemagne ne pouvait que menacer directement leur monarchie et leur empire dont les deux colonnes étaient la Flandre et Milan. Toutes deux tombèrent et avec elles la monarchie, lorsque fut perdu le contrôle des États allemands, dont quelques-uns s'allièrent aux ennemis de la Maison.

Les Espagnols, à la fois présents dans l'empire et parents de l'empereur, réunissaient chaque territoire à un plus vaste ensemble qu'ils souhaitaient voir préservé de tous les conflits européens. L'Allemagne et l'Italie leur durent une longue période de paix, même si Allemands et Italiens se plaignaient parfois, pour diverses raisons, de voir limitée leur liberté de mouvement. Ce conglomerat de seigneuries et de territoires ne pouvait former une communauté durable que si on parvenait à concevoir des tâches communes ou une politique générale qui ne heurtât personne et fût jugée opportune par tous.

L'art de la coordination fut pratiqué avec virtuosité par les rois et les diplomates espagnols. S'ils considéraient leur ensemble de territoires comme une communauté légère, ils n'en cherchaient pas moins, surtout dans la péninsule ibérique, à parvenir à une « union des cœurs », puis, lors de la guerre de Trente Ans, à une union des armes entre les terres de la couronne, union étendue par une ligue avec l'empereur, les principaux États allemands pour se tourner même vers la Pologne et la Russie. L'exemple romain d'une communauté d'intérêts faite de plusieurs peuples et nations restait toujours présent et, par l'espoir d'une paix profitable, pouvait convaincre les hésitants. C'est pourquoi la cour de Madrid devait être à même d'attirer tous les étrangers de valeur et surtout aucun des sujets du roi ou du parent impérial ne devait être tenu pour étranger. Du moment qu'il servait loyalement la Maison d'Autriche, il trouvait la reconnaissance qui lui était due.

Les temps étaient passés d'accorder la qualité de citoyen romain ; d'ailleurs les Italiens, les Flamands et les Allemands ne tenaient pas absolument à devenir citoyens espagnols, à cause de leurs spécificités que les Espagnols, tout en

étant les plus forts, respectaient en général. Aucun des peuples européens ayant exercé une prépondérance culturelle n'a à ce point marqué de considération généreuse envers l'apport des autres peuples. Ce fut le cas parce que Flamands, Italiens et Allemands savaient reconnaître dans le roi d'Espagne leur seigneur et leur ami, ou, à tout le moins, apprenaient à le faire. Quant aux Castillans, Catalans et Portugais, ils devaient, tout en tenant compte de leurs privilèges, devenir des Espagnols pour faire naître une unité qui, à partir d'une diversité maîtrisée, pût servir aux autres d'exemple.

Les rois d'Espagne ne cherchaient pas à castillaniser Catalans et Portugais, mais à les hispaniser, à les faire entrer dans un cadre plus large, pour, grâce à l'union réalisée, donner une impulsion aux autres peuples et ne pas se priver de cette convaincante concorde des cœurs.

Les Espagnols ne parvinrent pas à convaincre tous les Européens. Mais, au moins, il y eut des Italiens et des Flamands qui ne se rebellèrent pas contre leur autorité et, même, d'opiniâtres luthériens, alors que la prépondérance espagnole en Europe touchait à sa fin, jugèrent opportun de rappeler aux Allemands que, pour se cultiver, mieux valait le modèle espagnol que celui offert par la France, trop étroit et exclusif pour être stimulant et profiter à tous. Ensermée par les territoires de la Maison d'Autriche, la France était obligée de se considérer comme une citadelle assiégée. C'est ce qui lui valut une culture très particulière, très rapidement attirante pour le reste de l'Europe, qui n'oublia pourtant pas totalement qu'il avait, pour son profit et sa gloire, appartenu à la communauté de la Maison d'Autriche.

Peu à peu l'idée de nation enthousiasma tous les peuples européens. Ce furent les Français qui les aidèrent tous à vouloir se constituer en nations, à se doter d'une forme nationale, à s'embourgeoiser puis enfin à se démocratiser, autrement dit à s'unifier. Mais il revint aux deux peuples qui pendant la plus grande partie de leur histoire n'avaient pas connu d'État-nation ni d'État monarchique, les Allemands et les Italiens, de se constituer en État national, alors même qu'ils étaient accoutumés à renoncer à leur vie autonome dans un cadre international. La monarchie autrichienne

fut une dernière tentative pour assurer l'équilibre de nombreux particularismes régionaux au profit d'un intérêt commun et pour atteindre une union de plusieurs langues et nations sans rechercher l'unité.

L'Europe supranationale est-elle devenue impossible ?

Union, concorde, tel était le but d'une société prénationale mais sans démocratie. Cette dernière tend à l'uniformité, rendre inévitable par la souveraineté populaire qui nécessite que le peuple soit bien défini et aisément identifiable. C'est pourquoi les Européens, devenus nationaux parce qu'ils ont été démocratisés, ont tant de mal à créer une union, la nation constituant la condition de la démocratie. Les Européens peuvent peut-être s'entendre pour mettre sur pied une organisation internationale, mais pas pour établir un ordre supranational, parce que leurs souverains sont des peuples et non des aristocrates. Formant une petite société, ces derniers peuvent se marier et se mêler, sans tenir compte des désirs de leurs peuples et nations, des origines et des régions, en s'imposant largement à ces dernières grâce à leur goût et leur culture. Les peuples ne se marient pas, parce que l'idée qu'ils ont d'eux-mêmes depuis qu'ils sont devenus souverains repose sur les particularités nationales, sur une culture nationale qui est là depuis que la démocratie s'est imposée et l'a créée comme légitimation.

Une Europe démocratique ne peut être qu'un pot-pourri de styles nationaux, elle empêche un internationalisme abstrait qui consisterait à faire de particularités nationales marquées une entité internationale. Mais qui décide de ce qui est international et de ce qui ne l'est pas ? Chaque européen affirme qu'une union est inévitable, que l'Europe doit en même temps se constituer en une « grande individualité ». Mais personne ne sait plus où l'Europe commence ni où elle s'achève, ni davantage ce que doit être son contenu spirituel, ni si elle n'est qu'une manière de parler ou bien une obsession économique. On peut bien parler de subsidiarité et de solidarité et le fédéralisme est devenu un slogan répandu.

Mais tout cela n'est que touchantes réminiscences de l'ancien monde qui, lui, avait tout naturellement des élites culturelles qui, tout en étant dévouées à leur patrie, sentaient et pensaient dans un cadre plus vaste.

L'Europe était là, bien avant qu'on en discute autant. Aujourd'hui, tous parlent de l'Europe et tout spécialement de culture européenne, bien qu'ils ne sachent à peu près rien les uns des autres et qu'il n'y ait pas de langue courante accessible à tous. Les nations ont tout séparé, pendant qu'elles « harmonisaient » leurs territoires respectifs, pour reprendre un terme qui en allemand ou en langage européen désigne l'unification. L'unification répugne à la plupart des Européens. Comme ils sont démocrates ou se doivent de l'être, comme ils n'ont pas d'autre choix, ils doivent faire effort pour une unité qui rend possible sans résistances une égalisation des conditions de vie. Paradoxalement, ils doivent se « déeuropéaniser », renoncer aux souvenirs des cadres plus vastes et bien vivants que marquaient leurs particularités, afin de se trouver chez eux dans ce qu'aujourd'hui les Européens appellent l'Europe. D'ailleurs, cela ne leur semble pas trop pénible, puisque la vocation spirituelle de l'Europe à venir n'a que peu à voir avec le fédéralisme, la subsidiarité et autres respectables reliques, mais se limite à avoir du fromage français, du vin italien et du pain allemand sur un fond de musique espagnole, le tout dans les Highlands. En complément de ces joies très démocratiques, le vieux monde n'a pas grand-chose à apporter, tout au plus peut-il provoquer des fausses notes, car faire référence à ce qu'on appelle aujourd'hui le « patrimoine », trouble la bonne ambiance.

Traduit de l'allemand par Olivier Chaline.

Eberhard Straub, bavarois, membre du comité de rédaction de l'édition germanophone de *Communio*, est un spécialiste de l'histoire du monde ibérique aux XVI^e et XVII^e siècles. En plus de ses études sur la cour de Bavière, il est l'auteur de *Pax et Imperium. Spaniens Kampf um seine Friedensordnung in Europa zwischen 1617 und 1635*, Paderborn, 1980, et a écrit sur la conquête de l'Amérique par les Espagnols.

Gerard van WISSEN

Le sens moral et juridique de la nationalité

LA reconnaissance d'un État au plan du droit international suppose un pouvoir capable de s'imposer à un groupe humain sur un territoire. Telles sont les conditions requises : un *peuple*, un *territoire*, un *pouvoir*. Nous ne nous intéresserons ici ni au territoire, ni au pouvoir, mais exclusivement au concept de « peuple d'un État ».

Il y a des questions d'ordre juridique : que signifie le droit des peuples à l'auto-détermination, garanti par tant de documents internationaux ? S'agit-il d'un droit de l'homme (collectif) ou d'un droit fondamental ? Qui est sujet de ce droit ? Est-ce que chaque peuple, ou chaque nation a droit à son propre État ?

Et, du point de vue de l'individu : chaque homme a-t-il un « droit fondamental » ou un « droit de l'homme » à appartenir au peuple d'un État ?

Une autre série de questions concerne le rapport entre État et nation. Depuis la Seconde Guerre mondiale et la chute du national-socialisme, les concepts de nation et d'identité nationale ont mauvaise presse. Mais par ailleurs certains peuples de l'Union européenne (l'ancienne CEE), moins nombreux, craignent — et ils ne sont pas les seuls — pour leur propre identité nationale. En 1992, cette tendance, en Europe de l'Est, a été largement méconnue lors de la signature du Traité de Maastricht.

En 1989, les habitants de l'ex-RDA sont sortis dans la rue sous le slogan : « Nous sommes un seul peuple. » Par-tout, en Europe centrale et orientale, l'élément national gagne en importance. On sait comment cette évolution a conduit l'ex-Yougoslavie à la plus grande catastrophe de l'après-guerre.

Nous allons donc examiner deux questions connexes : les concepts de nation et d'identité nationale peuvent-ils, aujourd'hui encore, avoir une signification positive ? Quel est, en cette fin de XX^e siècle, le lien entre l'État et la nation ?

Nation et nationalité

En usage dès l'Antiquité, la notion de nation ne com-mence à jouer un rôle important qu'au XVIII^e et surtout au XIX^e siècles. La polysémie du concept rend très difficile l'ac-cès au sens du mot « nation » et de ses dérivés. On en dis-tinguera ici trois significations différentes. On désignera par «nationalité» l'appartenance à la nation, selon l'une ou l'autre des trois définitions.

« Nation(s) » (le plus souvent au pluriel) désigne première-ment des groupes humains se contredistinguant des autres par des us et coutumes qui leur sont propres, par la langue, etc. Nation signifie ici *communauté d'un peuple*, nation *au sens objectif* du terme. En dépit de cette « objectivité », cette notion reste floue. Tout groupe possédant son caractère propre ne se considère pas pour autant (ou n'est pas consi-déré par les autres) comme nation : encore faut-il que l'on soit conscient de son identité nationale. Cela suppose cer-tains développements historiques et politiques, mais aussi socio-psychologiques. Des éléments subjectifs viennent se mêler au concept objectif. La nation juive en constitue l'exemple le plus clair. Qui est Juif ? Les critères extérieurs seuls ne tranchent pas la question, ni la langue, ni la reli-gion. Décisif en revanche est le sentiment qu'on a d'être Juif, sentiment fondé sur certains critères objectifs.

Le concept de nationalité, tel qu'il a été utilisé en Europe de l'Est, est à mettre en relation avec la nation en ce sens

objectif. Dans l'ex-URSS par exemple, on inscrivait sur le passeport la nationalité de son détenteur, *selon ses propres indications*: Russe, Allemand, Juif, etc. « Nation » relève alors du droit. Seuls certains groupes en effet sont juridi-quement reconnus comme nations et l'État attache à l'ap-partenance à une nation certaines conséquences juridiques¹.

Une deuxième signification de « nation » lie indissoluble-ment la nation avec l'État. La volonté manifestée par un groupe humain de vouloir être un État (le rester ou le deve-nir) constitue ce groupe en une nation *au sens subjectif*, fon-damentalement socio-psychologique. « Nation » signifie ici *communauté de destin*. On a un passé commun, une histoire, et on se sent lié ensemble pour l'avenir. Si cette volonté d'appartenir à tel ou tel État vient à s'affaiblir, cet État se disloquera tôt ou tard. Un ou plusieurs groupes fonderont alors leur propre État, s'agrègeront à un autre État ou s'as-socieront avec d'autres groupes pour fonder un État.

Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore [...]. L'existence d'une nation est [...] un plébiscite de tous les jours².

La relation entre la communauté d'un peuple et la com-munauté de destin est extrêmement compliquée. Les peu-ples américains et suisses, par exemple, forment chacun une communauté de destin, mais ne constituent pas la commu-nauté d'un peuple unique. Naturellement, un État dont l'as-semblage ne provient pas d'un peuple unique requerra davantage des symboles et rites unitaires qu'un État qui serait plus homogène³.

1. En ex-URSS, les citoyens d'origine hollandaise n'avaient pas le droit à une nationalité propre. Ils étaient considérés comme Allemands. S'ils voulaient émigrer, ils devaient, en raison de cette prétendue nationalité allemande, se diriger vers l'Allemagne où ils recevaient la nationalité allemande, selon le code allemand de nationalité du 22 août 1913.

2. E. RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, 1882.

3. C'est très clair aux États-Unis. Dans l'Afrique des colonies devenues indépendantes après la Seconde Guerre mondiale, on parlait de *Nation Building*: à partir des communautés d'un peuple (tribus), il faut édifier une nation apte à soutenir un État.

« Nation » a enfin une signification *juridique*. Elle est alors synonyme de *peuple d'un État*. Celui qui possède la nationalité juridique d'un État appartient juridiquement au substrat personnel de cet État, à la nation. « Nation » signifie alors *communauté de droit*.

Le lien entre État et nation à travers l'histoire

A la fin du Moyen Âge, on commence à parler de l'État au sens actuel du terme. Il existe trois visions fondamentales du phénomène qui représentent en partie trois étapes historiques¹.

1. On a d'abord considéré l'État comme un *objet de droit*. Jusqu'à la Révolution française, le prince ou le roi, la noblesse et le haut clergé formaient la nation. L'État évoquait souvent la suite du prince et son gouvernement. Machiavel lui-même, qui est à l'origine du concept moderne (« Status », « Stato », « État »), considérait l'État d'abord comme un objet. Les classes dirigeantes de l'Ancien Régime vivaient des hommes et des terres et s'en estimaient propriétaires. Le lien entre les princes et les sujets relevait du droit privé. Princes, noblesse et haut clergé ne payaient pas d'impôts.

2. L'absolutisme « éclairé » perçut peu à peu l'État comme *sujet de droit*, avec des droits et des devoirs. Dans cette conception, le prince représente l'État. Ainsi Frédéric le Grand se considérait-il comme le premier serviteur de l'État².

3. L'État entre alors davantage dans un *rapport de droit* entre le prince et ses sujets, éventuellement fondé sur un (imaginaire) *contrat social* originel.

La Révolution introduit une relation nouvelle entre l'État et la Nation. Rousseau monnaie dans le domaine politique

1. Cf. GEORG SCHOLZ, Grundgesetz II, *Organisationsteil und Allgemeine Staatslehre*, 5^e éd., Munich, 1987, pp. 2 ss.

2. HORST MÖLLER, *Farstenstaat oder Bürgernation. Deutschland 1763-1815*, Berlin, 1989, pp. 281 ss.

le concept de nation. L'abbé Sieyès le fait plus clairement encore dans sa célèbre brochure : *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* Il définit la nation comme une totalité autonome, soumise à une même loi et représentée par une même assemblée constituante¹.

C'est désormais le Tiers-État qui représente la nation, et non plus le prince. Ainsi s'ouvre la brèche qui va mettre à égalité le peuple et la nation, comme « corps politique ». Le concept de nation n'était du reste pas défini par les critères de peuple ou de race, mais exclusivement par ses aspects politiques².

En raison de la prééminence du rationalisme et du droit naturel, la communauté d'un peuple ne jouait plus aucun rôle. La nation était une communauté de destin. Aussi les Juifs pouvaient-ils devenir citoyens de cet État, ainsi que les étrangers qui en soutenaient la cause. Le Tiers-État, véritable peuple, *nation*, prend en main son destin. Ainsi parle la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (art. 3) du 26 août 1789 : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation [...] ».

Comment la nation a-t-elle acquis une place aussi capitale ? La monarchie absolue, l'Église catholique romaine et la noblesse constituent les piliers de l'Ancien Régime, écartés par la Révolution française. Comment combler le vide béant résultant de ce combat sans merci ? Avec quoi pouvait-on s'identifier ? Seule la *grande Nation*, ou la *Patrie*, pouvaient encore susciter l'émotion. Conor Cruise O'Brien parle de « *Nationalism as a collective emotion*³ ». Dieu est écarté. On ne saurait entretenir de relation personnelle avec l'« Être suprême⁴ », le dieu déiste n'est pas fait pour être aimé. « *The deified nation*⁵ » vient en prendre la place. Le

1. P. SIEYÈS, *Qu'est-ce que le Tiers-État ? (1789)*, Paris, 1982, p. 31.

2. FELIX ERMACORA, *Allgemeine Staatslehre*, tome I, Berlin, 1970, p. 61.

3. Cf. CONOR CRUISE O'BRIEN, « *Nationalisme and the French Revolution* » in GEOFFREY BEST (éd.), *The Permanent Revolution. The French Revolution and its Legacy, 1789-1989*, Londres, 1988, pp. 17 ss.

4. *Ibid.*, p. 19.

5. *Ibid.*, p. 21.

peuple est la nation, et devient souverain. *La souveraineté du peuple* devient principe de légitimation pour la fondation d'un État (souveraineté externe) et pour l'ordre politique à l'intérieur de l'État (souveraineté interne).

Les guerres napoléoniennes éveillent, chez les peuples occupés, l'intérêt pour leur propre identité nationale, en Allemagne, en Italie, et plus tard dans l'Est de l'Europe. L'agresseur avait trahi l'idéal universel des Lumières. La nation mise alors en avant, c'était la communauté d'un peuple, avec une origine commune, à la langue, aux lois et coutumes identiques. Et cela tout particulièrement en Allemagne où l'idéal sans vie des Lumières était venu s'emplir, avec le romantisme, de toute la chaleur des sentiments nourris à l'endroit de ce peuple commun. Fondé sur cette parenté, cette nationalité commune, on se mit à désirer l'unité nationale d'un État allemand. Le concept populaire et politique d'un peuple fut identifié, en terre germanique, avec celui de nation ¹.

Le Congrès de Vienne (1815) tenta de restaurer les liens anciens à l'intérieur de la *Sainte Alliance* entre la Prusse, l'Autriche et la Russie. La souveraineté princière supplante à nouveau la souveraineté populaire. Mais la semence d'une souveraineté populaire et des sentiments nationaux avait germé et, au XIX^e siècle, l'identité nationale comme facteur politique se fit de plus en plus importante. Le principe de la nationalité trouve son fondement idéologique dans celui de souveraineté populaire. Ce lien avec l'idéal des Lumières transformait en facteur de *progrès* le combat pour l'auto-détermination nationale.

Ce n'est pourtant qu'à la fin de la Première Guerre mondiale que le concept de *self-determination*, d'auto-détermination des peuples, acquit sa pleine signification. Le Président américain Woodrow Wilson avait posé, dans ses « quatorze points » bien connus, cette *self-determination* comme fondement de l'ordre politique international. Il la mettait étroitement en lien avec la démocratie ². C'est ainsi

1. FELIX ERMACORA, *op. cit.*, p. 64 s.

2. Voir JAMES MAYALL, *Nationalism and International Society*, Cambridge, 1990, p. 44.

qu'on usa du principe de nationalité, comme du seul principe apte à fonder un État, lors du démantèlement de la monarchie danubienne et de l'Empire ottoman. La réalisation de ce principe ne fut pourtant que partiellement possible. Dans de nombreux États subsistaient des minorités nationales ce qui ne fut pas sans conséquences pour l'avenir.

Toujours est-il que, depuis le Congrès de Vienne, « nation », « nationalité » et « identité nationale » ont été considérées comme des concepts positifs de progrès. Le national-socialisme et le fascisme ont détruit cette bonne renommée. On ne pouvait plus se servir de la notion de nationalité comme étant la communauté d'un peuple. Même le concept de *self-determination* se transforme, après la Seconde Guerre mondiale, et vient s'appliquer presque exclusivement aux colonies et territoires sans mandat de tutelle. On fonde leur indépendance non plus sur la communauté d'un peuple, mais sur le droit des colonies à devenir indépendantes de la même patrie antérieure. Ce sont des territoires qui s'émancipent, et non des nations.

Auto-détermination : un droit de l'homme et un droit fondamental

Le préambule de la *Charte des Nations unies* parle de « la croyance dans les droits fondamentaux des hommes, dans la dignité et la valeur de la personnalité humaine, dans l'égalité de l'homme et de la femme, ainsi que des nations grandes et petites ». Cette foi constitue le fondement moral et juridique (droit international) de la coexistence pacifique des individus et des ¹ peuples sur cette terre. *La dignité humaine* et les droits de l'homme dont elle est le fondement requièrent l'universalité. Pour les droits de l'homme, il s'agit de principes *moraux* qui posent une norme pour tout individu, peuple et État. Lorsque ces principes moraux sont fixés dans le droit national et international, ces droits de l'homme deviennent des *droits fondamentaux*. Les droits

de l'homme sont donc de nature morale, tandis que les droits fondamentaux constituent un concept juridique ¹.

Tous les droits fondamentaux protègent la dignité de chaque personne humaine. Mais nombre de ces droits ne peuvent être revendiqués par l'individu que lorsqu'il se trouve avec d'autres : le droit de réunion par exemple. Au niveau du droit formel, des groupes, des communautés peuvent être sujets de ces droits fondamentaux, mais dans ces communautés ou à travers elles, les membres réalisent leurs propres droits fondamentaux. Ces ensembles existent, ce sont des entités. Mais il s'agit d'une existence relative, un *esse relativum*, un *accidens*, pas une *substantia*, dirait un thomiste. La personne humaine est première, c'est elle qui réalise son existence avec d'autres, et par d'autres. C'est pourquoi ce que l'on nomme *droits collectifs* des peuples, comme le droit à l'auto-détermination, sont en réalité à attribuer à un groupe d'individus ².

Examinons, sur la base des documents fondamentaux des Nations unies la signification — en droit international — du droit à l'auto-détermination. Il faut se pencher en particulier sur deux questions : quel est le sens de «peuple» et de « nation » dans ces documents ? Qui a droit à l'auto-détermination ? Et deuxièmement quant au contenu de ce droit : que peut exiger un peuple fondé sur ce droit ? La *Charte des Nations unies* (art. 1, § 2) considère comme l'une des tâches principales de cette institution «de développer des

1. La confusion provient de ce que des droits fondamentaux fixés au plan du *droit international* se voient également nommés droits de l'homme. Cf. GERARD VAN WISSEN, « *Menschenrechte und Grundrechte in unserer Zeit* », in KARL BÖNNINGER, INGO WAGNER, GERARD VAN WISSEN, *Menschenrechte in unserer Zeit*, Deventer-Arnheim, 1990, pp. 58 ss.

2. On les appelle aussi, ici ou là, « les droits de la troisième génération ». Les libertés habituelles constitueraient la première, les droits sociaux fondamentaux la deuxième. Cette terminologie prête à confusion car « génération » induit une succession dans le temps: les droits fondamentaux auraient dépassé les droits fondamentaux de la première génération et seraient ensuite remplacés par ceux de la troisième génération. Cette conception est hasardeuse, les trois générations n'existent pas l'une après l'autre mais l'une à côté de l'autre. Cf. GERARD VAN WISSEN, *op. cit.*, pp. 77 ss.

relations amicales entre les nations, sur la base du respect du principe d'égalité et d'auto-détermination des peuples, et de prendre toutes les mesures appropriées à la consolidation de la paix dans le monde ». On ne précise ni la signification de ces concepts, ni la distinction éventuelle entre *nations* et *peuples*.

Cette tâche se voit précisée de façon un peu plus concrète dans l'article 55 :

Pour établir une situation de bien-être et de stabilité nécessaire à des relations pacifiques et amicales entre les nations, sur la base du respect du principe d'égalité et d'auto-détermination des peuples, les Nations unies encouragent : a) de meilleures conditions de vie, le plein emploi et les conditions nécessaires au progrès et au développement dans le domaine socio-économique ; b) les solutions apportées aux problèmes économiques internationaux, aux problèmes sanitaires et sociaux, ainsi que la coopération internationale dans le domaine de la culture et de l'éducation ; c) le respect universel des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ni de religion.

Il s'agit donc ici de la situation juridique et économique à l'intérieur d'un État.

Les conventions des Nations unies sur les droits de l'homme¹ (art. 1 § 1) définissent le droit à l'auto-détermination des peuples et nations : « Tous les peuples ont droit à l'auto-détermination. Fondés sur ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et leur développement économique, social et culturel. »

Depuis, une longue liste de résolutions concernant ce droit a été adoptée par l'assemblée plénière des Nations unies².

Aucun de ces documents ne définit les concepts de *peuple* et de *nation*. En général, il s'agit d'un groupe humain manifeste

1. *Pacte international sur les droits du citoyen et Pacte international sur les droits économiques, sociaux et culturels*. Ces deux conventions ont été adoptées le 16 décembre 1966 par l'Assemblée plénière des Nations unies. Les États européens avaient déjà établi les droits de l'homme en 1950, dans la *Convention pour le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales* (*Convention européenne des droits de l'homme*).

2. Voir Résolution 545 (VI), 5.2.1952 ; 637 (VII), 16.12.1952, etc.

tant certaines caractéristiques, et dont l'histoire politique lui donne la volonté expresse de décider de son propre sort étatique. Qu'il en soit réellement capable, c'est ensuite une question de rapports de force et cela dépend de la situation historique concrète.

Ce droit des peuples est un exemple qui laisse apparaître les rapports compliqués et contradictoires entre droit, politique et pouvoir. *En principe*, la communauté internationale garantit aux peuples le droit à l'auto-détermination. Or cette communauté se compose jusqu'à présent d'États. Ceux-ci ne sont en général pas prêts à laisser mettre en danger leur intégrité territoriale. On le lit dans une importante résolution de 1970 :

Aucune des clauses des précédents paragraphes n'est à comprendre dans le sens d'un encouragement ou d'une autorisation à une action qui troublerait ou détruirait, en partie ou en totalité, l'intégrité territoriale ou l'unité politique d'États souverains et indépendants, guidés par le principe décrit plus haut de l'égalité et du droit des peuples à l'auto-détermination et dont le gouvernement représente la totalité du peuple présent sur son territoire, sans distinction de race, de croyance ou de couleur I.

L'histoire de ce droit des peuples est très liée aux relations Est-Ouest après 1945. Les États socialistes l'ont particulièrement soutenu, pour les raisons suivantes : 1) L'insistance sur ce droit comme droit fondamental de l'homme et condition de tous les autres droits relativisait les autres libertés fondamentales habituelles, difficiles à concilier avec le communisme. 2) Le droit était lié aux principes de l'égalité souveraine et de son ingérence. On pouvait donc repousser les critiques des démocraties occidentales quant aux atteintes aux droits de l'homme. 3) Seuls les États occidentaux possédaient des colonies au sens habituel du terme. Ils sortaient affaiblis du processus d'indépendance de ces colonies. En soutenant cette indépendance, les États communistes gagnaient les sympathies des jeunes États du Tiers-monde. Le manuel du droit des peuples en RDA remar-

1. Résolution 2625 (XXV), 24-10-1970.

quait : « C'est pourquoi il ne faut pas faire usage du droit à l'auto-détermination pour détruire des États composés de plusieurs peuples vivant hors de toute discrimination¹. »

On peut donc conclure qu'il s'agit, dans tous ces documents, d'une auto-détermination tant *interne* qu'*externe*².

L'auto-détermination suppose le droit de l'homme et le droit fondamental de participer à la prise de décision politique, ainsi que le droit à une situation démocratique à l'*intérieure* d'un Etat. Tout homme a le droit, tout seul ou avec d'autres, d'exercer une influence sur la politique de son pays.

Ce droit à l'auto-détermination interne comporte un autre aspect important. En raison de ce droit, un Etat n'a pas le droit de retirer aux minorités ces droits fondamentaux. Les minorités ont le droit de cultiver leur identité propre et de participer à la formation de l'opinion politique. Ces dernières années l'attention s'est portée particulièrement sur les droits de la population originelle devenue minoritaire dans son propre pays (les Indiens aux États-Unis ou au Canada, les Aborigènes en Australie). L'année 1993 était consacrée par les Nations unies à la situation de ces *indigenous people*³.

Le droit *interne* à l'auto-détermination, en tant que droit, ne pose pas de problème, parce qu'il ne met pas en danger l'exercice de l'intégrité de l'État en tant qu'État. On peut même dire que sa mise en application pourrait prévenir le fait que certaines minorités abandonnent l'unité de l'État.

1. *Grundriß Volkerrecht* (coll. sous la direction de EDITH OESER-WALTER POEGGEL), 2^e éd. augm., Berlin, 1988, p. 45.

2. Cf. ALFRED VERDROSS-BRUNO SIMMA, *Universelles Völkerrecht-Theorie und Praxis*, 3^e éd. totalement refondue, Berlin, 1984, p. 319 ss.

3. Les droits des minorités nationales sont réglementés au plan international dans l'article 27 du pacte sur les droits du citoyen. Voir aussi le document final de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme à Vienne (14-25 juin 1993). La *Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe* (CSCE) s'est penchée sur la problématique des minorités. Voir le document final de la 4^e conférence d'Helsinki (24 mars-3 juillet 1992). Cette conférence a également établi un Haut Commissariat pour les minorités nationales dans le cadre de la CSCE.

Plus problématique est le droit *externe*, car il touche à la souveraineté de cet État à l'extérieur. Il inclut le droit d'une nation ou d'un peuple à réaliser sa propre réalité étatique. Il devient aussi droit à l'*indépendance vis-à-vis d'une souveraineté étrangère*, droit de fonder un État avec des personnes de la même communauté de peuple ou de destin, ou de s'agréger à un État vers lequel ce groupe se sent attiré. Après la Seconde Guerre mondiale, ce droit a été appliqué aux colonies et territoires sous mandat de tutelle. Pourtant, on peut douter qu'il s'agisse *de facto* d'un droit ¹. Dans les cas où la communauté internationale a accordé à un peuple le droit de faire sécession, ce qui a été décisif, ce n'est pas le droit, mais le rapport de forces politiques concret. Comme l'État se disloquait, comme c'était le cas en Yougoslavie ou en URSS, et parce qu'il s'agissait de communautés marquées politiquement, la communauté internationale était prête à accorder leur autonomie à des peuples de ces États. L'espoir des Kurdes en revanche est resté jusqu'alors inassouvi. Les États concernés (Turquie, Irak et Iran) ont une telle importance politique qu'ils peuvent se permettre de faire obstacle à une sécession. Ici encore, la *force* prévaut sur le *droit*.

Le droit à une nationalité : droit de l'homme et droit international

Les concepts de nation et de nationalité ont une signification plus claire au sens *juridique*. Celui qui possède la nationalité d'un État est citoyen de cet État, il appartient au peuple de cet État. Être en possession de cette nationalité est capital pour établir le lien juridique de l'individu. C'est pourquoi on essaie, au plan international, d'éviter autant que possible l'*apatridie* ². On freine aussi la *bipatridie* ³. Car on ne doit avoir à se demander de quel État est le citoyen.

1. IGNAZ SEIDL-HOHENVELDERN pense qu'il s'agit d'un droit coutumier. Voir *Völkerrecht*, 7^e éd. revue, Cologne, 1992, p. 334.

2. Voir le traité de New York du 30 août 1961 pour la diminution de l'apatridie et le traité de Berne du 13 septembre 1973 pour la diminution des cas d'apatridie.

3. Voir le traité de Strasbourg du 6 mai 1963 pour la diminution des cas de nationalité multiple et sur le service militaire en cas de nationalité multiple.

Celui qui possède la nationalité d'un État peut se mettre à l'étranger sous la protection de cet État. Mais tous ceux qui habitent le territoire ne sont pas citoyens de cet État : ils sont soumis à la souveraineté territoriale de l'État d'accueil. Il a été fixé, dans le droit international, que les étrangers jouissent, dans l'État d'accueil, d'un minimum de droits. Étant sauf ce minimum, les États peuvent agir différemment selon qu'il s'agit de leurs propres citoyens ou d'étrangers. Le droit d'asile constitue une part importante du droit international concernant les étrangers. Celui-ci ne prend en considération que la situation juridique de citoyens appartenant à un État étranger. Les apatrides ne peuvent y faire appel. Leur situation est régie par les traités évoqués ci-dessus.

La possession d'une nationalité est considérée comme un droit de l'homme et comme droit fondamental reconnu au plan international. La *Déclaration universelle des Droits de l'homme* (art. 15) définit que tout homme a droit à une nationalité juridique et que la privation de celle-ci ne doit pas se faire de façon arbitraire. Tout homme a également le droit de changer de nationalité.

Et pourtant ce droit fondamental a un statut particulier. L'État y attache tout un lot de droits et de devoirs. Il ne s'agit donc pas tant de nationalité juridique que de la situation juridique liée à cette nationalité. En soi, du point de vue juridique, « nationalité » est un concept vide de sens. Le droit fondamental n'est qu'une *norme* permettant d'éviter l'apatridie.

Son contenu peut revêtir plusieurs formes ¹. La *-loi fondamentale* allemande (art. 8) précise : « Tous les Allemands sont autorisés à se réunir, dans la paix et sans armes, sans autorisation ni inscription préalable. » Le droit de réunion est donc lié à la nationalité juridique. La constitution hollandaise en revanche (art. 9) accorde ce droit à tous ceux qui se trouvent aux Pays-Bas. Pour autant qu'un État en soit

1. Cf. GERARD-RENÉ DE GROU, *Staatsangehörigkeitsrecht im Wandel, Eine rechtsvergleichende Studie über Erwerbs — und Verlustgründe der Staatsangehörigkeit*, 's Gravenhage, 1988.

libre au plan international, il peut définir lui-même le contenu des droits et devoirs liés à la nationalité.

Tout homme a droit à *une* nationalité. A-t-il également le droit) à *telle* nationalité ? C'est le droit national qui en décide, eu égard au droit international. Mais nous sommes d'avis que ce droit existe, dans une certaine mesure.

Nous l'avons dit en effet, nation et nationalité ne sont pas seulement des concepts juridiques, ce sont des notions sociales et psychologiques. À notre avis, ceux qui appartiennent, au plan socio-psychologique, à la communauté d'un peuple ou à une communauté de destin ont droit à la nationalité juridique de l'État qui constitue le cadre juridique de cette communauté. À l'État revient de réglementer la nationalité juridique de telle façon que cela soit possible. L'acquisition d'une nationalité ou la déchéance de nationalité *contre la volonté de la personne concernée* sont à considérer comme une atteinte à ce droit fondamental¹. Même si, dans certaines circonstances, la déchéance de nationalité est autorisée par *le droit international*².

Conclusion

Où en sommes-nous en 1994 ? Les concepts de nation et d'identité nationale peuvent-ils encore jouer un rôle positif ou sont-ils discrédités à jamais ?

La mise en valeur du rôle de la nation est très liée, depuis la fin du XVII^e siècle, avec le développement de deux écoles occidentales de droit fondamental : l'école nationaliste du droit naturel aux XVII^e et XVIII^e siècles (Grotius, Pufendorf,

Hobbes, etc.) et l'école historique des XVIII^e et XIX^e siècles (de Savigny, Grimm, etc.)¹.

L'école du droit naturel s'abstrait du nœud de relations sociales dans lequel est intriqué l'homme. On y insiste sur l'universalité des droits de l'homme : tout homme a toujours et partout des droits inaliénables connaissables. L'école historique met au contraire en avant la croissance historique organique. On y souligne également le rôle du droit coutumier et donc l'originalité des différents systèmes juridiques.

À cause de l'expérience du national-socialisme et son insistance sur les caractères propres aux races et aux peuples, on comprend qu'on se soit rattaché, après la Seconde Guerre mondiale, davantage aux conceptions de l'école du droit naturel.

Il y a pourtant aussi des ombres dans la prépondérance rationaliste du droit naturel. Ainsi en est-il du postulat de l'égalité. Des différences individuelles ne peuvent être prises en considération par l'État et le droit que lorsqu'on peut les *justifier objectivement*. L'État ne veut voir que la « face extérieure » du citoyen. La morale et la religion se trouvent reléguées dans la sphère privée. Le rapport entre l'État et le citoyen est de plus en plus chosifié. L'État, en tant que communauté, menace de disparaître.

Il faut donc bien accepter de prendre en considération les conceptions de l'école historique. Celle-ci souligne que les hommes sont faits de chair et de sang, qu'ils aiment à se sentir chez eux dans des communautés dont ils « parlent la langue ». Cela vaut aussi de l'État. La communauté d'un État se disloque quand les citoyens ne sont plus (ou plus assez) prêts à s'identifier avec l'État, y compris émotionnellement.

Cela ne constitue pas un plaidoyer pour l'irrationalisme dans les rapports entre l'État et les citoyens. Cultiver sagement et sans exagération son identité nationale est indispensa-

1. Les Pays-Bas, après la Seconde Guerre mondiale, ont déchu de nombreux criminels de guerre de leur nationalité hollandaise. Ce fut une atteinte caractérisée à ce droit de l'homme. Sans doute s'agissait-il de criminels de guerre, mais c'étaient des criminels de guerre *hollandais*. Le gouvernement fut obligé de renoncer à cette mesure, devant l'apatridie massive qu'elle avait provoquée.

2. Cf. l'article 8 du traité de New York du 30 août 1961 sur la réduction de l'apatridie.

1. Cf. ALFRED DUFOUR, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, Paris, P.U.F., 1991.

ble. L'amour de la patrie, avec certaines limites, n'est pas seulement moralement permis, il est un élément obligé de la vie commune des hommes peuplant l'État.

Fondés sur cette position, des États pourront tenter avec succès de former des communautés étatiques plus larges, comme c'est le cas de l'Union européenne. Pour la même raison, on comprend le souhait des nations en Europe centrale et orientale, après tant d'années où leur identité nationale était niée, d'acquérir leur propre structure étatique. Nous avons tous pu constater avec la Yougoslavie combien il était catastrophique de ne pas respecter l'identité nationale.

Traduit de l'allemand par Claire Second,
titre original : *Staat und Nation*.

Gerard van Wissen, né en 1943, docteur en droit. Enseigne le droit public à Amsterdam. S'intéresse particulièrement aux droits fondamentaux, aux droits des États dans les pays d'Europe centrale et orientale, ainsi qu'aux thèmes d'éthique sociale. Membre de la rédaction de *Communio* (Pays-Bas).

Wolfhart PANNENBERG

Les Églises et la formation de l'unité européenne

LA fin du second millénaire chrétien semble coïncider avec des progrès décisifs vers un nouveau type d'unité européenne, même si sa forme politique définitive n'apparaît pas encore. Ce qui est pourtant déjà clair, c'est que les nations d'Europe tendent vers un degré d'intégration économique qui exige un cadre politique stable, dépassant le simple système d'alliances. Cette situation donne lieu à des craintes compréhensibles. Peu d'Européens verraient d'un bon œil leurs différentes cultures nationales remplacées par une bureaucratie rigide, dotée des pleins pouvoirs politiques. Une unité européenne de type fédéral ne devrait cependant pas entraîner de telles conséquences. Au contraire, une constitution fédérale peut permettre un plus haut degré d'indépendance régionale que la forme traditionnelle de l'État national. Par ailleurs, l'unification européenne exige la formation d'une conscience nouvelle de l'unité culturelle, une conscience où les différentes formes de culture, nationales et régionales, puissent s'accorder dans le cadre unitaire d'une tradition qui respecte leur diversité. L'intégration économique ne peut suffire à engendrer une solidarité durable, ni même à l'alimenter de façon permanente. Un cadre purement politique ne saurait davantage y parvenir. En réalité, le processus croissant de l'intégration européenne aurait à peine pu atteindre son stade actuel d'intensité s'il n'y avait déjà eu, dans les différents pays d'Europe et de manière bien vivante, le sentiment latent d'appartenir au

même monde culturel sans que cela porte pour autant préjudice aux particularités propres à chacune de ces cultures.

Une des tâches intellectuelles les plus importantes de notre temps serait de conforter les habitants de l'Europe dans le sentiment qu'ils sont déjà unis, au-delà de leurs frontières nationales, par un climat culturel commun. Cette cohésion tient en premier lieu à leur héritage qui a été mis en valeur de manière distincte par chacune d'elles et dont les deux sources principales sont l'Antiquité classique, dans sa permanence, et le christianisme. Ces deux courants se sont plus d'une fois opposés au cours de notre histoire mais le plus souvent, ils se sont unis, selon les modalités variées, pour conclure un mariage somme toute heureux quoique non dépourvu de tensions. On peut même penser que la réception de l'héritage gréco-romain par les chrétiens a été la cause de sa vitalité permanente et de son renouvellement périodique.

Il est vrai que la civilisation européenne s'est aujourd'hui détachée, jusqu'à un certain point, de ces deux racines. L'art et la littérature, tant grecs que romains, ne sont plus appelés à fournir ces modèles classiques que l'on se devait autrefois d'imiter ou desquels on s'inspirait. Mais même s'ils ne sont plus imités, ces modèles continuent cependant de concourir à la formation du goût tant de l'artiste en son imagination créatrice que du public en son jugement esthétique. La religion chrétienne, quant à elle, a sûrement perdu, et de manière considérable, l'influence marquante qu'elle exerçait dans la culture européenne et en particulier sur les formes visibles d'expression de celle-ci. Elle a même été évincée, ces derniers temps, du champ des normes morales, pour ne rien dire des comportements pratiques. Pourtant, il serait encore très difficile de se représenter l'Europe d'aujourd'hui sans son fonds et son héritage chrétiens. Ceux qui viennent de cultures éloignées perçoivent cela d'une manière souvent plus précise que nous-mêmes. Dans la perspective d'une Europe qui s'unifie, ces racines et ce fonds chrétiens pourraient acquérir de nouveau une réelle importance, tout simplement parce que le christianisme est l'un de ces rares facteurs qui, chez nous, ont pu fonder la conscience d'appartenir à une même culture.

Si l'unité de cette Culture n'est pas suffisamment garantie par le pluralisme, il faut alors qu'elle le soit par une nouvelle appropriation des racines chrétiennes communes aux différentes nations d'Europe. Ce serait le cas, et de manière plus évidente encore, si les Églises n'avaient pas autant contribué pour leur part aux dissensions et aux conflits tragiques qui ont jalonné l'histoire de notre continent.

A cet égard, l'histoire de la chrétienté occidentale, au Moyen Âge, est riche en situations où la politique ecclésiastique a favorisé et exploité des conflits entre les nations. La rupture entre l'Église latine et les Églises orthodoxes d'Orient a constitué un événement pire encore, dû en grande partie, sinon principalement, à la politique de puissance qu'a développée Rome non seulement au XI^e siècle mais plus encore au XV^e lorsque la chrétienté byzantine fut menacée jusque dans son existence même par la progression victorieuse de l'islam : les Latins exercèrent un véritable chantage sur les élites grecques tandis qu'ils prenaient leur parti d'abandonner les populations. Ces événements n'appartiennent pas qu'au seul passé. Leurs effets sont encore sensibles dans les attitudes des chrétiens orthodoxes et de leurs Églises vis-à-vis de Rome et de l'Occident en général. Même si la politique occidentale n'est plus guidée aujourd'hui par des motifs religieux, ses agissements ne sont pas sans rappeler aux chrétiens d'Orient, et ce à plusieurs reprises, la trahison typique de l'Occident à leur égard. De ce point de vue, leur défiance vis-à-vis de l'Occident n'a pas désarmé.

Parlons maintenant de la rupture de l'unité spirituelle de l'Occident chrétien au XVI^e siècle. Il s'agit d'ailleurs d'un effet non désiré par la Réforme qui, à l'origine, visait à un renouveau spirituel de la chrétienté dans son ensemble mais qui aboutit, pendant plus d'un siècle en de nombreux pays d'Europe, à de sanglantes guerres entre protestants et catholiques. Le retour de la paix civile, dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, s'accompagnait de la mise en parenthèse du conflit religieux. Alors que dans le passé, l'unité de la foi constituait le fondement indispensable de l'ordre social, cette fonction fut désormais assurée par la raison, *i.e.* par ce qui ressort de la nature de l'homme. La religion se trouvait dès lors réduite à exercer un rôle auxiliaire, celui d'assurer la loyauté

individuelle envers l'ordre social, avant d'être reléguée dans la sphère privée de l'opinion. Cette émancipation de la société vis-à-vis de ses racines chrétiennes, caractéristique de la civilisation occidentale moderne, n'est en fait rien d'autre que la conséquence des schismes et des guerres de religion liés à la Réforme. L'Occident moderne est donc né du rejet d'un héritage chrétien devenu destructeur parce que conflictuel. Son humanisme restait toutefois imprégné des valeurs chrétiennes, l'athéisme militant demeurant, tout au moins jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, exceptionnel. Cependant il faut noter que l'esprit de la culture moderne est né d'un acte d'émancipation vis-à-vis du passé chrétien. Cela explique l'écart croissant entre la société moderne et ses origines chrétiennes, celles-ci apparaissant difficilement comme une solution possible aux problèmes que traverse celle-là. Le christianisme est un peu comme ce qui reste de la chrysalide au sein de laquelle s'est formée la liberté moderne.

Cependant le pathos de l'émancipation n'est pas à lui seul suffisant pour donner consistance à une société. La liberté individuelle n'a de véritable contenu que si chacun accepte de participer à l'héritage culturel commun selon son génie propre. Ce qui vaut pour les individus vaut aussi pour les nations et plus encore dans la perspective de leur union possible. Dans le processus de formation des nations, le souvenir d'événements communs, la conscience d'avoir vécu la même histoire, est peut-être un phénomène plus important que l'unité de la langue. Le développement de la conscience nationale dans l'histoire des États-Unis d'Amérique est à ce propos très instructif. Les États-Unis sont devenus une nation à part entière alors que la plus grande partie de leur population ne se distinguait pas par la langue de la Grande-Bretagne. Le sentiment d'appartenance nationale est né d'événements historiques vécus ensemble, même si, pendant longtemps, des fractions importantes de la population n'ont pas eu l'anglais pour langue maternelle. La participation à une même histoire semble revêtir une signification considérable dans l'émergence d'une unité politique. Dans le cadre de l'unification européenne, c'est sur ce point que les Églises doivent faire porter leur attention et apporter leur contribution.

Mais le rôle des Églises chrétiennes dans l'histoire de l'Europe a été plutôt négatif : elles ont favorisé des conflits internes aux nations ou les ont dressées les unes contre les autres, ce qui explique en grande partie la désaffection de l'Europe moderne pour ses racines chrétiennes. C'est pourquoi un acte de repentir commun des Églises chrétiennes pour leur responsabilité dans les dissensions et les conflits qui ont marqué l'histoire de l'Europe serait aujourd'hui le bienvenu. Il pourrait contribuer à forger une image commune de notre histoire, en laquelle tous pourraient se reconnaître, malgré le souvenir amer des conflits et des souffrances survenus dans nos passés nationaux. Le souci œcuménique ne peut pas se limiter aux relations actuelles régnant entre les Églises, il doit viser aussi à réconcilier les mémoires. C'est ainsi que, par-delà les séparations et les conflits du passé, nous pourrions nous rapporter aux événements de notre histoire comme à un héritage commun, un héritage dont les promesses commencent en tout cas de voir leur accomplissement, un héritage aussi qui inclut erreurs tragiques et ratés de toute sorte que nous aurions intérêt à méditer pour en guérir les effets à long terme.

Autrefois, les Églises protestantes ne manquaient pas de célébrer avec soin chaque centenaire de la Réforme, celle du XVI^e siècle, en exaltant leur émancipation du joug romain et en insistant sur la redécouverte de l'Évangile authentique. Aujourd'hui, il ne pourrait plus en être ainsi. Les protestants se souviendront encore longtemps avec émotion des progrès que Luther fit réaliser à l'exégèse sur des questions qui au XVI^e siècle étaient encore très controversées. Les catholiques qui travaillent sur Luther s'accordent aujourd'hui avec les historiens protestants pour reconnaître en lui le « père de la foi », en tant qu'il a su redécouvrir la richesse biblique profonde et complexe de la foi grâce à ses aperçus exégétiques et théologiques. Cependant, comme protestants, il faut convenir que certains aspects de la personnalité de Luther ont constitué un obstacle dans la recherche d'un accord théologique. Ainsi, en 1530, à la diète d'Augsbourg, ce ne sont pas seulement les exigences romaines concernant la soumission des protestants mais aussi la réticence de ceux-ci à restituer les biens ecclésiastiques qui avaient été sécularisés sur

leur territoire qui mirent en échec la tentative de conciliation pacifique de la controverse religieuse. C'est ainsi que les efforts de Philippe Melancton pour rétablir l'unité par la voie du compromis demeurèrent finalement vains. La Monte qui, à l'origine, aspirait à un renouveau évangélique de l'Église entière aboutit en fait à déchirer la chrétienté occidentale en inscrivant dans son histoire une longue suite de conflits confessionnels allant jusqu'à des guerres qui ensanglantèrent pendant un siècle la plupart des régions de l'Europe. La formation d'Églises protestantes séparées les unes des autres ne peut être considérée comme un signe de succès de la Réforme. C'est au contraire l'aveu de son échec tragique. Et c'est pourtant cela qui donne à la Réforme sa signification historique.

D'autres Églises chrétiennes pourraient elles aussi envisager de faire leur propre autocritique pour leur responsabilité dans tous ces événements tragiques. L'autocritique est plus utile que les controverses confessionnelles. Dans une certaine mesure, je suis un théologien protestant atypique puisque je considère qu'un ministère d'unité de tous les chrétiens est une réalité au moins potentiellement salutaire et par là digne d'efforts. Il n'en reste pas moins vrai que son exercice effectif, au Moyen Âge et plus tard, n'a guère servi la cause de l'unité des chrétiens et celle de la paix entre les nations européennes. Un inventaire critique du rôle effectif de la papauté dans l'histoire de l'Europe, confessé du côté catholique, pourrait revêtir une grande signification : désarmer les vieux préjugés à l'encontre de Rome et permettre d'apprécier avec plus d'impartialité son rôle positif envers la famille entière des Églises chrétiennes.

Je le répète encore une fois : le plus grand service que les Églises chrétiennes puissent rendre à cette Europe qui s'unifie sur les plans économique et politique est de favoriser la prise de conscience qu'il y a une culture européenne commune. Elles ne pourront y parvenir qu'en reconnaissant ensemble leur implication dans quelques-uns des épisodes les plus douloureux de notre histoire. Un tel examen de conscience doit inclure la responsabilité de certaines d'entre elles dans le développement du nationalisme. Il y a des pays d'Europe dont l'identité nationale a été forgée dans une grande

mesure par la tradition confessionnelle dominante. Ainsi la Prusse et à sa suite le Deuxième Reich ont été profondément marqués par le protestantisme, tandis que la Pologne l'était par le catholicisme et le demeure. De manière semblable, la Grande-Bretagne, en raison de son conflit avec l'Espagne, est devenue au XVII^e siècle le champion du protestantisme. Cette étroite liaison des Églises avec certaines nations européennes n'a pas seulement favorisé l'intensification des rivalités politiques mais a aussi conduit les belligérants à invoquer le même Dieu des chrétiens pour le succès de leurs armes.

Le nationalisme en Europe est un phénomène spécifique quoique relativement ambigu si on le rapporte à notre passé chrétien. Il en est ainsi à cause des harmoniques religieuses de l'identité nationale, chaque nation pouvant prétendre à la réalisation d'une mission particulière en vue de laquelle elle a fait l'objet d'une élection divine. Cette foi sécularisée en l'élection résulte peut-être de la rivalité qui opposait dans le haut Moyen Âge la France et l'Allemagne au sujet de l'héritage de Charlemagne. Ultérieurement, et en opposition aux prétentions idéologiques du Saint Empire romain germanique, des auteurs français ont émis l'idée que leur propre nation avait fait l'objet d'une élection spécifique en vue de remplir une certaine mission dans la chrétienté. Anglais et Espagnols ne se sont pas exprimés autrement lors du conflit qui les a opposés au XVI^e siècle. On retrouve le même thème lorsque Milton magnifie la révolution de Cromwell ou lorsque les «pères fondateurs» américains se comparent à Israël émigrant vers la Terre promise et se déclarent investis d'une mission envers l'ensemble de l'humanité. La sécularisation de l'idée d'élection dans l'histoire a provoqué des collisions multiples jusqu'à la catastrophe de la Première Guerre mondiale et au-delà encore, défigurant l'idée même de nation. Les Églises, aujourd'hui, pourraient au moins faire l'effort de ne plus soutenir un tel nationalisme. Le cas de ce qui fut la Yougoslavie devrait à cet égard servir d'avertissement. Elles devraient s'engager à promouvoir l'unité spirituelle de la culture européenne en en faisant apparaître les racines chrétiennes.

Pour être digne de foi, ce témoignage des Églises doit être rendu conjointement : elles doivent parler d'une même voix. L'unité œcuménique est devenue la condition indispensable à une prise en compte nouvelle de la crédibilité du christianisme/jar nos contemporains. Aucune tradition confessionnelle ne peut prétendre incarner à elle seule les racines chrétiennes de la civilisation européenne et encore moins s'arroger l'exclusivité d'un témoignage crédible. On ne peut nier que l'Église catholique romaine représente de manière particulière les origines chrétiennes de l'Europe occidentale. Bien que la Réforme ait prétendu se situer plus près des origines authentiques du christianisme que l'Église médiévale, en laquelle elle ne voyait que dérives et abus, il faut reconnaître qu'il n'y a aucune continuité institutionnelle et liturgique avec ces origines hors de la communion avec l'Église de Rome. La Réforme a néanmoins débuté comme un authentique mouvement de rénovation de ce qu'il y avait de plus vrai et de plus originaire dans la foi chrétienne. Par son insistance sur la liberté du chrétien, elle a été le terreau de la civilisation moderne, et celle-ci s'est modelée dans une large mesure à partir de ce qu'elle a reçu des réformateurs, en particulier dans le domaine de la liberté de conscience, des droits de l'individu et dans une certaine mesure aussi dans celui des idées fondamentales de la démocratie moderne.

La conception qu'avait John Locke de la liberté n'est certainement pas la même que celle de Luther. Pour Luther, la liberté du chrétien est affranchissement de l'esclavage du péché et émancipation à l'égard de toute autorité humaine, elle est la conséquence directe de la foi qui unit l'homme à Dieu. Le concept de liberté chez Locke est plus proche de celui des stoïciens en ce qu'il postule une liberté originelle égale pour tous les hommes. Mais pour Locke une telle liberté n'appartient pas seulement à un âge révolu de l'humanité auquel nous ferions référence avec nostalgie, enfoncés que nous sommes dans le péché. La liberté naturelle de l'homme doit être prise en compte encore aujourd'hui dans la recherche des institutions nécessaires à la vie sociale, ce qui n'est pas sans analogie avec ce que les réformateurs enseignaient au sujet de la liberté chrétienne. John Milton avait célébré un demi-siècle plus tôt la liberté civile comme un acquis de

la Réforme en ce, qu'elle exclut l'arbitraire. Sous sa forme sécularisée, ce motif est encore perceptible chez Locke lorsqu'il subordonne la liberté au primat de la raison, du bien et de la loi. Plus tard, Hegel se montrera lui aussi fidèle aux enseignements de la Réforme lorsqu'il placera l'origine de l'idée moderne de liberté dans l'immédiateté de la relation de chaque individu avec Dieu telle qu'elle apparaît dans la foi chrétienne. D'après Hegel, le fondement religieux de l'idée de liberté individuelle a auréolé celle-ci d'un tel prestige qu'elle en a acquis une valeur absolue qui excuse tous les abus qui lui sont imputables. Le lien que l'idée moderne de liberté entretient avec la Réforme est certainement fragile et complexe, mais il a eu une grande signification et la conserve encore, même quand le souvenir de ses origines a été perdu. Les chrétiens devraient rappeler cela aux tenants d'une liberté purement sécularisée qui ne peut dégénérer qu'en arbitraire individuel. L'origine chrétienne de la liberté moderne ne saurait cependant passer exclusivement pour un legs protestant, même si le rapport entre christianisme et modernité demeure impensable sans la médiation de la Réforme. À cela il faut ajouter que la modernité a vu le jour sur les décombres de l'unité du christianisme occidental : ce ne sont pas seulement les idées des réformateurs mais aussi les conflits politiques et religieux s'inscrivant dans leur sillage qui donnèrent lieu au développement des idées modernes de tolérance, de droits de l'homme et de société libérale. Toutes ces idées ont des racines chrétiennes mais elles n'ont pas été mises en oeuvre directement par les autorités ecclésiastiques. Celles-ci s'en tenaient plutôt à des conceptions sociales conservatrices. Leur surgissement est plutôt intervenu comme remède à des échecs en matière de politique et de religion et s'est développé pour une part en opposition à ces autorités. Le passage à la modernité n'a donc pas été un simple et harmonieux déploiement d'idées chrétiennes. Même si aujourd'hui toutes les Églises revendiquent ces idées comme bien propre du christianisme, elles y étaient jusqu'à peu fort opposées. On ne peut pas dire qu'au xvi^e siècle les protestants aient vraiment exercé la tolérance. Il n'y a donc pas lieu de faire preuve de triomphalisme dans ce domaine : la tardive réception globale de ces idées devrait plutôt donner lieu à un examen de conscience. Pour-

quoi, en effet, les Églises ont tant tardé à développer des idées qui figuraient dans leur patrimoine spirituel ? Un tel examen serait très utile pour entreprendre des corrections sur les structures et les comportements, corrections qui ne seraient pas sans signification au regard du rôle futur des Églises dans une Europe unie.

Les réflexions développées jusqu'ici ont traité surtout de la chrétienté occidentale. Une Europe en voie d'unification doit également inclure les nations de l'Orient chrétien ou plutôt ce qu'il en reste. Ce serait l'occasion de se réjouir après un millénaire de séparation tant politique que religieuse entre Occident et Orient. L'Occident devrait alors avoir le courage d'avouer et de regretter le traitement humiliant qu'il a infligé à l'Orient quand il ne l'a pas tout simplement ignoré. Si nous ne voulons pas que la construction de l'Europe se situe seulement sur le plan économique ou politique, mais aussi sur celui de la culture, en particulier par la prise en compte de notre héritage spirituel, alors il ne faut pas que ces thèmes soient passés sous silence.

Les origines du christianisme se situent irrévocablement en Orient bien qu'une communauté ait été fondée très tôt à Rome. La chrétienté orientale a su assumer dans sa pensée théologique l'héritage de la civilisation hellénistique et de la culture classique grecque. Le cardinal Joseph Ratzinger a récemment affirmé que l'Europe cesserait d'exister comme telle si cet héritage grec venait à être perdu. L'Église d'Orient a su mettre la rationalité grecque au service de la pensée chrétienne afin que soit formulée de manière universelle la vérité de la foi. C'est cela qui a permis à la culture hellénique de survivre en Europe. Nous ne devons pas non plus oublier que la liturgie grecque orthodoxe a servi de paradigme pour la célébration de la présence de Dieu dans la communauté chrétienne. En troisième lieu, et en lien étroit avec la théologie et la liturgie, l'Orient chrétien a produit une spiritualité et une mystique qui n'ont été nulle part ailleurs égalées. Elles pourraient aider l'Occident à sortir de l'impasse d'une spiritualité trop centrée sur la culpabilité et le péché.

Il faudrait aussi se souvenir que pendant des siècles, c'est l'Empire byzantin qui a protégé l'Europe de l'expansionnisme

musulman. Il a été bien mal payé en retour. À cause d'un complexe de supériorité surfait, l'Occident a été en grande partie responsable de la rupture du XI^e siècle, avec sa prétention à juger hérétique la chrétienté orientale. Il s'est tu sur la mise à sac de Constantinople en 1204 par les croisés et sur les pillages qui ont suivi. Enfin, au moment où les Turcs investissaient la capitale de l'Empire, au XV^e siècle, il s'efforçait d'obtenir des responsables religieux et politiques d'une chrétienté aux abois qu'ils renoncent à leurs positions en matière doctrinale. N'ayant reçu aucune aide de l'Ouest après la chute de Constantinople et la conquête des provinces européennes de l'Empire, il était inévitable que les chrétiens orientaux se sentissent trahis.

D'autres événements de nature politique ont contribué à développer ce ressentiment à l'égard de l'Occident. Sans m'arrêter au destin tragique des Arméniens et d'autres peuples chrétiens du Proche-Orient, je voudrais juste mentionner un fait survenu en notre siècle : l'expulsion de la population grecque d'Asie mineure où leurs ancêtres s'étaient établis depuis plus de trois millénaires. Cas typique de ce qu'on appelle aujourd'hui « purification ethnique ». Je me sens particulièrement solidaire des victimes, étant moi-même issu d'une famille qui a été chassée en 1945 de sa terre ancestrale. Exode qui, dans les provinces orientales, a mis fin à plus de sept cents ans de présence allemande. Dans le cas des Grecs, c'était la liquidation non seulement de trois mille ans de présence mais aussi des racines de notre civilisation européenne, à travers les épopées d'Homère et la philosophie des Milésiens.

Ce n'est qu'en avouant sa brutalité et son égoïsme que l'Occident peut espérer se réconcilier l'Orient chrétien. Une telle réconciliation est nécessaire pour forger une conscience commune d'appartenance culturelle dans l'Europe qui se construit. Il faut donc, assumer non seulement l'héritage de l'Antiquité classique mais aussi celui que constituent la théologie, la liturgie et la spiritualité des Églises d'Orient. Ce serait là une contribution très essentielle à la formation d'une culture commune. L'adhésion des Églises orthodoxes au Conseil mondial des Églises a constitué une première étape de cette réconciliation. Celle-ci a atteint un sommet

symbolique dans les années soixante avec l'échange de visite du pape Paul VI et du patriarche Athénagoras de Constantinople. Le processus de réconciliation n'est cependant pas encore achevé.

De même, l'union des Églises dans un mouvement œcuménique plus vaste est encore incomplète. Ce dernier a pourtant constitué un des événements les plus caractéristiques de ce siècle et sa signification n'est en aucun cas limitée à l'histoire ecclésiastique. Sur bien des points l'ancienne confrontation de type confessionnel a fait place à un processus de convergence et de collaboration entre les Églises. Ces dialogues théologiques ont permis dans une très grande mesure de clarifier les oppositions doctrinales à cause desquelles les Églises s'étaient séparées depuis des siècles. On peut dire que nous sommes parvenus à un point où il est possible d'envisager le rétablissement d'une certaine forme d'unité ecclésiale. Les progrès qui restent encore à réaliser sur la voie de l'unité permettront de surmonter les facteurs qui divisent encore les Églises, mais c'est un cheminement dont le succès n'est pas absolument assuré. C'est à l'évêque de Rome, déjà conscient de posséder une responsabilité particulière envers l'unité des chrétiens, qu'il reviendra d'assumer l'initiative et la conduite d'une telle tâche. Ce service de l'unité ne pourra se confondre avec la plénitude de juridiction que le pape possède en tant que patriarche de l'Église latine. Cependant, c'est d'une telle initiative charismatique que le mouvement œcuménique a besoin s'il veut parvenir à son achèvement. Et cette initiative ne peut être couronnée de succès que si elle vient de Rome.

Pour s'assurer d'une manière nouvelle de ses racines chrétiennes, l'Europe a besoin que soit restaurée l'unité. Dans leur état actuel de division, les Églises ne peuvent appeler les nations européennes à se souvenir de leur passé chrétien pour s'en approprier les ressources spirituelles et culturelles. A cause de leurs controverses sans fin, du malheur et des souffrances qu'elles ont provoqués, les Églises, en tant que séparées, rappellent continuellement à l'Européen cultivé les bonnes raisons pour lesquelles la culture moderne et l'ordre politique contemporain se sont émancipés de toute sujétion religieuse. Il n'en reste pas moins vrai que la vie humaine a

besoin d'un fondement religieux sinon, privée de sens, elle risque de se détruire elle-même. De ce point de vue, la religion est irremplaçable. Et ce qui vaut pour l'individu vaut aussi pour la vie sociale et pour la culture. Ce n'est qu'avec beaucoup de recul qu'on peut voir quel type de religion a été déterminant pour façonner et nourrir une civilisation. Dans ces conditions, si l'Europe veut conserver ce qui dans sa tradition culturelle lui est spécifique, elle ne peut se débarrasser à la légère de ses racines chrétiennes. Pour remplir cette fonction, le christianisme contemporain ne doit ni se marginaliser comme une secte ni se dissoudre en s'adaptant trop bien au monde sécularisé en lequel il baigne. Il doit plutôt continuer de porter l'héritage de l'Antiquité classique, ce qui signifie qu'il doit faire preuve d'ouverture rationnelle et accueillir les acquis véritables de la civilisation moderne. Une restauration de l'unité qui serait en mesure de montrer que les chrétiens ont assimilé les leçons de l'histoire, notamment en matière de tolérance et de précarité du savoir humain, même dans le domaine de la Vérité révélée, pourrait peut-être guérir la mémoire des peuples européens des blessures du passé. Le rétablissement d'une chrétienté œcuménique, c'est-à-dire d'une véritable Église catholique, pourrait exorciser le souvenir des souffrances et des conflits acharnés que notre histoire a enregistrés. Il pourrait résulter d'un tel événement un nouvel espoir pour l'unité culturelle de l'Europe, la vitalité et l'avenir de son renouveau.

Traduit de l'allemand par Eric Iborra.

Wolfhart Pannenberg, né en 1928, théologien luthérien, professeur de théologie systématique à Munich. Dernier ouvrage paru en français, codirigé avec Karl Lehmann, *Les anathèmes du xv^e siècle sont-ils encore actuels?*, Éd. du Cerf, 1989.

Jean FOYER

Nations et États en Afrique noire francophone

IL y a cinquante ans, l'Afrique entière était un continent dominé. L'Afrique blanche était ou bien annexée — c'était le cas de l'Algérie, de la Tripolitaine, de l'Éthiopie et des Somalies —, ou bien sous le protectorat d'une puissance européenne — il en était ainsi de la Tunisie ou du Maroc. Depuis 1936, l'Égypte était émancipée, mais le Royaume-Uni y maintenait encore des troupes et contrôlait le canal de Suez. Les pays sous protectorat avaient conservé le caractère d'États, bien qu'ils ne fussent plus complètement souverains, en fait surtout. Au sud du Sahara, rien de tel. Hors le petit Liberia, l'immense continent noir avait été partagé entre les puissances d'Europe occidentale et chacun des « lots » avait été annexé même si, pour les besoins et la commodité de l'administration, avaient été conservées les chefferies et laissée aux chefs une apparence de pouvoir. Tardivement venue au partage, l'Allemagne avait été dépouillée du Togo et du Cameroun par le Traité de Versailles. Divisés chacun en deux parties, ces territoires avaient été confiés à l'administration de la France et du Royaume-Uni, sous le contrôle de la Société des Nations, selon le régime des mandats. Certes, l'Afrique du Sud avait-elle le statut d'un *dominion* britannique, mais en vérité, seule la minorité blanche y jouissait de la liberté politique.

Le partage de l'Afrique

Dans les atlas de géographie, les dépendances de chaque puissance coloniale étaient teintées d'une même couleur. Celles de la France y figuraient en rose. Les territoires français d'Afrique noire, réserve faite du Togo et du Cameroun non-annexés, avaient la nature juridique de colonies. Ils relevaient d'un département ministériel, détaché du ministère de la Marine, et précisément dénommé ministère des colonies. Le ministère deviendra sous la IV^e République celui de la France d'Outre-mer. Chaque colonie était placée sous l'autorité d'un haut fonctionnaire de l'État qui portera, selon les époques, le titre de gouverneur ou de lieutenant-gouverneur. La nécessité était apparue, à la fin du siècle, d'instituer un relais de commandement entre le pouvoir central et les colonies éparpillées. En 1895, naissait l'Afrique occidentale française, regroupant huit colonies, avec Dakar comme chef-lieu ; en 1908, l'Afrique équatoriale française en rassemblant quatre était créée avec son chef-lieu à Brazzaville. A la tête de chacun de ces groupes, appelés quelquefois fédérations, était placé un gouverneur général. Tel était aussi le titre du représentant de l'État à Madagascar ; son autorité s'étendait aux dépendances : l'Archipel des Comores et les îles éparses. Les territoires sous mandats étaient administrés eux aussi sous l'autorité du ministre des Colonies.

Le partage de l'Afrique noire entre les États colonisateurs avait été le produit des circonstances bien plus que la réalisation d'un plan préconçu. Il avait commencé au début des temps modernes. La France y avait participé sous l'ancienne monarchie, elle en avait été éliminée aux temps de la Révolution et de l'Empire, elle était revenue au XIX^e siècle. Durant très longtemps, les Européens ne s'intéressèrent qu'aux rivages pour y fonder des comptoirs. La conquête de l'intérieur fut ouverte par les grandes explorations. Nombre de traités furent conclus avec des chefs locaux par des négociateurs qui n'avaient pas reçu de pleins pouvoirs, traités que le gouvernement approuvait quelquefois par décret, mais qu'il s'abstenait de soumettre aux chambres, comme s'il en eût été honteux.

Dans les années 1880 commença une descente sur l'Afrique que les Anglais ont désignée sous le nom expressif de *scramble*, et les Français sous le terme surprenant de *la course au clocher*. L'expédition la plus célèbre fut celle de la mission Marchand qui se termina à Fachoda. Beaucoup d'autres aboutirent à des accords de rencontre entre des colonnes commandées par des officiers subalternes. Les résultats en furent parfois déconcertants. Des lignes droites furent tracées divisant des terres sur lesquelles aucun des copartageants n'avait mis les pieds, comme la bulle *Inter coeteras* avait partagé l'Amérique du Sud entre l'Espagne et le Portugal. Elles furent tracées souvent dans l'ignorance de l'orographie, de l'hydrographie et du peuplement. Ainsi l'ethnie des Haoussas fut-elle durablement séparée, — elle l'est toujours — entre le Nigeria et le Niger ex-français par des « répartiteurs » ignorant sa présence sur la ligne de partage. Par la suite, des commissions furent chargées de proposer des rectifications et des corrections. Les nombreuses modifications qu'elles proposèrent et firent accepter ne remédièrent pas à tous les inconvénients.

Les divisions administratives coloniales

À l'intérieur des immenses étendues progressivement agrégées à la France, des divisions territoriales étaient imposées par la nécessité d'une bonne administration. Il convenait de définir les compétences *ratione loci* des gouverneurs et des administrateurs. L'histoire de ces découpages est compliquée et le récit fastidieux. Ils ont suivi en contrepoint les avancées des explorations et des conquêtes. L'homogénéité du peuplement des circonscriptions ne fut pas toujours le motif déterminant. Le souci de délimiter des unités administratives de tailles comparables, la considération des facilités d'exercice du commandement, la géographie l'emportèrent souvent, comme ils avaient commandé, un siècle plus tôt, le découpage départemental de la France métropolitaine. Lorsque fut instituée la colonie de la Mauritanie, dont le gouverneur résida jusqu'à l'âge de l'autonomie à Saint-Louis du Sénégal, chef-lieu du territoire voisin, le fleuve du Sénégal fut choisi comme frontière méridionale. La conséquence en fut

d'unir la population maure des espaces désertiques du Nord, en grande partie nomade, et les Noirs de la rive droite du fleuve, population déjà sédentarisée. La colonie du Tchad ne fut pas plus homogène, si elle avait sur la carte un contour qui apparaissait convenablement dessiné. Elle assemblait — et devenue un État, elle assemble toujours — un Nord musulman et un Sud animiste et en partie christianisé. Durant des siècles, le Nord avait pratiqué des razzias au Sud et en avait ramené des esclaves. Les gouverneurs français l'empêchèrent de continuer, mais le souvenir n'en fut point effacé. L'indépendance le raviva. D'autres exemples pourraient être donnés.

Sous le régime colonial, l'arbitraire de ces divisions était supportable. Le gouverneur à l'aide de forces squelettiques et appuyé sur une chefferie qu'encadraient ses administrateurs, faisait régner, sans peine aucune, *la pax gallica*. En la matière, la France avait réussi à faire aussi bien que l'Empire romain. Les choses allaient changer avec la Seconde Guerre mondiale.

L'ébranlement dû à la Seconde Guerre mondiale

La défaite de 1871 avait lancé la France dans l'aventure coloniale, plus exactement elle y avait incliné certains hommes d'État français, car jusqu'à la fin de la III^e République l'opinion ne s'y intéressa pas beaucoup. Il fallut, à certaines heures, que les gouvernants se dissimulassent pour arrondir au-delà des mers le pré hexagonal. Bismarck avait plutôt favorisé le mouvement, il avait vu dans l'entreprise coloniale une utile diversion qui détournerait les Français de trop penser à l'Alsace-Lorraine arrachée. Une fois conquis, les territoires coloniaux ne demandèrent pas à la France métropolitaine de consacrer à leur administration des moyens considérables. Aux yeux des Africains, les Européens, et d'abord les Français, semblaient être invincibles et toute révolte vouée à l'échec. La défaite de 1940 ébranla leur position, même si l'ébranlement ne fut point immédiatement perceptible dans ses conséquences, et, comme le général de Gaulle l'observa en ouvrant la conférence de Brazzaville en janvier 1944,

1944, des signes annonciateurs d'une évolution avaient été déjà perceptibles.

En vérité, c'est le glas de tous les empires coloniaux que la Deuxième Guerre mondiale commença à sonner. La fin était inévitable, la guerre l'anticipa. L'Afrique noire fut la base de départ de la France libre, à qui elle permit de se dire la France. L'Afrique, qui fournit des hommes aux armées de la France, découvrit l'existence d'un monde extérieur industrialisé. Les atrocités hitlériennes provoquèrent par réaction un salutaire souci du respect des droits de la personne humaine. Les Africains ne supportaient plus l'indigénat et le travail forcé. Le combat contre ces abus fut le début de l'ascension politique historique du président Félix Houphouët-Boigny.

Une évolution irrépressible s'amorçait, dont les puissances coloniales pouvaient encore imprimer le sens, bien qu'elles eussent contre elles une partie du monde: Les États-Unis, se croyant des descendants de peuples colonisés alors qu'ils sont les fils de colons révoltés contre leur mère-patrie, encourageaient les aspirations à l'indépendance. La charte des Nations unies allait soumettre les États colonisateurs à des rapports concernant leur gestion des territoires non-autonomes qu'ils administraient. Le président Roosevelt avait voulu soumettre à l'organisation internationale l'administration de toutes les dépendances coloniales françaises (mais non britanniques !).

La nouvelle politique coloniale de la France

Dès avant la libération de la France métropolitaine, le général de Gaulle avait ouvert le 30 janvier 1944 une conférence des gouverneurs généraux et des gouverneurs, tenue à Brazzaville sous la présidence de René Pléven, commissaire aux colonies. La conférence fut prudente dans ses propositions de réforme, plus que n'avait été le discours inaugural. La France libérée allait engager successivement, et poursuivre simultanément deux politiques. La première était la politique d'assimilation, chère aux Français qui sont prompts à tenir leur civilisation et leurs institutions comme les meil-

leures du monde. Elle fut conduite avec prudence. Sous la III^e République, de toutes les colonies d'Afrique, le Sénégal avait été la seule représentée à la Chambre des députés. Toutes les colonies, qui allaient être requalifiées territoires d'outre-mer obtinrent une représentation aux assemblées constituantes, puis à l'Assemblée nationale et au Conseil de la République. Comparée à celle de la Métropole et à celles des vieilles colonies transformées en départements d'outre-mer, cette représentation était bien moins que proportionnelle à la population. Les électeurs étaient répartis entre deux collèges, selon le statut personnel des électeurs, celui du Code civil ou des statuts locaux. Le collège unique ne sera établi qu'en 1957, au moment qu'était pris le grand tournant, auquel conduisait la seconde politique.

Cette seconde politique était celle de l'autonomie. Elle commença modestement par l'institution d'un conseil général dans chaque territoire, puis d'un grand conseil au chef-lieu de chaque groupe de territoires, A.O.F. et A.E.F. En 1954-1955, Louis Jacquinet étant ministre de la France d'Outre-mer, un projet était mis à l'étude par M. François Luchaire. Achevé sous le ministère de M. Pierre-Henri Teitgen, le projet fut déposé par Gaston Defferre qui le fera aboutir en 1956. La loi sera dite loi-cadre, car elle posait des principes et renvoyait pour l'application à des décrets. Elle porta très loin la décentralisation, distinguant entre les compétences de l'État, qui tendaient à se restreindre aux fonctions de souveraineté et que continuait d'exercer l'administration de l'État dans le territoire, et les affaires territoriales, réglées par une assemblée élue qui élisait un conseil de gouvernement responsable devant elle. Le gouverneur était dénommé chef du territoire, dénomination choisie par analogie avec celle de chef de l'État. En ce qui concernait les affaires territoriales, le chef du territoire, en effet, n'avait plus que le rôle d'un chef d'État parlementaire, qu'il perdra à l'été de 1958. La réalité du pouvoir appartenait désormais au vice-président du conseil de gouvernement, finalement président et aux ministres. Ce dernier titre avait été choisi à dessein.

De la décentralisation à l'autonomie : la Communauté

Le régime de la loi-cadre n'était plus guère éloigné de l'autonomie. Il y manquait le pouvoir constituant des institutions locales. Le Parlement de la République se l'était réservé. Deux ans plus tard, la Constitution du 4 octobre 1958 ouvrait aux territoires d'outre-mer de nouvelles facultés. Si, au référendum sur la Constitution, l'électorat d'un territoire votait non en majorité, le territoire deviendrait immédiatement indépendant. Tel fut le cas de la Guinée. Aux territoires, dont le corps électoral aurait approuvé la Constitution à la majorité, une seconde option serait alors offerte, entre trois partis : demeurer dans la condition de territoire d'outre-mer, ou être transformé en départements, ou devenir État membre de la Communauté.

Tous les territoires de l'A.O.F., la Guinée s'étant mise en dehors, ceux de l'A.E.F. et Madagascar choisirent la condition d'États membres de la Communauté, c'est-à-dire un statut d'autonomie. Ils ne s'en contentèrent pas longtemps. Moins de deux ans plus tard, ils avaient tous accédé à l'indépendance, et, peu après, ils avaient été admis aux Nations unies, leur ambition suprême. En Afrique noire, la page de la colonisation française était tournée. Une considérable évolution, plus exactement une révolution, s'était accomplie sans la moindre violence. La présidence du général de Gaulle à la tête de l'État n'y fut pas pour rien.

Quel cadre pour l'émancipation ?

Dès le début du processus, une question s'était posée : dans quelles limites territoriales les compétences de l'État français, et plus tard celles de la Communauté, seraient-elles transférées ? Il n'avait pas été convenable de remettre en question les frontières extérieures des dépendances françaises. Le droit international interdisait évidemment de les modifier unilatéralement. Les anciennes colonies anglaises devenues indépendantes et celles qui allaient le devenir ne se fussent pas prêtées à d'interminables négociations qu'elles-

sent abouti à rien. La question se posait, dans les limites des territoires teintés en rose sur les cartes. Plus exactement, elle se dédoublait. Deux questions allaient se présenter en ordre successif. A quel niveau le transfert des compétences avait-il lieu d'être opéré ? Territoire d'outre-mer ou groupe de territoires ? Telle était la première question. Elle fut posée au temps de la loi-cadre, renouvelée lors de l'institution de la Communauté.

Au temps de la loi-cadre, le débat fut dit celui de l'exécutif fédéral. L'une des idées maîtresses étant de transférer les compétences du gouverneur pour la gestion des affaires territoriales à un conseil de gouvernement procédant de l'assemblée. De tels conseils de gouvernement, des exécutifs fédéraux, seraient-ils institués à l'échelon des gouvernements généraux de l'A.O.F. et de l'A.E.F. Le débat divisa les partis politiques africains et il opposa les deux personnalités dominantes de l'Afrique noire francophone, les présidents Senghor et Houphouët-Boigny, le Sénégal et la Côte d'Ivoire. Pour le premier, la décentralisation au seul niveau du territoire allait « balkaniser l'Afrique ». De surcroît, l'effacement de la Fédération allait faire subir au Sénégal le destin qu'avait connu la petite Autriche au traité de Saint-Germain, celui d'un État à la tête disproportionnée à son corps. Inversement, la Côte d'Ivoire était lasse de fournir la contribution la plus lourde à un appareil administratif dakarais coûteux, dont elle ne voyait guère les retombées. Sa thèse l'emporta. La décentralisation s'accomplit au profit de chacun des territoires d'outre-mer. L'exécutif fédéral ne fut point créé.

L'échec du groupement des États autonomes

Le débat reprit à l'été de 1958 à l'occasion de l'élaboration du texte constitutionnel. L'autonomie étant offerte aux territoires d'outre-mer, y accèderaient-ils en ordre dispersé, ou bien au contraire groupés en fédérations ? Les mêmes antagonistes s'affrontèrent. Le gouvernement du général de Gaulle trancha le débat de la manière la plus libérale qui était la plus raisonnable. Le texte constitutionnel ne décida pas.

Il laissa aux territoires la faculté d'exercer leur option, groupés ou non groupés, le groupement ne pouvant résulter que de leur accord. L'événement justifia la prudence. Dès la Constitution de la Communauté en vigueur, les dirigeants sénégalais entreprirent de grouper quatre territoires, sous le nom de Fédération du Mali pour l'exercice du choix offert par l'article 76. Les membres de cette Fédération devaient être, outre le Sénégal, le Soudan, la Haute-Volta, qui a pris depuis le nom de Burkina-Faso, et le Dahomey, appelé aujourd'hui Bénin. Ces deux derniers territoires, plus riches en hommes qu'en ressources, avaient un trop puissant besoin de l'aide ivoirienne pour contredire aussi ouvertement leur voisine et en quelque manière la narguer. Leur échappée ne réussit pas. Ils se ressaisirent et la Fédération du Mali se réduisit au Sénégal et au Soudan. Devenue comme telle État membre de la Communauté, elle fut la première, moins d'un an plus tard, à demander que les attributs de la souveraineté externe lui fussent transférés. C'était chose faite à la fin de juin 1960. La Fédération, qui avait fait entendre des bruits de craquement au mois de mai de cette année, se disloqua à la fin d'août sans que la main de la Côte d'Ivoire y fut pour quelque chose. La concorde n'avait pas duré entre Sénégalais et Soudanais. Le Soudan prit le nom de République du Mali, il est un État unitaire. L'unique groupement avait fait long feu.

Le maintien des frontières laissées par la colonisation

Groupés ou non-groupés, les territoires devenant dès États, d'abord autonomes et bientôt indépendants, conserveraient-ils leurs limites telles que les découpages administratifs les avaient dessinées, ou bien le changement de statut serait-il l'occasion de corriger les erreurs et les inadvertances ? Une révision des limites avait été proposée dans le passé à plusieurs reprises, elle n'avait jamais abouti. Cette fois, elle ne fut même pas proposée. Elle n'avait point été faite davantage lors du passage à l'indépendance des colonies espagnoles d'Amérique latine. Le maintien des frontières en l'état était la sagesse. Engager une révision eût été

engager le sixième du continent dans une période de conflits qui eût duré on ne sait combien de décennies. Les pays d'Afrique noire avaient mieux à faire. Toutes les décolonisations se firent selon la même règle, à l'exception de l'Inde, sous-continent qui fut divisé. Le moindre paradoxe de cette histoire n'est pas que l'Assemblée générale des Nations unies, au sein de laquelle les pays en développement occupent bien plus de la majorité des voix, proclama, comme un principe du droit international nouveau, la conservation des frontières laissées par la colonisation.

Les réactions xénophobes

Les premiers instants de l'autonomie confirmèrent — en était-il besoin ? — que les regroupements forcés eussent relevé de l'utopie. L'on assista, dans chaque État, à une manifestation de nationalisme sous son expression la plus regrettable, la xénophobie. En Afrique de l'Ouest, le Dahomey, très pauvre en ressources, était riche en hommes intelligents et ingénieux. Il avait été surnommé le Quartier latin de l'Afrique et il avait fourni de très nombreux fonctionnaires en service dans les différents territoires, greffiers, instituteurs, postiers, infirmiers. A peine l'option en faveur de l'accession à la condition d'État membre de la Communauté avait-elle été votée, que tous ces fonctionnaires étaient renvoyés dans leur pays d'origine. Le malheureux Dahomey, aujourd'hui Bénin, ne s'en est jamais remis. Craignant que cette masse de fonctionnaires inutiles pour lui ne fissent la révolution — d'autres à plusieurs reprises, il est vrai, s'en sont chargés — le gouvernement dahoméen prit le parti de les intégrer, de leur payer leur traitement et plus tard leur pension de retraite.

Au lendemain de l'indépendance, Madagascar agira à l'égard des Réunionnais comme les États d'Afrique à l'endroit des Dahoméens. L'administration avait suscité à la Sakay une horticulture maraîchère qui donnait d'intéressants résultats, mais qui employait surtout des Réunionnais qui furent priés, avec énergie, de s'en retourner dans leur île.

Les luttes ethniques

Ces éruptions d'un nationalisme négatif n'étaient pas le signe que les territoires d'outre-mer étaient devenus soudainement des États-nations. Dans plus d'un de ces États, il apparut au contraire que le sentiment nommé par les sociologues modernes « identité communautaire » était plus fort que le sentiment national. A Brazzaville, dès l'autonomie, les hommes de l'abbé Youlou en vinrent aux mains avec les hommes d'Opangault, ceux d'un prêtre suspens *a divinis* contre ceux d'un ancien séminariste, surtout ceux d'une ethnie contre une autre. Il y eut des morts et Opangault se retrouva en prison. Quinze mois plus tard, la paix se fit. Le jour de la proclamation de l'indépendance, l'abbé Youlou proposa à Opangault d'être libéré à la condition qu'il acceptât d'être ministre de la Justice ! ce que l'intéressé accepta immédiatement, sinon avec reconnaissance.

La situation la plus grave se produisit au Cameroun, territoire administré par la France sous la tutelle des Nations unies. Dès avant le retour du général de Gaulle aux affaires et l'institution de la Communauté, l'accession de ce pays à l'indépendance avait été fixée au 1^{er} janvier 1960. Elle se produisit en pleine guerre civile, les Bamiléké voulant faire sécession et imposer leur volonté par les armes ! Avec l'aide de militaires français, le président Ahidjo vint à bout de cette épreuve ! Ce n'était pas la dernière. Les Nations unies avaient prévu que la partie du Cameroun sous la tutelle britannique déciderait sur un référendum de son destin. Les manœuvres anglaises déterminèrent une partie de ce territoire à se rattacher au Nigeria, ce qui n'était point le plus naturel, et causa une forte commotion dans le Cameroun de Yaoundé.

Les États ont précédé les nations

Tels furent les événements les plus graves. Ils sont sans commune mesure avec l'État que révéla le Congo de Léopoldville, qui s'appellerait Kinshasa, pays immense comparé aux États de la Communauté, et à peu près dépourvu de cadres politiques formés à l'exercice des responsabilités nouvelles.

Les États antérieurement colonisés par la France n'étaient cependant point encore des États-nations. Se produisait ce que le droit international appelle la succession d'États. Dans l'ordre interne, la succession était difficile et ne pouvait s'accomplir sans secousses. Le pouvoir était passé de l'État colonial, qui en avait fait du gouverneur le dépositaire, au peuple qui allait en confier l'exercice à des élus. C'est alors que diversités et différences éclateraient, le sentiment national étant encore inexistant, bien moins fort en tout cas que certains sentiments communautaires.

Sur la composition ethnique des nouveaux États, les études sont fort nombreuses. Il est évidemment impossible de les citer, encore plus de les résumer. La constitution de véritables nations a pour condition une histoire commune suffisamment prolongée, un brassage qui n'a pas encore été assez profond. Il n'est même pas certain que l'urbanisation y suffise dans tous les cas.

L'histoire trentenaire des nouveaux États nés de la décolonisation a été agitée. Par plus d'un trait elle évoque celle des principautés italiennes de la Renaissance, leur histoire intérieure tout au moins, car ces États ont été assez sages — exception faite du conflit Burkina-Faso/ Mali de 1985, peu meurtrier, par bonheur — pour ne point guerroyer les uns contre les autres avec leurs très modestes forces armées, ayant eu le bon sens de ne point se ruiner en dépenses militaires : ils n'en avaient pas les moyens. Mais leurs mini-armées étaient suffisantes pour permettre à leurs chefs de réaliser des coups d'État, ou de substituer un pouvoir militaire à un pouvoir civil évanescent.

Il est difficile de démêler, dans ces coups de force et révolutions de palais, la part de la cause ethnique, qui rarement a été tout à fait absente.

L'Afrique francophone n'a pas été désolée par une guerre aussi atroce qu'a été celle du Biafra, née du refus par les Ibos d'une intégration dans une nation nigérienne. Pourtant, au cours des années 1980, l'histoire du Mali et celle du Niger ont été marquées par de véritables conflits de sécession entre nomades et sédentaires, les Touaregs n'étant manifestement pas disposés à se fondre dans la majorité noire. Il n'est jusqu'au

pays où l'influence française a été historiquement la première exercée et qui a été le premier appelé à la vie politique, le Sénégal, qui n'ait connu un conflit sécessionniste, ouvert par la Casamance. Jusqu'à cette heure, aucun État ne s'est pourtant disloqué.

Il existe une abondante littérature sur l'État en Afrique noire francophone. Il est impossible de la citer dans les limites de cet article. Cette littérature reflète bien l'évolution des comportements du monde occidental à l'égard de l'Afrique noire. Durant un quart de siècle, ce continent a été cajolé afin de le retenir de se tourner vers le camp soviétique, cependant qu'une intelligentsia, cultivant un gauchisme post-soixante-huitard, lui passait tout, au nom du droit à la différence. L'éclatement de l'empire soviétique a tout changé. Comme l'a écrit un auteur, les États africains sont devenus les orphelins de la guerre froide. Et les jugements portés sur eux par les politiques et par les auteurs sont empreints d'une sévérité fort injuste, à notre avis.

Les reproches dont les gouvernants sont accablés sont contradictoires. Tandis que les uns leur imputent d'avoir pratiqué la politique du ventre, ce qui signifie qu'ils auraient ignoré la morale politique, vertu du Nord !, les autres leur imputent le crime d'avoir voulu imiter le modèle de l'ancien colonisateur. En soubassement, le reproche est de n'être point parvenus à faire de véritables nations à l'aide d'ethnies ou de parties d'ethnies que l'ancien colonisateur leur a rendues.

Pitié pour les États

La plupart de ces griefs sont d'une grande injustice. Pas plus que Pompée n'a fait sortir des légions en frappant le sol du pied, aucune force au monde n'a pu fondre des communautés diverses en une nation dans le temps de trois décennies. Les rois capétiens^y mirent neuf siècles et l'unité nationale ne fut définitivement cimentée que le jour qu'elle les renversa... quant à l'honnêteté pécuniaire des dirigeants, vertu nécessaire assurément, elle est d'apparition bien récente et non encore parfaitement pratiquée même par ceux qui larecom-

mandent et qui la prêchent. Dans l'histoire, Richelieu, Mazarin, Colbert, Talleyrand n'en furent point des modèles, et les années actuelles connaissent des « affaires » comparables à celles qui désolèrent la III^e République. La pratique de l'aide sous la forme de cadeaux, alloués pour des motifs politiques ou de clientèle personnelle, a de surcroît une part de responsabilité dans des mœurs dont ses dispensateurs s'indignent aujourd'hui.

A vrai dire, tous les gouvernants des nouveaux États ont bien entrepris d'unifier leurs communautés en une nation et la pratique du parti unique avait ce sens. A l'exception de la Guinée de Sékou Touré, où le parti unique a été l'instrument d'une oppression cruelle et sanguinaire, sur laquelle des gouvernants français ont fermé les yeux jusqu'à la mort du tyran, les autres États ne l'ont point fait sur le mode hitlérien ou le mode communiste. Ils y admettaient un certain pluralisme. L'objectif visé n'a pas été généralement atteint, et le discours prononcé à La Baule en 1990 par le président de la République française en a exigé l'abandon au nom de la démocratie, subordonnant la poursuite de l'aide française à l'acceptation du multipartisme. La conséquence en a été l'apparition de partis ethniques qui ne va pas dans le sens de la consolidation des nations. Pour dire le vrai, elle va à contre-sens. Elle est aussi archaïque que la tentative de ranimer l'anticléricalisme à l'intérieur.

Avec ses tares, ses excès, et parfois ses crimes, la colonisation a eu d'incontestables effets bénéfiques avec les populations colonisées. La colonisation française a certainement eu l'inconvénient de donner aux colonisés l'esprit d'imitation, et celui de lui infuser de gré ou de force ses modèles. Cette tendance a atteint le paroxysme en matière d'enseignement. Et pourtant ? Alors qu'après deux décennies, l'opinion africaine éclairée commençait de se départir de l'idée que le non-imité était au rabais, les anciens colonisateurs veulent, sous la contrainte pécuniaire, les forcer de se conformer à leurs modèles. Résurgence d'un esprit centralisateur, uniformiste, caporaliste, jacobin qui régna en maître depuis la Révolution jusqu'aux temps contemporains en France.

Les institutions démocratiques, qu'Européens et Américains du Nord rêvèrent en paroles sans toujours les respecter

exactement dans les faits, ont été mises au point par les Anglais. Les autres pays d'Europe, exception faite des Scandinaves, ne s'en sont accommodés que sous des modifications considérables. Il faut que les Africains inventent et rodent leurs propres modèles.

Les grandes fédérations, les pays trop immenses ne pourraient constituer des unités politiques solides dans l'Afrique francophone, que ces pays aient été colonisés par les Français ou par les Belges.

Les nations à parfaire

Dans le monde tel qu'il est, réduire l'État à la dimension de l'ethnie serait déraisonnable. La notion d'ethnie, la littérature de la sociologie le montre, est d'une appréciation difficile. Quoi qu'il en soit, selon le système, de l'État-ethnie, en combien d'États un pays, relativement riche mais qui ne compte sans doute pas un million et demi d'habitants, serait-il divisé ?

Force est, dans la grande majorité des cas, de s'en tenir aux cadres actuels. À ces États qui ne sont pas encore des États-nations, de mériter, à leur petite dimension, l'admirable éloge qu'un poète gaulois de l'Antiquité tardive adresse à l'ancienne Rome :

Patriam fecisti diversis de gentibus unam.

Comme à la Rome antique, il leur faudra du temps.

Jean Foyer est diplômé de l'Académie de Droit international de La Haye, agrégé des facultés de droit, professeur émérite à l'université Panthéon-Assas (Paris II), membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, ancien Garde des Sceaux, membre honoraire du Parlement. Nommé en février 1960 secrétaire d'État aux relations avec les États de la Communauté, il a négocié les accords de transfert des compétences et de coopération avec les gouvernements des États francophones d'Afrique, puis il a été le premier ministre français de la Coopération.

Yves HAMANT

Nationalisme et problèmes nationaux dans l'ex-URSS

APRÈS soixante-dix ou cinquante ans de domination communiste et de tentative utopique de construction d'une société faisant table rase du passé, les peuples de l'Est de l'Europe aspirent légitimement à retrouver une identité. Non seulement les frustrations engendrées par le communisme avivent les passions nationales, mais la chute du Mur fait ressurgir nombre de problèmes nationaux laissés en suspens depuis la révolution russe ou réglés seulement en partie, voire mal réglés après la disparition de l'empire austro-hongrois. De plus, la résistance au communisme s'est souvent appuyée sur le sentiment national, tandis que les régimes communistes ont, pour leur part, manipulé ce même sentiment national. Les convulsions nationales auxquelles on assiste aujourd'hui de l'Oder aux îles Kouriles sont une conséquence inévitable de l'implosion du système communiste. Dans la recomposition du paysage de cette partie du monde, la Russie avec les pays issus de l'URSS occupe évidemment une place déterminante. Sur une question aussi difficile et sans aucun recul face à une telle mutation et dans une situation perpétuellement mouvante, il ne peut s'agir de proposer ici que quelques bribes de réflexions et repères historiques.

Finis Russiae ?

Dans un article écrit immédiatement après la Seconde Guerre mondiale, un historien russe émigré, Georges Fedotov,

imaginait différents scénarios en cas d'affrontement entre l'Amérique et l'URSS et prévoyait que, dans le cas où cette dernière serait vaincue, son démembrement serait inévitable. Il ajoutait aussitôt qu'il fallait espérer que la chute du pouvoir bolchevique permettrait d'éviter la guerre, mais que cette heureuse variante ne changerait rien au sort de l'empire, car toutes les forces centrifuges seraient libérées et, sans doute, la plupart des nationalités demanderaient leur indépendance, comme elles l'avaient fait en 1917. Fedotov jugeait probable une guerre civile, mais, à terme, l'empire était condamné. Le temps des empires était révolu.

« *Finis Russiae ?* » interrogeait-il alors. Non pas, répondait-il résolument. C'est seulement une nouvelle page qui s'ouvrirait dans son histoire. La Russie — qui, en outre, conserverait sans doute la Biélorussie et, pour longtemps, la Sibérie — resterait encore un corps énorme avec une population considérable. La perte de l'empire, concluait Fedotov, serait pour la Russie une purification morale et une libération.

Finalement l'idéocratie communiste s'est effondrée d'elle-même, l'URSS a éclaté, les différentes républiques qui la composaient se sont déclarées indépendantes sans qu'éclate la guerre civile généralisée.

La Russie a connu, au long de son histoire, une série de ruptures : l'invasion tataro-mongole au XIII^e siècle, le Temps des Troubles à la fin du XVI^e siècle, les réformes de Pierre le Grand au début du XVIII^e siècle, la révolution de 1917. Chaque rupture a été suivie d'une période de reconstruction suivant un nouveau modèle, avec, souvent, un déplacement de la capitale. C'est une de ces nouvelles périodes qui s'est ouverte en 1991.

L'empire russe

Un magazine français écrivait récemment qu'un millénaire de fréquentation avec la Russie avait donné aux Baltes

1. G. FEDOTOV, « Soudba imperil », *Novy zhurnal* (New York), n° 15, 1947.

et aux Polonais quelque idée sur les intentions de ce pays à leur égard. Un millénaire, pas moins ! La Russie n'aurait-elle d'autre continuité qu'impériale ?

En fait, c'est seulement au milieu du XVI^e siècle que la Russie, rassemblée et débarrassée de la dépendance mongole, a commencé à s'étendre vers l'Est. La prise de Kazan, en 1552 (événement commémoré par la construction de l'église Saint-Basile sur la place Rouge), a fait entrer dans l'État russe une population tatare dont l'attachement à l'islam devait empêcher une totale assimilation. Cette première conquête contribua à ouvrir à la Russie la voie de la Sibérie. Toutefois, si elle eut à y vaincre plus de résistances que n'en a gardé la mémoire, les populations autochtones étaient trop peu nombreuses et trop dispersées sur un immense territoire pour que l'État russe eût à vraiment se soucier de leur intégration.

L'extension de la Russie vers l'Ouest remonte à la fin du XVII^e siècle lorsque les cosaques du Dniepr, pour échapper à la Pologne, eurent cherché protection auprès du tsar (ce qu'ils ne tardèrent pas à regretter) et que la rive gauche du Dniepr (l'Ukraine orientale) eut ainsi été rattachée à la Moscovie.

Si Pierre le Grand conquiert sur la Suède les territoires de l'Estonie et d'une partie de l'actuelle Lettonie, la frontière occidentale de la Russie passait encore, à la fin de son règne en 1725, à moins de cinq cents kilomètres de Moscou.

C'est à partir du règne de Catherine II (1762-1796) et jusqu'à celui d'Alexandre III (1881-1894) que les conquêtes se sont multipliées, et dans toutes les directions : Crimée (1783), Pologne, Lituanie, Biélorussie, rive droite du Dniepr (1772, 1793), Finlande (1809), Bessarabie (1812), Caucase (1801-1864), Kazakhstan (dont la pacification fut achevée au milieu du XIX^e siècle), Turkestan (1864-1884).

Tandis que l'Ukraine fut dépouillée de toute autonomie et que la Pologne et la Lituanie, après les insurrections de 1830 et 1864, furent écrasées et soumises à une politique de russification à outrance, la Finlande, l'Estonie et la Lettonie, par exemple, conservèrent des institutions propres qui, du moins jusqu'à Alexandre III, leur assurèrent une véritable

autonomie. Quant aux territoires musulmans du Caucase et du Turkestan, ils ne furent que très partiellement intégrés à l'empire. Les autorités russes faisaient preuve jusque-là d'un pragmatisme qui est sans doute une condition dû maintien des empires. Ce sont les deux derniers tsars, Alexandre III et Nicolas II, qui, devant l'éveil des aspirations nationales chez les peuples non russes, engagèrent une politique d'unification et de russification systématique qui ne fit qu'exacerber les tendances séparatistes. Si bien que des représentants des populations allogènes mêlèrent des revendications nationales au mouvement révolutionnaire russe de 1905.

L'Empire soviétique

A la suite de la révolution de 1917, l'empire russe éclata. La Pologne, la Finlande, les trois pays baltes devinrent indépendants. La Bessarabie fut rattachée à la Roumanie, une partie de la Biélorussie à la Pologne. Cette nouvelle configuration politique de cette partie de l'Europe devait subsister jusqu'à la Seconde Guerre mondiale.

Plusieurs autres nouveaux États se formèrent et proclamèrent leur indépendance, mais ne tardèrent pas à la perdre après avoir été soviétisés. Parmi eux, la Géorgie réussit à conserver la sienne de 1918 à 1921. Ailleurs, cette expérience fut plus brève encore : pour la République d'Ukraine, l'Arménie, l'Azerbaïdjan et les diverses républiques apparues en Asie centrale. Cependant, lorsqu'ils eurent instauré le pouvoir soviétique dans ces différents territoires avec l'aide des communistes locaux dont certains étaient résolument hostiles au retour d'une tutelle russe, les bolchéviks durent ménager le sentiment national et faire des concessions. C'est pourquoi ils donnèrent au premier État du « socialisme victorieux » la forme d'une fédération en créant l'Union des Républiques soviétiques socialistes. Si celle-ci fut bientôt vidée de tout contenu et transformée *de facto* en État purement unitaire, elle constituait un cadre formel à l'intérieur duquel subsistaient les nations et même d'autres se formèrent.

C'est là qu'apparaît toute l'ambiguïté de la politique nationale des bolchéviks. En marxistes conséquents, ils considéraient que les nations étaient, à terme, appelées à disparaître. Néanmoins, après la révolution, ils contribuèrent à l'essor des nations formées sur des critères ethniques dans le but d'empêcher le développement d'une solidarité pan-turque et pan-islamique en Asie centrale ou caucaso-islamique parmi les montagnards du Nord du Caucase.

Ainsi l'Asie centrale fut-elle divisée en cinq républiques, le Kazakhstan, la Kirghizie, l'Ouzbékistan, le Tadjikistan et le Turkménistan. Il s'agissait de créations entièrement nouvelles qui ne correspondaient à aucune forme d'organisation politique antérieure à l'URSS ou à la conquête russe. D'une certaine manière, le tracé de leurs frontières était arbitraire (mais il ne l'était pas plus que celui des colonies françaises ou britanniques, qui suivait souvent la ligne de jonction entre les deux conquérants et auquel, même après la décolonisation, il a été jugé prudent de ne pas toucher). Aussi formels qu'aient été les droits des peuples kazakh, kirghize, ouzbek, tadjik, turkmène, comme ceux des autres peuples de l'URSS, le fait que chacun d'eux ait eu, pendant soixante-dix ans, sa république, ses institutions culturelles, sa presse en langue nationale — et même son parti communiste ! — a contribué à les constituer en tant que nations. Si bien que, depuis leur accession à l'indépendance en 1991, ces ex-républiques soviétiques forment des États ayant chacun une identité propre. En particulier, le renouveau islamique que l'on y observe aujourd'hui s'effectue dans le cadre de chacune d'elle et revêt pour l'instant un caractère national et non supranational.

Si l'Union soviétique était un empire, c'était un empire d'un genre très particulier. La politique impériale n'était pas destinée à étendre la puissance et la domination d'une nation. Elle était un instrument du parti communiste pour imposer son pouvoir idéologique à travers le monde. Aussi y vivait-on souvent plus mal au centre qu'à la périphérie. Si la Rome antique voyait affluer des biens de toutes les extrémités de la terre, il n'y avait rien de tel en URSS. Tous les peuples de la zone soviétique se voyaient également déposséder sans comprendre que leurs richesses ne profitaient à

personne, mais étaient gaspillées, réduites en fumée idéologique. Comme l'a écrit Kotakowski, « le peuple russe, qui a traversé l'enfer le plus atroce de l'histoire des temps modernes, continue à servir d'instrument de la politique impérialiste de ses dirigeants. Mais ce peuple lui-même est plus que tout autre la victime de cette politique ¹ ».

La Russie et l'éclatement de l'URSS

L'URSS tenait par le parti et l'idéologie communistes. Sans le monopole politique du premier et la légitimation de la seconde, elle ne pouvait que s'effondrer.

Il est remarquable que les dirigeants russes ne se soient pas accrochés alors au mirage de l'empire, qu'Eltsine ait pris lui-même l'initiative de dresser l'acte de décès de l'URSS en décembre 1991 et d'en démanteler les structures, et que la population russe dans son ensemble, en dépit de toutes les conséquences concrètes et symboliques que pouvait avoir pour elle une telle décision, s'en soit accommodée sans broncher. A-t-on vu souvent dans l'histoire pareil sabotage ?

Lorsque Eltsine déclarait aspirer à une Russie démocratique établissant avec les anciennes républiques de l'URSS des relations de partenariat, cultivant ses traditions nationales, mais, en même temps, refusant de se replier sur elle-même sous prétexte de préserver sa spécificité et faisant siens les droits de l'homme, la liberté de choix et l'ouverture au monde ², surestimait-il, en étant sans doute sincère, les forces douées de la volonté et de la capacité de conduire le pays sur cette voie ?

Il est vrai que la dissolution de l'URSS a provoqué la radicalisation du courant nationaliste russe, jusqu'alors surtout soucieux de restaurer l'identité russe à travers ses symboles

1. L. KOTAKOWSKI, « Le socialisme bureaucratique peut-il être réformé ? (1971) », dans *L'Esprit révolutionnaire*, Éd. Complexe, 1974, p. 250.

2. Discours du 5 avril 1992.

et l'exaltation de son passé. Ses représentants, dont certains avaient soutenu Eltsine, se sont mis à le combattre ouvertement. Ils se sont alors efforcés de surmonter leur anticommunisme pour se rapprocher de l'opposition néocommuniste, au prix de périlleuses acrobaties idéologiques auxquelles s'était déjà essayé autrefois, après la révolution, un groupe d'émigrés qui finit par collaborer avec les autorités soviétiques. Selon les auteurs de cette théorie appelée national-bolchevisme, il fallait, dans la révolution, distinguer la tendance internationaliste et anti-nationale (communiste) de la tendance nationale (bolchevique). Sous une forme plus sommaire, on mettait les méfaits de la révolution sur le compte des communistes (juifs) pour exonérer les bolcheviks (russes) ! Puis on avait opposé la politique antirusse de Trotski (juif) au patriotisme de Staline (qui, du reste, était géorgien, comme on sait !). Ces élucubrations ont refait surface de nos jours dans une série de feuilles xénophobes et antisémites. Ainsi s'est constituée l'alliance des « rouges-bruns », unis dans une sorte de « front du refus », enfermés dans une mentalité obsidionale et expliquant tous les drames de la Russie par les menées de forces extérieures rassemblant côte à côte la CIA, la franc-maçonnerie, le Vatican et le sionisme. Ces ultra-nationalistes russes, que l'on pourrait qualifier d'identitaires, se sont beaucoup compromis dans les événements qui se sont déroulés à Moscou en octobre 1993 autour de la *Maison blanche* et ils n'ont pas pu présenter de liste aux récentes élections, si bien que l'on ne peut mesurer leur audience exacte, que, jusqu'à une époque récente, on s'entendait à considérer comme limitée. Ils n'ont que quelques députés dans le parlement actuel.

Jirinovski, dont le score aux élections législatives de décembre 1993 a surpris ¹, est lui aussi partisan de l'empire,

1. Pour juger des résultats des élections législatives de décembre 1993, il convient de considérer le système utilisé, qui combinait scrutin de liste proportionnel et scrutin uninominal majoritaire, chaque électeur disposant de deux voix. Le parti de Jirinovski a remporté environ 23 % des voix au scrutin de liste, mais très peu au scrutin uninominal, ce qui explique, que, finalement, il n'ait que 15 % des sièges à la *douma*. Si l'on tient compte du fait que la participation électorale tournait autour de 50 %, cela conduit à relativiser encore le score de Jirinovski.

mais il ne se focalise pas sur l'« idée russe » et la recherche de l'essence russe, avec ses mythes et ses références historiques. Le thème impérial a, chez lui, une coloration moins nationale et il est plus dans la ligne de *l'agitprop* qui exaltait la puissance soviétique en général. Jirinovski s'est même prononcé pour le rétablissement de l'État russe dans les frontières d'avant la révolution, ou, « à la rigueur », de 1977. Ce faisant, il a assuré que, pour parvenir à ce but, la Russie n'aurait pas besoin de tirer un seul coup de feu. Il suffisait, au contraire, qu'elle se retire de partout, suspende toute aide économique aux ex-républiques soviétiques et, alors, dans quelque temps, leurs habitants se tourneraient à nouveau vers la Russie : « ils reviendront d'eux-mêmes à nous en rampant pour nous demander de l'eau chaude ». Qu'est-ce qui a le plus séduit ses électeurs ? La restauration ou le retrait ? Le vote en faveur de Jirinovski demande une analyse détaillée et approfondie qui reste à faire.

D'après une première enquête sociologique, ses électeurs auraient été sensibles avant tout à sa promesse de rétablir l'ordre, de mettre, fin à l'anarchie, à l'insécurité, d'anéantir la mafia ¹. Un autre sondage concernant, non les élections, mais l'état de l'opinion en général à la fin de 1993 a été publié récemment. On demandait notamment aux personnes interrogées, de quoi la Russie avait le plus besoin en 1994. Plusieurs réponses étaient possibles. 60 % mentionnaient la stabilisation de l'économie. 47 % l'élimination de la mafia et de la corruption. 39 % l'élévation du niveau de vie. 20 % le rétablissement du prestige du pays dans le monde ². Autrement dit, le score de Jirinovski tient-il à une persistance du complexe impérial, qui serait spécifiquement russe, ou bien aux mêmes causes qui assurent le succès du populisme dans tous les pays post-communistes ?

Aujourd'hui, la Russie est tiraillée entre des forces contraires. Deux ans après l'éclatement de l'URSS se dessine un retour du balancier. Trouvera-t-il son point d'équilibre à la place qui revient à la Russie dans une région d'où

1. *Izvestia*, 30 déc. 1993.

2. *Moskovkie novosti*, 2-9 janv. 1994.

elle ne peut être gommée ou bien la tentation impériale l'entraînera-t-elle dans de dangereuses aventures surtout s'il devait y avoir un changement d'équipe dirigeante ? On peut se demander si, dans la situation politique et économique actuelle, avec une population usée par soixante-dix ans de communisme et dont la démographie s'est effondrée, elle aurait, le voudrait-elle, les moyens de restaurer un véritable empire.

Les nouveaux États indépendants

L'avenir des nouveaux États indépendants dépend des orientations de la Russie, mais leur propre stabilisation serait de nature à aider la Russie à redéfinir son identité nationale.

Seuls les pays baltes ont fait à l'époque contemporaine une expérience de l'indépendance suffisamment longue, entre les deux guerres, pour disposer d'un modèle utilisable. La Géorgie a formé dès l'Antiquité un royaume indépendant, qui, au cours des siècles, s'est périodiquement défait, puis relevé, jusqu'à son annexion par la Russie en 1801. L'Arménie a connu une histoire analogue, mais c'est dès le XI^e siècle qu'a disparu le dernier royaume arménien du Caucase. Aucun autre des nouveaux États n'a durablement connu l'indépendance dans le passé. Les maux caractéristiques du post-communisme ne constituent pas les conditions les plus favorables à l'édification des nouveaux États. Les républiques musulmanes ne se sont que très faiblement « décommunisées ». L'Ukraine a conservé des structures économiques largement soviétiques.

Les nouveaux États n'ont pas une population ethniquement et culturellement homogène. Comme on le verra, celle du Kazakhstan se partage entre Kazakhs et Russes. En Ukraine, il existe des différences sensibles entre, d'une part, l'Est et le centre et, d'autre part, l'Ouest. L'Ukraine orientale et l'Ukraine centrale, rattachées à la Russie respectivement à la fin du XVII^e et à la fin du XVIII^e siècle, ont été beaucoup plus touchées par la russification. L'Ukraine occidentale (la Galicie et son centre

Lvov), annexée à l'URSS après la Seconde Guerre mondiale, a eu beaucoup moins de contacts avec la Russie et c'est là que le mouvement national est le plus fort.

Le problème qui avait surgi après la Première Guerre mondiale en Europe centrale et orientale se reproduit ici aujourd'hui : à savoir la constitution d'États-nations dans des zones où d'importantes minorités nationales coexistent avec la nation principale. Là est la source de presque tous les conflits armés qui ont surgi sur le territoire de l'ex-URSS.

Le découpage des frontières intérieures de l'Union soviétique connu sous le nom de « délimitation nationale » et auquel Staline a personnellement mis la main dans les années vingt a, d'ailleurs, contribué à multiplier les imbrications de populations. En outre, les nouveaux États ont hérité de la défunte Union soviétique une forme d'organisation des minorités qui aujourd'hui aggrave les conflits. Chacune de la plupart des minorités nationales est dotée d'un territoire autonome ayant sa propre administration. Or, il est fréquent qu'à l'intérieur de ce territoire, la minorité considérée constitue à peine 50 % de la population, parfois moins. Du temps de l'URSS, cela n'avait pas beaucoup d'importance, car toute la pyramide des institutions fédérales et autonomes avait une existence essentiellement nominale. La réalité du pouvoir s'exerçait ailleurs, dans les instances du parti. Les choses changent dès lors que ces diverses formations veulent réellement exercer leur autonomie ou, à plus forte raison, revendiquent leur propre indépendance. Le cas le plus spectaculaire est celui de l'Abkhazie, qui avait été érigée en république autonome au sein de la République soviétique de Géorgie. En effet, en 1989, la population de l'Abkhazie autonome comptait moins de 20 % d'Abkhazes et près de 50 % de Géorgiens¹.

1. La Russie est du nombre des ex-républiques soviétiques ayant la population la plus homogène du point de vue ethnique. Elle est peuplée par plus de 80 % de Russes. Cependant, elle comprend elle-même plus de vingt territoires ayant un statut d'autonomie. Deux d'entre eux refusent ouvertement de se soumettre à l'autorité de Moscou, le Tatarstan et la

Enfin, dans ces nouveaux États, vingt-cinq millions de Russes se sont retrouvés du jour au lendemain dans la situation de citoyens étrangers. Au Kazakhstan, à raison de six millions, ils forment 40 % de la population totale, à égalité avec les Kazakhs. En Lettonie, on dénombre neuf cent mille Russes pour un million trois cent mille Lettons, soit respectivement 35 % et moins de 50 % de l'ensemble. L'Estonie compte quatre cent cinquante mille Russes et un million d'Estoniens, soit environ 30 % contre 60 %. C'est en Ukraine qu'en chiffres absolus, les Russes sont le plus nombreux : plus de onze millions, un habitant sur cinq.

Il semblerait que, dans l'ensemble, ces Russes établis dans ce que l'on appelle aujourd'hui le « proche étranger », se soient adaptés à la situation avec une certaine philosophie. Ils n'ont déclenché qu'un seul conflit violent, en Moldavie, à l'intérieur de laquelle s'est autoproclamée la république de Transdnestr regroupant la population russophone particulièrement inquiète de la perspective — qui semble s'être éloignée aujourd'hui — d'une réunification de l'ex-Moldavie soviétique avec la Roumanie.

L'évolution de l'attitude des Russes vivant hors de Russie paraît devoir être déterminée par trois facteurs : le statut qui leur sera accordé, le statut de la langue russe, la situation économique. Les Russes d'Ukraine ont largement voté en faveur de l'indépendance ukrainienne en 1991. L'effondrement du niveau de vie dans cette république en 1993 peut les amener à tourner à nouveau leurs regards vers la Russie. Le Kazakhstan peut-il raisonnablement imposer le kazakh comme seule langue officielle ? Les Russes des pays baltes aspirent à en devenir des citoyens, mais les mesures discriminatoires dont ils sont l'objet en Estonie et Lettonie suscitent des tensions qui conduisent les autorités moscovites à durcir leur position.

Tchéchénie, qui n'ont pas élu de députés au parlement en décembre 1993. À l'intérieur de ses frontières, la Russie est donc elle aussi confrontée au problème des minorités.

La question ukrainienne

De toutes les républiques de l'ancienne Union soviétique, c'est avec l'Ukraine que la Russie a le plus de difficulté à redéfinir ses relations. Il y a à cela tout un faisceau de raisons.

Au moins jusqu'à la révolution, Russes et Ukrainiens n'étaient pas perçus par la conscience russe comme appartenant à des nations distinctes. On considérait qu'il existait une unique nation russe formée de trois branches et réunissant les Grands-Russiens, les Petits-Russiens et les Biélorusses. De même, l'ukrainien n'était-il pas reconnu comme une langue à part entière, mais comme un simple dialecte russe. Pour l'historiographie russe traditionnelle, l'État moscovite était l'héritier direct et unique de l'État kiévien détruit par l'invasion tataro-mongole au XIII^e siècle. Ce schéma a été remis en cause au début du siècle par Hrouchtchevskyi dont les travaux apportèrent une contribution décisive au mouvement national ukrainien et qui devait devenir un des leaders de l'éphémère république ukrainienne après la révolution de 1917. À sa suite, un certain nombre d'historiens ukrainiens ont cherché à démontrer que, dès l'époque kiévienne (avant le XIII^e siècle), il existait déjà deux nations différentes, l'ukrainienne et la russe. Cette thèse hautement discutable doit se comprendre dans son contexte : celui de l'affirmation d'une conscience ukrainienne à une époque où prévalait encore une conception ethnographique de la nation. Cependant, même si l'on retenait cette hypothèse, on ne pourrait nier les liens unissant l'Ukraine à la Russie dès les origines. Par la suite, les habitants de la rive gauche du Dniepr ont partagé pour trois siècles l'histoire de la Russie et ceux de la rive droite

1. Les termes de Grande-Russie et de Petite-Russie dont dérivent ces noms ne traduisent nullement un rapport hiérarchique (pas plus qu'en Alsace les noms du Haut-Rhin et du Bas-Rhin !). Ils ont été introduits par la chancellerie du patriarcat de Constantinople pour distinguer, après la chute de l'État kiévien, les diocèses de l'Est de ceux du Sud-Ouest (de même qu'en grec, la Grande Grèce désignait les colonies d'Italie du Sud, par opposition à la métropole).

pour deux siècles. Des Russes ont afflué en Ukraine. Des Ukrainiens se sont répandus à travers l'empire russe, puis l'URSS. Ils sont aujourd'hui plusieurs millions en Russie. L'Ukraine a fourni de nombreux cadres à l'administration russe et bien des personnalités qui se sont illustrées dans la vie culturelle et politique russe étaient originaires d'Ukraine. Des Ukrainiens ont, par exemple, joué un rôle très important dans les transformations de la Russie à la fin du XVII^e siècle et sous Pierre le Grand.

Seule l'Ukraine occidentale a eu un destin tout à fait séparé jusqu'à son invasion par l'Armée Rouge pendant la Seconde Guerre mondiale.

On comprend que Soljénitsyne, tout en appelant la Russie à renoncer à l'idée impériale, ait pu écrire en 1990 :

La séparation de l'Ukraine aujourd'hui, cela signifie passer un couteau entre des millions d'hommes et de familles. Les populations sont tellement mêlées. Dans des régions entières, les Russes l'emportent en nombre. Combien de gens ne savent quelle nationalité choisir entre les deux ? Combien ont des origines mêlées ? Et combien y a-t-il eu de mariages mixtes, que, d'ailleurs, personne ne considérait comme « mixtes » jusqu'à présent¹ ?

Il ressort, en outre, de ce qui a été relevé plus haut, que l'indépendance de l'Ukraine conduit à une révision de l'histoire russe. Et, surtout, elle remet en cause le statut géopolitique de la Russie. Il est significatif qu'Eltsine ait proposé la conclusion des accords de Minsk mettant fin à l'existence de l'URSS aussitôt après le succès du referendum confirmant l'indépendance ukrainienne. Et c'est justement parce qu'ils n'acceptaient pas l'indépendance de l'Ukraine et reprochaient à Eltsine de l'avoir entérinée qu'un certain nombre d'hommes politiques russes ont retiré leur soutien au président et ont adopté des positions ultra-nationalistes.

Dans l'article déjà cité, Fedotov jetait sur l'Ukraine un regard particulièrement lucide, qui peut être éclairant pour nous.

1. A. SOLJENITSYNE, *Comment réaménager notre Russie?*, Paris, Fayard, 1990.

L'éveil de l'Ukraine et en particulier le caractère séparatiste de l'ukrainophilie ont étonné l'intelligentsia russe et lui sont restés incompréhensibles jusqu'au bout. Avant tout parce que nous aimions l'Ukraine, sa terre, son peuple, ses chants et que nous considérions tout cela comme nôtre. Mais aussi parce que nous nous sommes criminellement peu intéressés au passé de l'Ukraine pendant les trois ou quatre siècles qui ont forgé sa nation et sa culture, différentes de celle de la Grande-Russie. Nous imaginions selon les schémas des nationalistes russes que les Petits-Russiens, étouffant sous le joug polonais, brûlaient de se réunir à Moscou.

Cependant, poursuivait-il, les Petits-Russiens, tout en rejetant le catholicisme ², n'étaient pas des étrangers dans l'Etat polono-lituanien. Ils assimilèrent beaucoup d'éléments de la vie culturelle et politique polonaise. Moscou et son despotisme oriental leur étaient étrangers.

Une nouvelle étape dans l'édification de la nation ukrainienne avait commencé au milieu du XIX^e siècle et l'interdiction de la littérature ukrainienne par la censure tsariste avait amené à transférer le centre du mouvement national de Kiev à Lvov, en Galicie, qui n'avait jamais eu de lien ni avec Moscou, ni avec Saint-Pétersbourg. Cela avait eu une double conséquence. C'est sur la base du dialecte galicien, plus éloigné du russe que celui de Kiev ou Poltava, qu'avait été élaborée la langue littéraire ukrainienne. Et c'est au polonais et non au russe que l'on avait emprunté le vocabulaire abstrait et scientifique. Pour Fedotov, l'existence d'une langue capable d'exprimer une pensée abstraite décidait de l'existence de la nation et il en reconnaissait le mérite à Hrouchtchevskyi.

En outre, le fait que le centre du mouvement se trouvât à Lvov joua en faveur de l'idée d'indépendance au détriment de celle d'une fédération avec la Russie.

1. Mouvement culturel ukrainien du XIX^e siècle.

2. S'il est vrai que l'opposition au catholicisme a joué un rôle déterminant dans la grande révolte des cosaques d'Ukraine en 1648, plus tard l'Église gréco-catholique (*uniate*) jouera en Galicie un rôle essentiel dans l'éveil national ukrainien. Sur la question du catholicisme en Ukraine, voir le numéro de *Communio* consacré aux Églises orientales, n° 104, novembre-décembre 1992.

Une nouvelle nation était en train de naître, mais nous n'avons pas voulu le voir. Nous étions en quelque sorte persuadés que les nations existent immuablement de toute éternité, comme les espèces naturelles dans les théories pré-évolutionnistes. Nous comprenions l'absurdité des mythes ukrainiens qui inventaient à l'époque kiévienne une nation ukrainienne distincte de la nation russe. Mais nous oublions que cette mythologie historique servait seulement à expliquer la réalité présente. La nation n'existait pas, mais elle était en train de naître. Ce processus durait depuis des siècles, mais, de nos jours, il s'était accéléré. 1917 a été son acte de naissance officiel.

En ratifiant, en 1991, l'acte de naissance de l'État ukrainien, Moscou a fait preuve d'une sagesse qui n'allait pas de soi. Celle-ci prévaudra-t-elle ?

Vers un nouvel équilibre ?

Un nouvel équilibre est à trouver. Il s'agit qu'entre les anciens sujets de l'oppression communiste s'établissent des relations justes et équitables qui tiennent compte des réalités créées par la géographie et l'histoire. Il exige de leur part des efforts considérables. De lucidité sur leur passé. De pardon. De tolérance. De sang-froid. D'imagination pour inventer des solutions nouvelles. Car il n'y a pas de recette miracle pour sortir du communisme, ni de solution cartésienne du problème national.

Janvier 1994.

Yves Hamant, né en 1946, marié, deux enfants. Maître de conférences de civilisation russe à l'université de Paris-X-Nanterre. A soutenu une thèse sur les rapports entre le pouvoir soviétique et le nationalisme russe. Vient de publier *Alexandre Men, un témoin pour la Russie de ce temps*, Marne, 1993.

Jean-Louis BRUGUÈS

Veritatis Splendor, une encyclique de combat

L'ENCYCLIQUE *Veritatis Splendor*, signée le 6 août 1993, avait été annoncée dès 1987. Publiée le 1^{er} août de cette année-là, à l'occasion du deuxième centenaire de la mort de saint Alphonse-Marie de Liguori, patron des théologiens moralistes, la lettre apostolique *Spiritus Dominus*, prévoyait qu'une encyclique devait traiter prochainement « plus profondément et plus amplement les questions concernant les fondements mêmes de la théologie morale » (§ 5).

Ce « prochainement » a donc tardé six bonnes années. Pourquoi une si longue attente ?

Une préparation laborieuse

Pour justifier le retard de sa parution, l'encyclique avance une première raison : s'appuyant constamment sur le Catéchisme de l'Église catholique, elle devait attendre sa publication. Cette dernière ayant eu lieu en décembre 1992, *Veritatis Splendor* a été promulguée moins d'une année plus tard.

Certes, il y eut entre ces deux textes majeurs du Magistère une sorte de répartition des rôles. Le Catéchisme veut offrir un exposé complet, systématique et organique de la foi de l'Église. Parce qu'il vise à la durée, il ne peut traiter en tant que

telles des questions d'actualité, car le propre de celles-ci est de passer. En ce sens, un catéchisme « actuel » est exposé au danger du vieillissement rapide. Les rédacteurs en étaient bien conscients. Ils adoptèrent un ton serein et se refusèrent à entrer dans les querelles, toujours vives, entre les diverses écoles théologiques, voire les courants philosophiques.

Une encyclique répond toujours aux préoccupations du moment. *Veritatis Splendor* renvoie souvent aux exposés du Catéchisme (§ 5, 12, 13, 16, 42, 78, 100), mais se réserve d'analyser la situation nouvelle créée par la mise en discussion globale et systématique du patrimoine moral. Elle examine les conceptions anthropologiques qui conduisent à la séparation entre la liberté humaine et la vérité morale ; au rejet de la loi naturelle et, partant, de l'universalité et de la permanence des normes morales ; à la remise en cause du rôle du Magistère, comme s'il devait se contenter d'« exhorter les consciences », sans pouvoir leur offrir des normes concrètes précises ; à l'effacement des commandements de Dieu, comme s'ils, ne pouvaient plus éclairer les choix quotidiens des personnes et des sociétés, ce qui revient à distendre les liens unissant la morale à la foi (§ 4).

D'une manière plus générale, nous pourrions dire que l'encyclique passe au crible de la doctrine catholique les philosophies du subjectivisme, du relativisme, du positivisme, du pragmatisme et de l'utilitarisme (§ 112).

Il existe cependant une seconde raison, plus profonde, pour justifier le retard de la parution de l'encyclique : on peut raisonnablement estimer que le pape songeait à cette intervention magistérielles depuis très longtemps, sans doute depuis l'apparition de ce qu'il est convenu d'appeler le « dissentiment » de certains théologiens.

Ce « dissentiment », ou dissension, éclata après la parution de l'encyclique *Humanae Vitae* (1968). Il commença par revêtir la forme d'une critique ouverte à l'encontre des normes particulières contenues dans le document magistériel ; des théologiens, en effet, mais aussi de nombreux chrétiens ne comprirent pas et acceptèrent moins encore que les moyens de contraception mécaniques et chimiques y fussent

déclarés illicites. L'opposition s'élargit après la parution de la déclaration romaine *Persona Humana*, en 1975, et remit en cause les notions de nature humaine et de loi naturelle, fondements traditionnels de la morale catholique. Enfin, elle se transforma en critique déclarée de l'autorité du Magistère en matière morale, et de son mode de fonctionnement, après que Jean-Paul II eut publié son exhortation apostolique *Familiaris Consortio*, en 1981.

Il y avait une crise. Le Magistère l'estimait profonde. « Le dissentiment, fait de contestations délibérées et de polémiques, exprimé en utilisant les moyens de communication sociale, est contraire à la communion ecclésiale et à la droite compréhension de la constitution hiérarchique du Peuple de Dieu » (§ 113). Il était du devoir du Magistère de se prononcer et d'exercer son pouvoir de discernement.

Ces raisons explicitement mentionnées pour justifier le retard de la parution de l'encyclique ne sont peut-être pas les seules. Nous en relèverions pour notre part deux autres.

L'encyclique s'aventure dans un domaine neuf. Certes, à plusieurs reprises et avec une insistance ces dernières années que d'aucuns finissaient par trouver lassante, le Magistère avait traité de nombreuses questions de morale. Il avait ainsi « contribué à une meilleure intelligence des exigences morales dans le domaine de la sexualité humaine, de la famille, de la vie sociale, économique et politique » (§ 4). Avec *Veritatis Splendor*, pour la première fois dans l'histoire de l'Église, il fait « un exposé d'une certaine ampleur » (§ 115) sur des questions de morale fondamentale. A Rome plus qu'ailleurs peut-être, la nouveauté rend circonspect. La préparation du document a duré plusieurs années ; les versions en ont été constamment révisées jusqu'au dernier moment.

La seconde raison tacite est plus décisive. L'encyclique se propose de discuter les théories de l'autonomie de la conscience, de l'option fondamentale (§ 69) et du proportionnalisme (§ 75). Ces trois théologies ne sont peut-être pas inconnues du public français averti, mais celui-ci ignore sans doute à quel point elles se sont imposées dans les Églises américaine, anglaise, canadienne et allemande. Elles se

sont comportées comme des « théologies dominantes », de la même manière que l'on parlait, il n'y a pas si longtemps, des « idéologies dominantes ». Une bonne partie des théologiens, des prêtres, mais aussi des évêques et des intellectuels* laïcs, s'y était ralliée avec une sorte d'enthousiasme ; ces théologies n'apparaissaient-elles pas comme le fruit naturel des encouragements prodigués par Vatican II en faveur d'un profond renouvellement de la théologie morale catholique (cf. Décret *Optatam Totius*, 16) ? N'apparaissaient-elles pas, en fin de compte, comme les héritières directes des espérances soulevées par le concile ? Était-il bien nécessaire de dynamiser ces bastions, de prendre le risque de déstabiliser les Églises locales, voire d'y susciter une sorte de schisme *de facto*, jamais ouvertement déclaré, mais d'autant plus pernicieux ? Il ne fait aucun doute que ce risque était bien perçu à Rome et que c'est en toute connaissance de cause que le pape prit personnellement la responsabilité de conduire la rédaction de l'encyclique jusqu'à son terme, à la publication.

Il n'était pas prévu, en revanche, que des scandales d'ordre moral précisément, toujours montés en épingle par les médias, allaient rendre plus vulnérables les Églises américaine et canadienne et affaiblir par avance les réactions contestataires, nécessairement vives, qui ne devaient pas manquer d'y éclater.

Une encyclique de crise ?

Faut-il pour autant interpréter *Veritatis Splendor* comme une « encyclique de crise », ainsi que plusieurs l'ont fait au moment de sa parution ? Elle l'est certainement, mais elle n'intervient pas « à chaud », avec ce que cela supposerait de précipitation et d'impréparation. Elle a été bien au contraire « méditée » depuis de nombreuses années. Les difficultés très réelles de son élaboration ne doivent pas dissimuler une sorte d'option radicale qui a été prise très tôt par le Magistère : choisir comme thème central du document un thème de combat, celui de la vérité, et le développer avec force.

Les objectifs que s'assigne l'encyclique sont au nombre de trois. Le premier relève de la culture chrétienne : il s'agit de ne rien laisser perdre du patrimoine moral (§ 4), laborieusement amassé au cours des siècles, des millénaires passés, et de le restituer fidèlement, non seulement aux croyants, mais à l'ensemble des hommes de bonne volonté, puisque ce patrimoine est tout autant le leur que celui de l'Église. « Sur le chemin de la vie morale, la voie du salut est ouverte à tous. » (§ 3.)

Le deuxième objectif est ecclésial : le Magistère affirme son droit d'actualiser et d'interpréter authentiquement le « dépôt de la foi », mais aussi la loi naturelle. Il ne se contentera pas de proposer des exhortations et des orientations générales, ainsi que le souhaitaient les théologiens du « dissentiment » ; dans son souci d'actualiser la catéchèse morale des Apôtres (§ 26) et d'exprimer les exigences du « métier d'homme », il devra formuler des prescriptions concrètes et précises (§ 27). Notons en passant qu'il n'en propose aucune ici, ce qui ne manqua pas de susciter une sorte de désappointement chez ceux qui s'attendaient à y retrouver le catalogue habituel des interventions (d'aucuns diraient : des obsessions) de Jean-Paul II en matière de morale familiale et sexuelle. Il cherche à assainir la situation, en rappelant les bases et l'architecture de l'ensemble de l'édifice, et prépare ainsi la voie de nouvelles interventions de morale particulière.

Le troisième objectif consiste à porter le combat au cœur même de la modernité. Si par modernité on entend un « modèle » (pattern) de société qui s'est mis en place au siècle des Lumières, en France d'abord, puis s'est imposé comme modèle dominant en Occident, il est évident que *Veritatis Splendor* ne saurait s'en prendre à elle. Un processus historique est un fait : vouloir l'effacer pour restaurer une époque antérieure, jugée idéale, est proprement réactionnaire. Cette idéologie ou ce romantisme, nous le savons bien, ne conduisent qu'à l'échec et à la désillusion. Mais on peut aussi entendre la modernité comme un « modèle » de pensée dont la sécularisation serait la caractéristique la plus significative. Or la sécularisation revêt deux aspects essentiels. D'une part, elle revendique une autonomie (mot-clé de

l'encyclique) des mentalités et des modes de vie à l'égard de toute référence religieuse et métaphysique. D'autre part, elle affirme la volonté de l'homme de ne tirer que de lui-même les principes et les normes dont il a besoin pour diriger sa Vie morale. La sécularisation exige donc une séparation radicale de toute expression religieuse. Elle ne récuse pas la religion en tant que telle, mais sa prétention supposée à modeler la société, comme dans le passé, et à régenter ses mœurs. Chaque individu doit être libre de ses convictions ; la religion devient ainsi une affaire exclusivement privée. Il en résulte un « désenchantement du monde », selon la belle expression forgée par Max Weber, qui s'est « dépouillé de ses dieux et de son Dieu » (Martin Heidegger). Le divin s'en est retiré inexorablement. La nature, au sens large de ce terme, n'est plus ce jardin où Dieu s'offrait à la contemplation humaine et à la conversation amicale (*Genèse* 2, 15-17 ; 3, 8). L'univers est devenu neutre, indifférencié, parce que privé de tout sens, désenchanté parce que la présence de l'Autre l'a déserté.

Or la sécularisation peine à trouver des fondements à l'éthique. Après avoir gommé ses racines religieuses et proclamé la vanité de toute référence métaphysique, en « oubliant » la question de la vérité, elle s'est condamnée à n'appuyer ses éthiques que sur les bases fragiles, relatives et provisoires, du compromis et du « consensus » social.

La question de Pilate : « Qu'est-ce que la vérité? », jaillit aujourd'hui de la perplexité désolée d'un homme qui ne sait plus qui il est, d'où il vient et où il va. Et alors nous assistons souvent à la chute effrayante de la personne humaine dans des situations d'autodestruction progressive (§ 84).

La thèse est donc simple : sans ses racines religieuses, l'homme devient insaisissable et s'évanouit à toute auto-compréhension ; en s'exposant à toutes les formes du totalitarisme social, il prend le risque mortel de s'anéantir (nihilisme). *Veritatis Splendor* porte le combat, non point donc contre la modernité en elle-même, ce qui n'aurait pas de sens, mais en son sein, contre sa dimension de sécularisation.

Contre les éthiques du « désenchantement du monde », elle émet trois propositions majeures : toute morale est une

quête de la perfection ; il n'y a de vérité morale que dans une ouverture à la transcendance ; la nouvelle évangélisation doit comporter une prédication spécifique morale. Les lignes qui suivent ne se proposent donc pas de donner une sorte de résumé ou de synthèse¹, mais de tracer des perspectives dans la masse jugée parfois trop compacte du document magistériel, et de livrer des clés d'interprétation.

À l'inverse des documents du Magistère, l'encyclique ne se contente pas de « déclarer » des principes de l'agir moral. Elle s'efforce de convaincre. Elle argumente ; mais un argument, même très solide, peut-il emporter toujours la conviction ? Elle descend dans l'arène des débats théologiques. Cette voie n'est pas sans risque qui peut susciter une sorte de chassé-croisé : si le Magistère se comporte comme un organe de théologie, pourquoi les théologiens ne se comporteraient-ils pas à leur tour comme une sorte de magistère parallèle ?

Toute morale est une quête de la perfection

Au jeune homme qui assure Jésus d'avoir toujours observé les commandements de Dieu et demande : « Que me manque-t-il encore ? », le Christ répond : « Si tu veux être parfait... » (*Matthieu* 19). En commentant ce même passage, dans un cours public donné à Strasbourg, Emmanuel Lévinas expliquait que toute la première partie de la péricope évangélique était proprement morale et se situait dans le cadre strict de l'éthique biblique ; à partir du moment où le Christ évoquait l'horizon de la perfection, il sortait de ce cadre pour entrer dans une catégorie supra-éthique, théologique ou encore « spirituelle », pour utiliser une catégorie très ambiguë.

Or l'encyclique tranche dans un sens opposé ; la morale chrétienne est fondamentalement une morale de la perfection. Le « Si tu veux être parfait... » ne doit pas être interprété comme une option morale laissée aux plus généreux ou aux

1. On pourra se reporter pour cela à la présentation générale que nous avons proposée dans l'édition Mame-Plon, Paris, 1993.

Plus vaillants, mais comme un commandement qui s'adresse à tous les baptisés : « Vous autres, soyez parfaits comme votre Père des cieux est parfait » (*Matthieu 5*, 48). La perfection serait donc la dimension proprement morale de l'unique appel à la sainteté lancé à tous les croyants (*Lumen Gentium*, 32, 40-42). La spécificité de la morale chrétienne ne résiderait pas dans le contenu de ses prescriptions particulières, toutes accessibles à la raison humaine, mais bien dans sa dimension théologique (§ 26), c'est-à-dire dans le lien étroit qui unit à la foi la totalité de l'agir du baptisé :

Reconnaître le Seigneur comme Dieu est le noyau fondamental, le cœur de la Loi, d'où découlent et auquel sont ordonnés les préceptes particuliers (§ 11).

L'encyclique va plus loin lorsqu'elle déclare que la perfection doit être comprise comme l'horizon naturel et nécessaire de toute éthique humaine (§ 18). La quête de la perfection trouve sa source la plus profonde, en effet, dans la nostalgie de la vérité (§ 1) et d'une plénitude (§ 14) qui habite le cœur de tout homme, le pousse à s'interroger sur le sens de son existence (§ 7) et à rechercher la vie éternelle (§ 8). Puisque tous les hommes depuis les origines se posent les mêmes questions « qui troublent profondément le cœur humain » et s'interrogent pour « découvrir la voie qui mène au vrai bonheur » (Déclaration *Nostra aetate*, 1), il existe comme une sorte de solidarité morale entre les hommes et les religions. S'ils ont reçu la plénitude de la Révélation, les chrétiens ne sont pas assurés pour autant de vivre la morale en plénitude. D'une certaine manière, ils se trouvent à l'écoute ou à l'école de l'humanité tout entière. Ils ne craignent donc pas de s'appuyer sur d'autres démarches philosophiques et religieuses pour rendre compte de leur propre observance de la loi divine. L'encyclique cite le poète latin Juvénal et souligne sa dette de reconnaissance envers les traditions platonicienne (le titre) et stoïcienne (§ 94) qui ont été comme les langues maternelles de la morale chrétienne.

Les éthiques qui se donnent pour seul objectif d'apprécier la valeur morale des seules conséquences des actes humains (conséquentialisme et proportionnalisme ; cf § 75) ou de parvenir à un consensus (éthiques dites de la discussion, ou de la communication, et «éthique procédurale »,

cf. § 113) sont trop réductrices. Elles amputent l'homme de sa vraie finalité, à savoir la participation à la perfection même de Dieu, et cachent le seul critère d'appréciation authentique : la conformité, ou non, des actes à cette perfection (§ 79).

Cette prise de position ne va pas de soi. Elle heurtera bien des pratiques théologiques. Elle remet radicalement en question la distinction qui s'était imposée depuis la fin du Moyen Âge, sous l'influence du nominalisme, alors qu'apparaissent les premières « morales de l'obligation », entre *théologie morale* et *théologie spirituelle*. La définition proposée en § 29 et 110 montre qu'elles ne font qu'un, en réalité : la théologie morale est une réflexion sur « le caractère bon ou mauvais des actes humains et de la personne qui les pose ; mais elle reconnaît le principe et la fin de l'agir moral en Celui qui « seul est le Bon » et qui, en se donnant à l'homme dans le Christ, lui offre la béatitude de la vie divine » (on aura reconnu dans la seconde partie de la phrase la matière habituelle de la théologie spirituelle).

Il n'est pas exclu que soit également remise en cause une certaine théologie de la vie religieuse qui faisait de celle-ci une vie de perfection, absolument parlant. Or c'est la vie du baptisé, mais aussi, d'une certaine manière, la vie de tout homme qui, pour répondre à l'appel du Créateur, doit s'engager sur les chemins de la perfection (§ 18).

Cette prise de position paraît s'opposer aussi aux aspirations de ceux qui souhaitent une morale, chrétienne ou non, plus contingente, sensible aux difficultés concrètes, et aux défaillances humaines, à sa misère. L'encyclique prévient l'objection. La perfection dont il est question n'est pas un idéal, lequel ne serait jamais atteignable. Elle ne se confond pas avec une espèce d'impeccabilité psychologique ; elle passe au contraire par une acceptation humble et aimante des failles de la personnalité, par un amour de soi authentique, donc par l'amour du prochain (§ 14). Elle exige le refus du moi-idéal et même le deuil du narcissisme foncier, puisqu'elle s'épanouit dans le don de soi (§ 89). Elle récuse l'attitude suffisante du pharisien (§ 104) et confesse son besoin de pardon et de miséricorde.

En un mot, si le Christ nous ordonne de devenir parfaits, il faut admettre que cette perfection est possible à tous. Elle est d'abord une tâche proprement humaine : tout homme est laissé à son propre conseil (§ 38). Pas à pas (le texte parle d'acheminement, ce qui est une autre manière de parler de la loi de gradualité), par ses actes volontaires, il se construit et devient l'artisan de son propre devenir (§ 39).

La personne, comprenant son corps, est entièrement confiée à elle-même, et c'est dans l'unité de l'âme et du corps qu'elle est le sujet de ses actes moraux (§ 48).

Il gère sa vie à la manière des intendants des paraboles évangéliques : avec sagesse, mais en toute liberté. En ce sens, il existe une vraie autonomie de la vie morale (§ 36).

La perfection est, enfin et au premier chef, une tâche divine. Elle réside dans la fidélité à l'Esprit (§ 22) et l'accueil de sa grâce qui transfigure l'être humain et lui donne d'atteindre la pleine mesure de ses virtualités (§ 24 et 103). Elle exige l'imitation du Christ (§ 20), mieux encore l'incorporation à sa personne (§ 19). Le Christ est le Maître, non point d'abord en raison de l'enseignement moral qu'il aura laissé à ses disciples, mais parce qu'il est la vérité et la vie. Sa personne même devient la norme première de l'agir chrétien, pour reprendre une proposition de Hans Urs von Balthasar.

La perfection à laquelle tout homme est convié n'est donc pas seulement morale, au sens étroit et réducteur de ce terme : elle est transcendante. Si elle appelle une coopération entre la tâche humaine et la grâce divine, c'est bien qu'elle n'est possible que dans une ouverture à la transcendance. Et cette transcendance fonde toute morale. Elle porte un nom : vérité.

Il n'y a de vérité morale que dans l'ouverture à la transcendance

Dans son combat contre la sécularisation d'une certaine modernité, l'encyclique refuse le « désenchantement du monde ». Elle rappelle à nos contemporains l'aspiration à la vérité qui fonde toute culture, personnelle et sociale, et par

conséquent le devoir de vérité, expression devenue suspecte par ce qu'elle est censée recouvrir de dogmatisme et d'intolérance.

Dieu seul est vérité. De même que personne ne « possède » Dieu, personne ne peut se prévaloir de posséder la vérité de Dieu, pas même son Église. Mais dans le Christ crucifié, cette vérité cherche à rayonner et à éclairer tous les hommes (§ 117). Le moyen proprement humain d'accéder à la vérité est donc d'y participer, de s'y laisser gracieusement associer ; on parle alors de « théonomie participée » (§ 41). Ce rayonnement diffusif illumine l'homme tout entier, dans sa volonté, ou encore dans sa liberté, dans son intelligence, c'est-à-dire dans sa conscience, et enfin dans le jeu de la volonté et de l'intelligence, dans les actes humains.

La seconde proposition majeure de l'encyclique se subdivise donc en trois autres propositions : la liberté humaine ne trouve sa vérité que dans son ouverture à la transcendance de la loi divine ; la conscience morale ne trouve sa vérité que dans son ouverture à la transcendance du bien ; les actes humains ne trouvent leur vérité que dans leur ouverture à la transcendance du sujet.

L'ouverture de la liberté à la loi

Les problèmes contemporains de morale fondamentale gravitent tout autour de la liberté humaine (§ 31). Certains l'exaltent au point d'en faire un absolu ; d'autres doutent radicalement de son existence. *Veritatis Splendor* prend résolument le parti d'une exaltation de la liberté de celui qui a été créé à l'image de Dieu : sa liberté est en quelque sorte une participation à la liberté même de Dieu (§ 34).

Mais, comme la créature elle-même, cette liberté est à la fois finie et faillible. Elle a donc besoin d'être éduquée par Dieu lui-même au moyen de sa loi. La loi morale apparaît ainsi comme le pédagogue de la liberté humaine ou encore son principe de réalité. Pour jouer ce rôle, elle doit se faire intérieure à l'homme de sorte que la construction de sa liberté se fasse en étroite connexion avec elle (§ 42) : l'obéissance à Dieu n'est pas, comme certains le croient, une « hétéronomie », « comme si la vie morale était soumise à la

volonté d'une toute-puissance absolue, extérieure à l'homme et contraire à l'affirmation de sa liberté» (§ 41). Parce qu'elle est intérieure à l'homme, elle s'inscrit au plus profond de sa nature et l'incline à faire le bien, à éviter le mal et à ordonner ses actes à la quête de la perfection (§ 44). Pour cela, cette loi porte le nom de « naturelle ».

L'encyclique propose une sorte de petit traité de la loi naturelle (§ 43s). On sait que ce concept est devenu particulièrement discuté aujourd'hui (§ 46) ; il se trouve au cœur des débats liés au «dissentiment» exprimé par certains théologiens.

Si *Veritatis Splendor* répète avec une telle insistance et une telle clarté la doctrine traditionnelle de la loi naturelle, ce n'est pas d'abord par souci de maintenir l'intégrité du patrimoine culturel du christianisme, mais plutôt, à notre avis du moins, parce que cette doctrine est encore aujourd'hui — ou aujourd'hui plus encore que dans le passé ? — la mieux à même de protéger la personne humaine. D'une part en effet, elle garantit l'unité et la dignité de la personne humaine (§ 50). Elle défend en particulier l'intégrité du corps humain, lieu où éclate la splendeur de la vérité divine (§ 48-50), contre toutes les manipulations techniques qui, en l'instrumentalisant, portent atteinte à la dignité de la personne humaine. D'autre part, les propriétés de la loi naturelle, à savoir son universalité (§ 51) et son immortalité (§ 50), exprimées dans des préceptes positifs et des préceptes négatifs, empêchent l'homme de se laisser diluer dans sa propre culture. Les idéologies politiques viennent de s'effondrer. Elles peuvent être remplacées par une idéologie de la culture qui prétendrait réduire l'homme à son conditionnement social. L'homme est certes un être social ; mais ce n'est pas la culture qui fonde sa dignité ni les droits qui s'y rattachent.

Le progrès même des cultures montre qu'il existe en l'homme quelque chose qui transcende les cultures. Ce « quelque chose » est précisément la nature de l'homme : cette nature est la mesure de la culture et la condition pour que l'homme ne soit prisonnier d'aucune de ses cultures, mais qu'il affirme sa dignité personnelle dans une vie conforme à la vérité profonde de son être (§ 53).

En dehors d'une ouverture, à la transcendance de la loi divine, l'homme devient, comme le voulait Protagoras, la mesure de l'homme.

L'ouverture de la conscience au bien

Qu'est-ce que le bien ?

Le bien, c'est appartenir à Dieu, lui obéir, marcher humblement avec lui en pratiquant la justice et en aimant la miséricorde (§ 11).

La réponse de Jésus au jeune homme de l'Évangile nous fait comprendre que Dieu seul peut répondre à la question sur le bien, parce qu'il est le bien. La question posée semble être strictement morale. En réalité, puisque Dieu est la source du bien, elle est religieuse (§ 9). Une éthique de la sécularisation laisse ouverte la question du bien, parce qu'elle est incapable de s'ouvrir à la vie éternelle.

Comment la conscience morale appréhende-t-elle le Bien ? Dans le bouillonnement qui suivit l'appel lancé par le concile au renouvellement de la théologie morale, s'est élaborée une théorie qui prétend donner une approche de la conscience compatible avec la sécularisation : la théorie de l'autonomie de la conscience. L'encyclique l'expose longuement (§ 32, 55 et 56). Cette interprétation « créative » consiste pour l'essentiel à dire que la conscience crée elle-même les principes ou les valeurs à la lumière desquels elle apprécie la valeur morale des actes humains. Le sanctuaire est fermé. L'homme y dialogue avec lui-même. En cas de conflits de devoirs, la conscience est à même de s'octroyer les exceptions à la règle générale et pratiquer ainsi, de bonne foi, des actes qualifiés par la loi morale d'intrinsèquement mauvais (§ 56).

Après avoir rappelé qu'il existe, en effet, une juste autonomie des réalités terrestres (§ 40) et que l'homme est laissé à son propre conseil, l'encyclique développe un court traité de la conscience morale. La conscience est certes un sanctuaire (§ 54), mais précisément comme tout sanctuaire il est habité par la présence divine sous forme de Loi. Ce que l'on

croyait être un dialogue intime de l'homme avec lui-même est en vérité une rencontre contemplative, la plus fondamentale de toutes les expériences morales, avec Dieu lui-même, source du bien (§ 58). La conscience n'est pas le législateur suprême des lois morales. Elle juge les actes à la lumière du bien qui rayonne en son plus intime. Elle est la « norme immédiate de la moralité personnelle » (§ 60). La Loi divine est la norme universelle et objective de la moralité.

Toute pétrie de la psychologie personnelle, la conscience souffre des fragilités et des faiblesses du sujet. Elle n'est pas un juge infaillible (§ 62). Elle peut se tromper, de bonne ou de mauvaise foi. Saint Paul insistait déjà sur ce devoir de former la conscience dans la vérité.

L'Église se met toujours et uniquement au service de la conscience... à ne pas dévier de la vérité sur le bien de l'homme, mais, surtout, dans les questions les plus difficiles, à atteindre plus sûrement la vérité et à demeurer en elle (§ 64).

L'ouverture des actes humains à la transcendance du sujet

Deux nouvelles théories morales sont passées au crible de la morale catholique ; toutes deux portent sur l'appréciation de la moralité des actes humains. La première est appelée théorie de l'option fondamentale (§ 65). Elle propose une révision très radicale du rapport de la personne à ses propres actes, en distinguant deux niveaux de moralité. Chaque être humain jouirait d'une liberté fondamentale qui lui permettrait de s'orienter volontairement et profondément vers le bien ou vers le mal. Ce choix général porte le nom d'option fondamentale. En revanche, dans les décisions particulières et les choix concrets de l'existence habituelle, le sujet se déterminerait en fonction de ce qui lui paraît « juste » (*right*) ou « faux » (*wrong*). Ce second niveau est qualifié de pré-moral. Tout en conservant une option fondamentale bonne, par exemple, pour le chrétien, une fidélité à l'appel du Christ et aux exigences baptismales, la personne pourrait choisir de transgresser sans pécher des

normes particulières objectives. L'option fondamentale relativise tous les choix singuliers. Il n'existerait pas de norme morale particulière absolue.

L'encyclique ne récuse pas l'expression « option fondamentale », car elle peut rendre des services évidents. Mais en s'appuyant sur l'Écriture et l'unité de la personne humaine, elle démontre que les actes particuliers transforment en profondeur la personne et engagent réellement son avenir. Elle rappelle que les préceptes négatifs qui interdisent certains actes ou comportements concrets, comme étant intrinsèquement mauvais, n'admettent aucune exception légitime : « ils ne laissent aucun espace moralement acceptable pour "créer" une quelconque détermination contraire » (§ 67). Adhérer à cette théorie reviendrait à admettre que l'on pourrait rester fidèle à Dieu, et poser des actes concrets qui seraient contraires à sa loi morale.

En réalité, l'homme se perd dans chaque péché mortel (§ 67).

La relation entre la liberté de l'homme et la Loi de Dieu, qui se réalise de façon profonde et vivante dans la conscience morale, se manifeste et se concrétise dans les « actes humains » (§ 71).

Ceux-ci engagent toute la liberté de l'homme. Ils tirent leur bonté ou leur malice, non pas seulement de l'intention du sujet, bonne ou mauvaise, mais de leur conformité ou non à la moralité objective donnée par la loi. Est bon l'acte qui respecte et promeut le vrai bien de l'homme.

L'encyclique dénonce alors les fausses solutions préconisées par une seconde théorie, dite « téléologique » qui prétend ne tirer que de l'examen de leurs conséquences la valeur morale des actes humains (§ 71). Il s'agit du « conséquentialisme » (appréciation des seules conséquences attendues de l'acte) et du « proportionnalisme » (pondération des conséquences). Si ces théories rencontrent tant de faveur chez nos contemporains, c'est parce qu'elles se trouvent en affinité avec la mentalité scientifique et technique de nos sociétés (§ 76). Malgré cela, elles sont irrecevables par la doctrine chrétienne, parce qu'elles reviennent à justifier des

choix et des comportements délibérément contraires à la loi divine.

Il n'est pas licite de faire le mal en vue du bien. Il existe des actes qui sont intrinsèquement mauvais (§ 79-82). Par lui-même leur objet ne peut être ordonné à Dieu parce qu'il est radicalement contraire au bien de la personne, image de Dieu (§ 80). L'Écriture, la Tradition et les documents magistériels les plus récents en fournissent maints exemples. Si l'objet est mauvais, la meilleure intention du monde ne suffit pas à le convertir en bien. On le voit, la notion d'actes intrinsèquement mauvais se trouve en continuité parfaite avec la vision intégrale de l'homme que défend *Veritatis Splendor* (§ 83).

Parce que l'homme est appelé à la perfection et qu'il a comme fin ultime de son existence d'être « à la louange de la gloire de Dieu » (*Éphésiens* 1, 12), il faut que Dieu puisse reconnaître sa splendeur en chacun de ses actes particuliers (§ 10).

La nouvelle évangélisation devra comporter une prédication morale

Depuis ses débuts, l'Église a toujours insisté sur le lien intrinsèque qui unit à la foi l'agir de l'homme (§ 25-26). La rectitude des mœurs accompagne toujours l'orthodoxie de la foi. Les martyrs ont témoigné de ce lien jusqu'au sacrifice suprême (§ 90-93). Certes, ce témoignage sous sa forme extrême restera exceptionnel. Mais dans une société où les chrétiens se découvrent de plus en plus minoritaires et où leurs mœurs choquent souvent le plus grand nombre et se heurtent à l'incompréhension, à l'ironie ou à la franche opposition, l'exemple de leurs frères aînés retrouve une actualité inattendue. Il faut un courage certain aux plus jeunes, par exemple, pour confesser auprès de leurs camarades incrédules leur volonté de suivre le Christ et de vivre les béatitudes.

Dans l'époque que nous traversons, caractérisée par « le déclin et l'obscurcissement du sens moral », l'Église lance le

formidable défi d'une « nouvelle évangélisation » (§ 106). Celle-ci doit donc comporter une prédication morale (§ 107).

La doctrine morale du christianisme est un ferment de renouveau pour toutes les sociétés. Elle protège efficacement la dignité de la personne, elle nourrit le tissu social et l'art de vivre ensemble (§ 97). L'encyclique invite donc les pouvoirs publics à rejeter le totalitarisme sous toutes ses formes (§ 99), à combattre le cancer social de la corruption (§ 98) et à ne transgresser sous aucun prétexte les droits fondamentaux de la personne (§ 97).

Après la disparition des idéologies politiques, un nouveau danger se lève : celui d'une alliance entre l'idéal démocratique et le relativisme éthique. Sans la nommer explicitement, l'encyclique met en garde contre une théorie morale en vogue dans les sociétés occidentales, l'« éthique procédurale ». Demain elle sera dominante. Les normes morales ne sauraient résulter d'une décision majoritaire, toujours provisoire, toujours révisable (§ 101 et 113)¹.

L'encyclique réclame le service des théologiens moralistes². L'Église a besoin d'eux, mais aussi les sociétés de ce temps, car ils occupent une place véritablement stratégique au sein de la culture contemporaine. Sans rien abdiquer de la rigueur scientifique que requiert leur discipline, il leur revient d'approfondir les motifs de l'enseignement de l'Église, de mettre en valeur les fondements des préceptes moraux et de souligner leur caractère obligatoire en les reliant à la fin dernière de l'homme, cette perfection à laquelle le Christ appelait le jeune homme de l'Évangile (§ 110). Dans l'exercice de leur ministère, ils donneront « l'exemple d'un assentiment loyal, intérieur et extérieur, à l'enseignement du Magistère dans le domaine du dogme et celui de la morale ».

1. Voir [Communio n° 109 \(XVIII, 5\), septembre-octobre 1993, Conscience ou consensus?](#) et [Communio n° 110 \(XVIII, 6\), pp. 92-110: « Dossier : Conscience ou consensus? Autour d'Alasdair McIntyre »](#) (N.d.É.).

2. On consultera sur ce point notre article : « Il teologo moralista », in *l'Osservatore romano*, 5 janvier 1994.

Enfin, *Veritatis Splendor* rappelle aux évêques leur devoir de pasteurs et de gardiens de l'orthodoxie (§ 114 et 116).

En dépit des apparences peut-être, y compris celles du présent-document, la morale chrétienne est d'une étonnante simplicité. Il suffit de suivre le Christ, pas à pas, sous la mouvance de l'Esprit (§ 119). L'Église, « *mater et magistra* », comprend la faiblesse des hommes. Elle sait qu'aucun péché n'annule jamais la miséricorde divine : la faute ne fait-elle pas resplendir l'amour de Dieu ?

**Communio
a besoin de votre soutien
Faites des abonnés.**

Jean-Louis Bruguès est né en 1943. Il est entré dans l'Ordre des Frères Prêcheurs en 1968, après des études de droit, d'économie et de sciences politiques. Il est professeur de théologie morale fondamentale à l'Institut catholique de Toulouse et membre de la Commission théologique internationale depuis 1986. Il a été provincial de Toulouse en 1993. Il a publié, dans la collection *Communio*, *La Fécondation artificielle au crible de l'éthique chrétienne*, Paris, 1989.

**Prochain numéro : mai-juin 1994
LA VIE DANS L'ESPRIT**

Titres parus

| | | |
|---|--|--|
| <p style="text-align: center;">LE CREDO</p> <p>La confession de la foi (1976/1) ' Jésus, né du Père avant tous les siècles' (1977/1) 'Né de la Vierge Marie (1978/1) .11 a pris chair et s'est fait homme' (1979/1) La passion (1980/1) Descendu aux enfers (1981/1) ' Il est ressuscité' (1982/1) ' Il est monté aux cieux (1983/3) .11 est assis à la droite du Père' (1984/1) Le jugement dernier (1985/1) L'Esprit Saint (1986/1) L'Église (1987/1) La communion des saints (1988/1) La rémission des péchés (1989/1) La résurrection de la chair (1990/1) La vie éternelle (1991/1)</p> <p style="text-align: center;">LES SACREMENTS</p> <p>Guérir et sauver (1977/3) L'eucharistie (1977/5) La pénitence (1978/5) Laïcs ou baptisés (1979/2) Le mariage (1979/5) Les prêtres (1981/6) La confirmation (1982/5) La réconciliation (1983/5) Le sacrement des malades (1984/5) Le sacrifice eucharistique (1985/3)</p> <p style="text-align: center;">LES BEATITUDES</p> <p>La pauvreté (1986/5) Bienheureux persécutés? (1987/2) Les coeurs purs (1988/5) Les affligés (1991/4) L'écologie: Heureux les doux (1993/3) Heureux les miséricordieux (1993/6)</p> <p style="text-align: center;">POLITIQUE</p> <p>Les chrétiens et le politique (1976/6) La violence et l'esprit (1980/2) Le pluralisme (1983/2) Quelle crise? 01983/6) Le pouvoir (1984/3) Les immigrés (1986/3) Le royaume (1986/3) L'Europe (1990/3-4) Les nations (1994/2)</p> | <p style="text-align: center;">L'ÉGLISE</p> <p>Appartenir à l'Église (1976/5) Les communautés dans l'Église (1977/2) La loi dans l'Église (1978/3) L'autorité de l'évêque (1980/5) Former des prêtres (1990/6) L'Église, une secte? (1991/2) La papauté (1991/3) L'avenir du monde (1985/5-6) Les Églises orientales (1992/6)</p> <p style="text-align: center;">LES RELIGIONS NON-CHRÉTIENNES</p> <p>Les religions de remplacement (1980/4) Les religions orientales (1988/4) L'islam (1991/5-6)</p> <p style="text-align: center;">L'EXISTENCE DEVANT DIEU</p> <p>Mourir (1976/2) La fidélité (1976/3) L'expérience religieuse (1976/8) Guérir et sauver (1977/3) La prière et la présence (1977/6) La liturgie (1978/8) Miettes théologiques (1981/3) Les conseils évangéliques (1981/4) Qu'est-ce que la théologie? (1981/5) Le dimanche (1982/7) Le catéchisme (1983/1) L'enfance (1985/2) La prière chrétienne (1985/4) Lire l'Écriture (1986/4) La foi (1988/2) L'acte liturgique (1993/4)</p> | <p style="text-align: center;">PHILOSOPHIE</p> <p>La création (1976/3) Au fond de la morale (1977/3) La cause de Dieu (1978/4) Satan, mystère d'iniquité (1979/3) Après la mort (1980/3) Le corps (1980/6) Le plaisir (1982/2) La femme (1982/4) L'espérance (1984/4) L'âme (1987/3) La vérité (1987/4) La souffrance (1988/6) Sauver la raison (1992/2-3) Homme et femme il les créa (1993/2) Conscience ou consensus (1993/5)</p> <p style="text-align: center;">SCIENCES</p> <p>Exégèse et théologie (1976/7) Sciences, culture et foi (1983/4) • Biologie et morale (1984/6) Foi et communication (1987/6) Cosmos et création (1988/3) Les miracles (1989/5) L'écologie (1993/3)</p> <p style="text-align: center;">HISTOIRE</p> <p>L'Église: une histoire (1979/6) Hans Urs von Balthasar (1989/2) La Révolution (1989/3-4) La modernité — et après? (1990/2) Le Nouveau Monde (1992/4) Henri de Lubac (1992/5)</p> <p style="text-align: center;">SOCIÉTÉ</p> <p>La justice (1978/2) L'éducation chrétienne (1979/4) Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2) Le travail (1984/2) Sainteté dans la civilisation (1987/5) Foi et communication (1987/6) La famille (1986/6) L'église dans la ville (1990/5)</p> <p style="text-align: center;">ESTHÉTIQUE</p> <p>La sainteté de l'art (1982/6) L'imagination (1989/6)</p> <p style="text-align: center;">LE DÉCALOGUE</p> <p>Un seul Dieu (1992/1) Le nom de Dieu (1993/1) Le respect du sabbat (1994/1)</p> |
| <p>PROCHAINS NUMÉROS</p> <p>La vie dans l'Esprit (1994, 3) La guerre (1994, 4) Médias, démocratie, Église (1994, 5)</p> | | |

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