

Prochain numéro : septembre-octobre 1996

L'espérance

Titres parus

LE CREDO _____

La confession de la foi (1976/1) «Jésus, né du Père avant tous les siècles. (1977/1)

«Né de la Vierge Marie. (1978/1) s Il a pris chair et s'est fait homme. (1979/1)

La passion (1980/1)

. Descendu aux enfers. (1981/1) .Il est ressuscité. (1982/1)

.0 est monté aux cieux. (1983/31) .Il est assis à la droite du Père. (1984/1)

«Le jugement aernier (1985/1)

L'Esprit Saint (1986/1)

L'Église (1987/1)

La communion des saints (1988/1) Le rémission des péchés (1989/1) La résurrection de la chair (1990/1) La vie éternelle (1991/1)

LES SACREMENTS _____

Guérir et sauver (1977/31) L'eucharistie (1977/5)

La pénitence (1978/5) Laits ou baptisés (1979/2) Le mariage (1979/5)

Les prêtres (1981/6)

La confirmation (1982/5) La réconciliation (1983/51)

Le sacrement des malades (1984/5) Le sacrifice eucharistique (1985/3)

LES BÉATITUDES _____

La pauvreté (1986/5)

Bienheureux persécutés? (1987/2)

Les cœurs purs (1988/5)

Les affligés (1991/4)

L'écologie: Heureux les doux (1993/3)

Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE _____

Les chrétiens et la politique (1976/6)

La violence et l'esprit (1980/2)

Le pluralisme (1983/2)

Quelle crise? (1983/6) Le

pouvoir (1984/3) Les

immigrés (1986/3) Le

royaume (1986/13)

L'Europe (1990/3-4) Les

nations (1994/2)

Médias, démocratie, Église (1994/5)

Dieu et César (1995/14)

L'ÉGLISE _____

Appartenir à l'Église (1976/5)

Les communautés dans l'Église (1977/2)

La loi dans l'Église (1978/3)

L'autorité de l'évêque (1990/5)

Former des prêtres (1990/5)

L'Église, une secte? (1991/2)

La papauté (1991/3)

L'avenir du monde (1985/5-6) Les

Églises orientales (1992/6)

LES RELIGIONS

NON CHRÉTIENNES _____

Les religions de remplacement (1980/4)

Les religions orientales (1988/4)

L'islam (1991/5-6)

Le judaïsme (1995/3)

Les religions et le salut (1996/21)

L'EXISTENCE

DEVANT DIEU _____

Mourir (1976/2)

La fidélité (1976/3)

L'expérience religieuse (1976/8)

Guérir et sauver (1977/3)

La prière et la présence (1977/6)

La liturgie (1978/8)

Miettes théologiques (1981/3)

Les conseils évangéliques (1981/4)

Qu'est-ce que la théologie? (1981/5)

Le dimanche (1982/7) Le

catéchisme (1983/1) L'enfance

(1985/2)

La prière chrétienne (1985/4)

Lire l'Écriture (1986/4) La foi

(1988/2)

L'acte liturgique (1993/4)

La spiritualité (1994/3)

PHILOSOPHIE _____

La création (1976/3)

Au fond de la morale (1997/3)

La cause de Dieu (1978/4)

Satan, mystère d'iniquité. (1979/3)

Après la mort (1980/3)

Le corps (1980/6)

Le plaisir (1982/2)

La femme (1982/4)

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)

SCIENCES _____

Exégèse et théologie (1976/7)

Sciences, culture et foi (1983/4)

Biologie et morale (1984/6) Foi

et communication (1987/6)

Cosmos et création (1988/3)

Les miracles (1989/51)

L'écologie (1993/3)

HISTOIRE _____

L'Église: une histoire (1979/6) Hans

Urs von Balthasar (1989/2)

La Révolution (1989/3-4)

La modernité – et après? (1990/21)

Le Nouveau Monde (1992/4)

Henri de Lubac (1992/5)

Baptême de Clovis (1996/3)

SOCIÉTÉ _____

La justice (1978/21)

L'éducation chrétienne (1979/4)

Aux sociétés ce que dit l'Église

(1981/2)

Le travail (1984/2)

Sainteté dans la civilisation (1987/5)

Foi et communication (1987/6) La

famille (1986/6)

L'église dans la ville (1990/5)

Conscience et consensus? (1993/5) La

guerre (1994/4)

La sépulture (1995/2)

L'Église et la jeunesse (1995/6)

ESTHÉTIQUE _____

La sainteté de l'art (1982/6)

L'imagination (1989/6)

LE DÉCALOGUE _____

Un seul Dieu (1992/1)

Le nom de Dieu (1993/1)

Le respect du sabbat (1994/1) Père

et mère honoreras (1995/1) Tu ne

tueras pas (1966/1)

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

L'ARGENT

« L'homme est la monnaie du Christ, et je vois sur cette monnaie l'image, le nom, les bienfaits du Christ et les devoirs qu'il impose ».

Saint Augustin, Sermon 90, 10.

« L'argent, ça va, ça vient, et quand ça vient, ça va ».

Un collecteur de Denier du culte, Tokyo, 1995.

PROCHAINS NUMÉROS

Les deux ministères
(1996/6)

Décalogue VI
(1997/1)

Sommaire

ÉDITORIAL

Nicolas AUMONIER : **La richesse, un modèle paradoxal.**

9

L'argent, ici-bas, nous est nécessaire pour vivre. Il sert en outre d'instrument à des mécanismes économiques qu'il n'y a pas lieu, d'abord, de qualifier moralement. Mais parce qu'il ressemble à Dieu, il risque souvent d'être pris pour une idole. Notre désir potentiellement illimité d'argent doit être converti pour être mis au service de l'Eucharistie. Le modèle, pour nous, est celui de la richesse paradoxale de Dieu qui n'a pas hésité, par son Fils, à se faire pauvre pour nous afin de nous enrichir de sa pauvreté.

LE CHRIST ET L'ARGENT

Etienne PERROT : **Entre Dieu et Mammon, l'argent dans les Évangiles.**

13

Nous devons apprendre à user de l'argent comme d'un signe du Royaume de Dieu. L'argent dans les évangiles est utilisé tantôt pour désigner une logique suicidaire d'autosuffisance, tantôt comme métaphore de l'Eucharistie elle-même, qui représente Celui qui, invisible, n'en est pas moins présent. L'argent est enfin utilisé par le Christ pour faire comprendre à ses auditeurs qu'il serait illusoire de prétendre s'acquitter spirituellement de sa dette.

Pierre-Marie DELFIEUX : **Argent-serviteur ou Mammon-dictateur.**

29

L'éloge de l'intendant malhonnête est une invitation à ouvrir notre cœur par tous les moyens, à nous montrer habiles dans la mission qui nous est confiée, et à faire accueillir les dons du Christ par ceux qui, l'ayant accepté, sont désormais appelés ses amis. Nous ne devons pas nous asservir pour cela aux moyens qui nous sont donnés, mais les situer en Dieu.

MONNAIE ET SPÉCULATIONPierre-Cyrille HAUTCOEUR : **La justesse de la monnaie.****35**

La justesse de la monnaie est-elle une notion simplement technique, ou bien à la fois politique, économique et sociale? En examinant les trois fonctions de la monnaie comme unité de compte, intermédiaire des échanges et réserve de valeur, l'auteur montre que la monnaie ne peut être dite juste en un seul sens. De la confiance de chacun en autrui dépend la valeur de la monnaie.

Hervé AUDREN de KERDREL : **Faut-il condamner la spéculation?****51**

La description des marchés – « futures », différence entre couverture, arbitrage et spéculation, et nécessité d'interpréter l'événement en direct – permet de comprendre comment la spéculation en général permet la liquidité d'un marché, et pourquoi la plus-value n'est nullement un miracle, mais la rémunération d'un risque assumé pour autrui. De cette description découle la possibilité d'une action chrétienne sur des marchés dépouillés de leur prétention à la transcendance, pour les faire converger vers leur vérité qui est le Christ.

Michel ALBERT: **Pour la construction d'un ordre financier.****68**

Le développement des activités financières modernes et les dérèglements monétaires internationaux ne sauraient être tenus pour aussi inéluctables que le croient A. de Salins et F. Villeroy de Galhau dans leur ouvrage de 1994, et constituent un prélèvement indû sur la sphère réelle de l'économie, rendu possible par l'effondrement du système de Bretton Woods. Il nous faut construire un ordre financier fondé sur une véritable solidarité.

Antoine de SALINS et
François VILLEROY de GALHAU :**La responsabilité des
différents acteurs
financiers.****71**

L'ordre de Bretton Woods était lui-même très imparfait. Y retourner signifierait l'abandon pour chacun de sa liberté d'évaluation économique. Pour autant, la technique financière doit être au service du bien commun, et l'économie mondiale, passer de l'interdépendance à la solidarité. Ce passage, pour être réel, doit s'effectuer à tous les niveaux de responsabilités, y compris celui des intermédiaires financiers.

LA CORRUPTIONXENOPHON : **La corruption est-elle nécessaire au bon fonctionnement de l'économie?****73**

La concurrence acharnée à laquelle se livrent les entreprises peut faire apparaître la corruption comme une nécessité pour leur survie selon un postulat utilitariste. Mais les frais de corruption grèvent de manière dissuasive la rentabilité d'un investissement. La décision de ne pas investir dans un pays à forte corruption bloque sa croissance et l'entraîne dans une spirale de sous-développement. Entrer dans une démarche aussi anti-économique, c'est absurdement préférer le présent au futur proche.

HISTOIRES D'ARGENTYves-Marie HILAIRE : **Les catholiques n'ont pas toujours détesté l'argent.****84**

La longue condamnation du prêt à intérêt par les Pères de l'Eglise doit être nuancée : le prêteur pouvait être rémunéré en cas de risque. L'essor de Florence ou de Venise montre que tout développement économique n'a pas commencé avec la levée de la condamnation du prêt à intérêt par Calvin (mais non par Luther). L'oublier relève du paupérisme mental qui a produit les erreurs de directions pastorales les plus graves au XX^e siècle : pour avoir tout misé sur la classe ouvrière, l'Eglise a abandonné la pastorale des classes moyennes.

Sylvie THOREL-CAILLETEAU : **A propos de *Gobseck* et de *L'Argent*.****95**

Au XIX^e siècle, l'argent, virtualité par excellence, devient un thème central du roman, qui est lui-même la mise en œuvre d'une toute-puissance théorique. Balzac, dans *Gobseck*, dépeint l'homme de l'abstraction, Gobseck, qui possède le monde, et Zola, dans *L'Argent*, met en scène l'homme de la fiction (ou de l'abstraction redoublée), Saccard, le financier, riche de tous les millions qu'il n'a jamais eus. Par là, le roman se désigne comme réserve, jeu de virtualités, abstraction et fiction.

Cardinal CASTILLO-LARA : **Les finances du Saint-Siège.****102**

Dans cet entretien, le Cardinal Castillo Lara, président de la commission pontificale de l'Etat du Vatican, révèle que les finances du Saint-Siège sont, l'année dernière, revenues tout juste à l'équilibre. Il explique la politique et le mode de gestion retenus.

Les vingt ans de *Communio*

- 107** Vincent CARRAUD: **Présentation**
109 Lettre du Cardinal SODANO à Rémi BRAGUE
111 Homélie du Cardinal POUPARD

«Soyez saints comme moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint. Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ».

Mgr Peter HENRICI : **Le Père de Balthasar et *Communio***.

- 117** Revue catholique internationale, *Co,n, nunio*, A la suite du P. de Lubac, et du P. de Balthasar, s'efforce de « chercher et trouver Dieu en toutes choses ». Est ainsi *catholique* (universel) ce qui effectue un travail de discernement; ce qui est intégral et intégrant, ce qui signifie l'unité dans la diversité. Cette pluralité de sens se retrouve dans le fonctionnement même

Paul MAC PARTLAN : **L'Eucharistie, l'Eglise et l'évangélisation : l'oeuvre du Père Henri de Lubac.**

126

L'Eucharistie, l'Eglise, l'évangélisation ne sont pas portées par la piété d'individus, mais par la force et la grâce de l'Esprit Saint. La célèbre affirmation lubacienne « L'Eucharistie fait l'Eglise », la redécouverte de l'Eglise comme Peuple de Dieu et comme vie communautaire dans l'Esprit, ainsi que sa nature essentiellement missionnaire ont profondément marqué le Concile Vatican II, la pensée de Paul VI et celle de Jean-Paul II.

Mgr Claude DAGENS : **La proposition de la foi dans la société actuelle et les intuitions fondatrices de *Communio***.

137

Confesser la foi, la réconcilier avec l'intelligence, et approfondir, la réalité sacramentelle de l'Eglise, telles sont les intuitions fondatrices de *Communio*. Le rapport *Proposer la foi dans la société actuelle* (Lourdes, 1994) retrouve aussi, de manière pratique et concrète, les intuitions des premiers chrétiens : la foi est une source, et non un fardeau, et l'Eglise est le lieu primordial du jaillissement de cette source. Dès lors, il convient de placer la foi sous le signe du don de Dieu, de mettre l'Eglise en état d'initiation, et de vivre pleinement notre foi dans la société laïque qui est la nôtre.

151

« Henri de Lubac et le mystère de l'Eglise » (Paris, 12 octobre 1996) : colloque à l'occasion du 100^e anniversaire de sa naissance.

Nicolas AUMONIER

Éditorial**La richesse, modèle paradoxal**

Il faut un jour décider de gagner de l'argent si l'on veut tout simplement vivre. Cette décision suppose normalement la volonté d'apporter quelque chose d'utile à autrui, et d'entrer dans un processus concret d'échange. Il ne saurait donc à ce titre y avoir de conflit entre servir Dieu et gagner de l'argent : vivre suppose de choisir l'un *et* l'autre, de tendre notre volonté vers l'amour de Dieu et, aussi, vers l'acquisition de l'argent nécessaire à sa vie propre, comme à celle du prochain. A quelle quantité borner ce nécessaire ? Une quantité d'argent illimitée ne risque-t-elle pas d'être prise pour une idole ?

De tous les biens matériels, l'argent est celui qui ressemble le plus à Dieu : il est invisible, universel, sans limites. Il faudrait ajouter la ressemblance qu'il partage avec l'Eucharistie : son usage et sa valeur sont fondés sur la confiance (quand la seconde suppose la foi), il est universellement disponible et peut s'investir partout (quand, par la seconde, le Seigneur est donné et présent à tous), il circule, il permet l'échange; il nous empêche de mourir de faim, il est nécessaire à nos vies, la fréquentation du genre humain en accroît le besoin (le viatique eucharistique s'oppose ici à l'inflation des désirs nés de l'amour propre). Enfin, certains ont pu dire que la production d'argent coûtait aussi peu cher à l'État que, au prêtre, la consécration des espèces. Parce qu'il ressemble à Dieu et parce que nous risquons de le confondre avec Lui en portant sur un objet fini un désir infini, nous risquons toujours de faire

de l'argent une idole. Or l'argent ne peut être objet d'amour. Être « ami de l'argent » (*Luc*, 16,14), c'est fixer en des biens créés un cœur qui n'appartient qu'à Dieu (*Matthieu*, 6,21), se tromper de maître, et tomber dans la cupidité, qui est idolâtrie. « La racine de tous les maux, c'est l'amour de l'argent » (*1 Timothée*, 6,10). Mais si nous échappons à l'idolâtrie, le désir d'acquérir sans limite est-il moins aliénant? Cependant, est-ce bien Dieu qui nous demande de borner nos désirs d'argent? Ne faut-il pas gagner toujours plus d'argent non tant pour avoir que pour donner toujours plus? Comment dès lors christianiser notre rapport à l'argent?

Qui n'avance pas, recule, et qui ne gagne pas d'argent, en perd. Parce que le temps nous est compté, un désir d'argent qui poserait sa propre limite ne serait pas seulement une contradiction dans les termes, mais un désir contre nature. Nous avons naturellement un désir de richesse illimitée, pour nous-mêmes et pour autrui, et comme un désir d'être Dieu, pour dépenser et donner sans compter. C'est ici qu'il faut distinguer le bon infini, qui nous ouvre à la liberté, du mauvais infini qui n'est qu'un indéfini aliénant. Le bon infini de notre désir d'argent, c'est l'amour de Dieu. Subordonné constamment à l'amour de Dieu, le naturel désir d'argent cesse d'être indéfini, aliénant, cupide, égoïste et illusoire, et nous appelle à veiller sur tous ceux dont nous avons, contrairement à ce que disait Caïn, à être responsables comme de frères et de sœurs. Le bon infini du désir d'argent trouve ainsi son modèle et sa source dans l'Eucharistie, présence infiniment aimante qui disparaît à nos yeux pour nous mettre en marche, seule richesse à être véritablement telle : immédiatement disponible pour tous, constituant la communauté, impossible à consommer sans la communauté, inépuisable enfin, et libérante.

En convertissant progressivement nos désirs d'argent en désir de générosité eucharistique, nous pouvons comprendre quel genre de pauvreté est ou n'est pas un modèle pour nous. La pauvreté matérielle, l'indigence, est un mal qui blesse le cœur de Dieu et qu'il faut combattre jusqu'à sa suppression (*Deutéronome*, 15, 4 : « *il n'y aura pas de pauvres chez toi, tellement le Seigneur t'aura comblé de bénédiction dans le pays que le Seigneur ton Dieu te donne comme patrimoine pour en prendre possession* »), même si, paradoxalement, cer-

tains choisissent ce mal comme vocation prophétique et eschatologique, pour participer à sa co-rédemption¹. Toute différente de l'indigence est la pauvreté spirituelle choisie par le Christ « *qui, pour vous, de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour vous enrichir de sa pauvreté* » (*2 Corinthiens*, 8,9) qui est son « *impénétrable richesse* » (*Ephésiens*, 3,8). Cette pauvreté-là est radicale dépossession de soi, non suicide (de même que n'est pas suicide le choix de la pauvreté matérielle par amour de Dieu et du prochain). Elle n'exclut pas nécessairement la possession d'argent, même si l'attitude du jeune homme riche doit nous inciter à la prudence (il « *s'en alla tout triste, car il avait de grands biens* », *Matthieu*, 19,22) et à être disposés à tout laisser si tel est l'appel de Dieu. Aussi, devant une certaine complaisance misérabiliste dans l'usage chrétien du vocabulaire de la pauvreté, peut-il être utile de rappeler que le modèle à imiter est d'abord celui de la richesse d'amour de Dieu, qui va, pour nous, par la personne du Christ, jusqu'à la pauvreté de la Croix. C'est bien d'une infinie richesse d'amour que tout est parti.

Si nos désirs d'argent ne valent que s'ils sont au service de l'Eucharistie, si la pauvreté n'est un modèle que si elle exprime, à travers alors un nécessaire renoncement, toute la richesse de l'amour de Dieu, c'est bien que la richesse infinie, bouleversante et paradoxale, de l'amour de Dieu pour nous, constitue le modèle de notre action et de notre prière. Heureuse alors la richesse toute matérielle si elle peut servir à indiquer cette infinie générosité divine, non pas seulement, si l'on peut dire, à fonds perdus, pour la beauté du geste (même si nous ne pouvons comprendre toute la prodigalité de la miséricorde divine sans une certaine idée du luxe, de ce qui est large), mais lorsqu'elle est mise au service de tous, d'abord des plus pauvres (d'une pauvreté qui n'est pas seulement matérielle), comme le fait Dieu dans toute sa générosité. La conversion du cœur pourra commencer par ces traits qui paraissent communs à l'homme d'affaires avisé et au chrétien tout entier tendu vers le Royaume : la bonne décision d'entreprendre, le bon engagement spéculatif, le bon risque peuvent

1. Voir [Communio](#), XI, 5 – septembre-octobre 1986, « La pauvreté », en particulier, sur ce point, l'article de Jean-Yves Lacoste « Approches d'un scandale ».

trouver leur modèle dans la vision prophétique de *l'eschaton*; dans les deux cas, certains voient ce que d'autres ne voient pas, croient à ce à quoi d'autres ne croient pas, pour y entraîner à juste titre, si le chemin est bon, le plus grand nombre ; autre trait commun : ni le salut, ni la responsabilité de décider des moyens de faire fructifier son argent ne se délèguent. Si donc l'argent peut nous apprendre le sens concret de l'anticipation et de la responsabilité, pourvu que celles-ci soient pour le Seigneur, il peut être, pour ceux que Dieu appelle à le manier, l'une des voies de la pédagogie divine, qui s'exerce à partir des réalités dans lesquelles nous vivons (et à la compréhension desquelles toute une partie de ce cahier, sur la monnaie et la spéculation, est consacrée). Si l'argent n'est pas pris pour un maître, il peut servir notre cœur converti à s'approcher du Royaume.

Le seul modèle qui tienne, la seule réalité qui nous libère de toutes nos indigences et pauvretés, la seule vraie richesse qui soit est l'Eucharistie, présence de celui qui, mort et ressuscité comme il l'avait promis, assure dès maintenant tous les pauvres qu'ils verront Dieu. Non pas en étant la promesse opiacée d'un arrière-monde meilleur, mais comme présence libératrice de qui a autorité pour promettre, *pignus vitae aeternae*, gage de la vie éternelle, comme le dit la liturgie. L'argent, simple nécessité économique et anthropologique, ne peut être un bien que s'il est mis au service de cette paradoxale richesse eucharistique, à laquelle Dieu appelle chacun de manière différente. La vraie valeur de l'argent n'est donc que celle du bien qu'il permet. Elle est mesurée par le modèle de cette richesse si paradoxale qu'elle n'a pas craint d'aller pour nous jusqu'à la pauvreté : la richesse de Dieu telle qu'elle se manifeste dans l'infini de la Résurrection.

Nicolas Aumonier, né en 1962, ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, est pensionnaire à la fondation Thiers (CNRS) et travaille sur la causalité chez les procaryotes. Membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

Étienne PERROT

Entre Dieu et Mammon : l'argent dans les évangiles

DANS les évangiles, le Christ parle beaucoup d'argent. L'argent, moyen humain, nous révèle-t-il quelque trait du visage de Dieu ? Redoutable question ! Le mot apparaît plus de vingt fois dans les évangiles, et la chose plus de cinquante. Les propos du Christ sur l'argent ne passent pas inaperçus ; car ils sont violents. Comme s'il fallait étendre en tout lieu la purification du Temple, chasser les marchands, et, selon le mot de l'évangéliste Jean, disperser la monnaie des changeurs (*Jean* 2,15 ; *Matthieu* 21,12 ; *Marc* 11,15 ; *Luc* 19,45). Mais en même temps, c'est là un paradoxe, la pratique habituelle de Jésus fut d'une civilité exemplaire. Il ne condamne pas l'impôt payé à l'occupant romain (*Matthieu* 22,21 ; *Luc* 20,25 ; *Marc* 12,17), et même il paie la redevance légale (*Matthieu* 17,27). Par ailleurs il mange chez les publicains (*Luc* 19,5) et se fait des amis chez des hommes riches, notamment Simon le pharisien (*Matthieu* 26,6 ; *Marc* 14,3), Joseph d'Arimatee (*Matthieu* 27,57 ; *Marc* 15,43 ; *Luc* 23,50 ; *Jean* 19,38).

La contradiction apparente entre la dureté des propos et la douceur des pratiques de Jésus mérite examen. D'emblée trois niveaux évangéliques se font jour : celui des condamnations, celui des pratiques, et, enfin, celui des paraboles où l'argent symbolise à sa manière le Royaume de Dieu. La tentation serait de séparer ces trois niveaux, car ils ont chacun leur cohérence, mais semblent bien difficiles à concilier entre eux. Une telle

démision, aussi satisfaisante qu'elle soit pour l'idéologie rationaliste de notre époque, passerait à côté de l'essentiel. Il ne s'agit pas simplement de réconcilier le chrétien et l'argent, encore moins de l'engager à s'enrichir pour enrichir les autres. En 1937, lors d'une présentation de sa pièce de théâtre *L'échange* où l'argent joue le rôle central, Claudel désigne de manière ambiguë l'argent comme « cet espèce de sacrement matériel qui nous donne la domination du monde, moyennant un contrôle exercé sur notre goût de l'immédiat »¹. Si la domination du monde signifie un pouvoir sur autrui, l'argent sert, contre Dieu, un désir de domination ; si la domination du monde – entendu au sens johannique – signifie simplement une ascèse, un pouvoir sur soi-même, l'expression du poète ne peut être arrachée à son paganisme qu'en étant comprise au sens de signe. Tel est pour nous l'enjeu : apprendre à user de l'argent comme d'un simple signe du Royaume, comme d'un reflet du visage de Dieu.

Des condamnations sans appel

« Malheureux, vous les riches : vous tenez votre consolation. Malheureux vous qui êtes repus maintenant : vous aurez faim. » (*Luc* 6,24-25a)². On peut mettre sur le compte de « l'évangéliste social » cet hapax. Cependant, sur un ton plus mesuré, la condamnation n'est pas moins ferme chez l'évangéliste Matthieu ; il est difficile à un riche d'entrer dans le Royaume des Cieux (*Matthieu* 19,23), repris en *Marc* 10,23 et en *Luc* 18,24. Et le disciple du Christ doit choisir entre Dieu et Mammon (*Matthieu* 6,24, *Luc* 16,13). Gagner l'univers n'a pas de sens si c'est au prix de son âme (*Luc* 9,25). Ce qui n'offre au disciple d'autre voie de salut que de renoncer à tous ses biens (*Luc* 14,33), exigence formulée sans concession au jeune homme riche (*Marc* 10,21).

Cette série de condamnations a nourri une tradition chrétienne

1. Paul Claudel, présentation de *L'échange* au théâtre des Mathurins mis en scène par Serge Pitoëff, en 1937. Gallimard, *Oeuvre théâtrale*, « Bibliothèque de la Pléiade », t. 1, 1992, p. 1300.

2. Les versets cités dans cet article sont tirés de la Traduction Œcuménique de la Bible, version Cerf/Les bergers et les mages, 1977.

tienne prophétique dont les échos résonnent encore à nos oreilles tant ils furent amplifiés par les Pères de l'Église. Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Grégoire le Grand, Augustin, Isidore de Séville, tous marquent la distance entre le monde de l'argent et l'esprit du Christ. Ainsi Ambroise de Milan : « Ce n'est pas de ton bien que tu fais largesse au pauvre, tu lui rends ce qui lui appartient. Car ce qui est donné en commun, pour l'usage de tous, voilà ce que tu t'arroges. La terre est donnée à tout le monde, et pas simplement aux riches¹. »

Ces condamnations pourraient conduire à ce que le sociologue Max Weber nommait une éthique de conviction, pour autant que la conviction n'ait pas à s'incarner dans des conditions historiques concrètes faites de responsabilité envers tous, en particulier envers les plus faibles. Sur ce terrain, l'exemple de Jésus sert de juste contrepoint.

Des pratiques d'une divine humanité

La radicalité des condamnations évangéliques ne transparait pas immédiatement dans les attitudes de Jésus. Charpentier, fils de charpentier (*Matthieu* 13,55 ; *Marc* 6,3), Jésus n'était pas d'une famille pauvre. La condamnation de l'argent ne va pas chez lui jusqu'à supprimer la bourse commune, puisque Judas était le trésorier du petit groupe (*Jean*, 12,6). Luc note, de son côté, que quelques femmes de la bonne société, dont Jeanne, femme de Chouza l'intendant d'Hérode, « les aidaient de leurs biens » (*Luc* 8,3). On a déjà noté les riches amis de Jésus, dont Joseph d'Arimatee, Nicodème, Simon le pharisien. Ces concessions matérielles aux nécessités de la vie s'inscrivent dans une théologie sociale qui mérite interprétation. Car la conversion à laquelle Jésus appelle ses amis ne les conduit pas toujours à l'abandon de tous leurs biens.

« Ne vous procurez ni or, ni argent, ni monnaie à mettre dans vos ceintures » (*Matthieu* 10,9) recommande Jésus aux disciples qu'il envoie en mission. Mais c'est pour signifier immédia-

1. Ambroise de Milan, sermon n° 8, cité par le pape Paul VI dans l'encyclique *Populorum progressio*, 1967, § 23.

tement après que le travailleur mérite sa nourriture. L'argent disparaît au profit de ce qui en fonde la valeur : la confiance. « Pourquoi emporter de l'argent alors que vous serez accueillis en mon nom ? » semble dire le Seigneur. Le seul salaire véritable du missionnaire, c'est le Seigneur en son cœur, sur sa route et dans celui qui l'accueille.

Ce retournement permettrait de comprendre à la fois la raison et le scandale de ces multiples contacts avec le monde pécheur. Un repas avec les gens d'argent est l'occasion d'une première mise au point dès le début de la vie publique de Jésus. On s'étonne qu'il mange avec les publicains (*Marc 2,16 ; Luc 5,30 ; Matthieu 9,11*); il répond que là est justement le sens de sa mission. Le visage de ce prochain ne se réduit d'ailleurs pas à une collection d'individus; il s'inscrit dans un contexte social et politique que Jésus ne remet pas en cause. « *Qui m'a établi pour être votre juge ou pour faire vos partages ?* » (*Luc 12,14*). On s'attendait à quelque rappel des principes de base sur l'abandon des richesses. Rien de tel. Jésus se contente de souligner le danger de la cupidité. De même il ne remet pas en cause le système de prélèvement.

Il paie la taxe pour lui-même et pour son disciple (*Matthieu 17,27*) ; et, selon la formule passée en proverbe et rapportée par les trois évangiles synoptiques, il enjoint de « *rendre à César ce qui est à César* » (*Matthieu 22,21 ; Marc 12,17 ; Luc 20,24*).

Il ne s'agit pas là d'un traité d'économie politique. Comme partout ailleurs dans les évangiles, il s'agit de la révélation d'une bonne nouvelle. La question posée à Jésus cache un piège : est-il permis de payer l'impôt à l'occupant ? Répondre oui, c'est se ranger parmi les collaborateurs. Répondre non, c'est se classer parmi les séditeux. La réponse de Jésus met mal à l'aise : elle semble séparer le domaine politico-économique du domaine religieux ; comme si la manière de payer l'impôt était indifférente. La réponse de Jésus retourne la question vers ceux qui ont tendu le piège. « *Montrez-moi la monnaie du tribut* »... et les accusateurs sont pris sur le fait d'utiliser une monnaie qui témoigne de la domination de l'occupant romain. Jésus montre que le monde religieux (« *les scribes et les grands prêtres* ») participe de la dimension politique de la vie économique et monétaire. Dimension qui a sa logique propre et sans laquelle le monde religieux serait désin-

carné. En terme plus vifs, le « *rendez à César...* » se présente comme la condition pour rendre à Dieu ce qui lui revient.

Le prix du sang

Les relations entre Judas et l'argent servent, dans les évangiles, de contrepoint à la pratique de Jésus. Judas n'est cependant pas « l'homme de l'argent » opposé à Jésus qui serait l'homme des relations non monétaires. Pour saisir la complexité du rapport des évangiles à l'argent, considérons le dernier repas. Prolongeant le geste du partage du pain, Jésus envoie Judas accomplir sa trahison (*Jean 13, 26-27* : « *Ce que tu fais, fais-le vite* »).

Le bruit d'argent qui se fait entendre en ce moment central est souligné par la pensée des apôtres exprimée au verset 29 « *Comme Judas tenait la bourse, quelques-uns pensèrent que Jésus lui avait dit d'acheter ce qui était nécessaire pour la fête, ou encore de donner quelque chose aux pauvres* ». Il est significatif qu'en entendant la phrase mystérieuse de Jésus adressée à Judas, tout le monde pense à l'argent. L'argent a enfermé Judas dans le péché : d'abord le vol, ensuite la trahison. Mais Jésus se sert ici de son rapport à l'argent comme d'un moyen pour lui rendre sa liberté : non pour le presser d'aller jusqu'au bout de sa trahison, mais au contraire pour lui permettre ce qui n'est plus possible à l'homme enfermé dans le déterminisme du péché, à savoir le repentir. En effet, si Judas décidait de se raviser, il pourrait rentrer et réintégrer le groupe : personne ne sait encore pourquoi il est sorti. Comme le personnage central d'une de ses paraboles, Jésus fait ici un usage avisé de l'argent trompeur, et il donne à Judas la possibilité d'en faire autant.

Judas n'en fera rien : Satan entre en lui, et il consomme sa trahison. Il va ensuite trouver les grands prêtres pour préciser avec eux les moyens. « *Eux se réjouirent et convinrent de lui donner de l'argent. Il accepta...* » (*Luc 22,5-6a*). L'argent versé semble ici conserver sa fonction libératrice : il donne aux grands prêtres le sentiment que leur dette est épongée, et que la faute repose sur le seul Judas. Même si ce sentiment est illusoire (car l'argent n'est libérateur que s'il est mis au service de la charité), Judas le partage pleinement : une fois son forfait commis, pour se décharger de sa faute, il va restituer l'argent

(*Matthieu 27,3*). Mais les grands prêtres refusent (*Matthieu 27,4*) pour ne pas assumer la responsabilité qu'ils ont su éviter.

De toute évidence l'argent ne représente pas, dans ces passages d'évangile, un simple moyen d'échange. Il signale au contraire la liberté des acteurs du drame, comme le laisse transparaître l'expression utilisée par les grands prêtres, « *le prix du sang* » (*Matthieu 27,6*). Cette expression « prix du sang » est moins une allusion réaliste à la mort de Jésus ou à la pendaison de Judas qu'une allusion à la vie. Car les trente pièces d'argent représentaient à l'époque le prix d'un esclave. Non pas le prix payé sur le marché des esclaves, mais le prix de la vie, prix (supérieur) prévu comme dédommagement légal au propriétaire en cas d'homicide. La Passion mêle ainsi le sang et l'argent. Nous sommes bien loin du rapprochement formel opéré par certains sociologues entre le Christ et l'argent'.

Aussi suggestive soit-elle, cette sociologie occulte le caractère foncièrement ambigu de l'argent, qui peut être utile pour trahir ou pour sauver, pour s'approprier l'esclave ou pour le racheter, et la liberté laissée à l'homme de servir ou de trahir son

1. Une sorte de concurrence, dit par exemple le sociologue Marc Shell (1992) s'établit entre deux idéaux incarnés : d'une part l'idéal de l'argent, moyen tellement efficace qu'il en devient l'outil universel et parfait capable de s'adapter à tout et de produire les combinaisons les plus profitables, de sorte qu'il se substitue à la finalité, et, en face, l'idéal de l'amour incarné, le Christ qui laisse vivre en soi-même l'humanité blessée. La similitude de ces deux idéaux expliquerait, selon Marc Shell, l'hostilité du clergé envers l'argent, hostilité d'autant plus marquée chez les catholiques que leur théologie cléricale les conduirait à s'identifier au Christ médiateur. « L'argent serait un sujet particulièrement délicat pour la chrétienté, d'abord parce qu'il est un équivalent universel et, ensuite, parce qu'il exprime, comme Jésus en tant que Dieu, la manifestation d'une chose idéale et réelle. » L'hésitation du sociologue disparaît quelques pages plus loin : « Le Christ est donc l'homme-Dieu par qui les chrétiens cherchent à la fois à définir succinctement le conflit entre les domaines religieux et séculier et à y mettre fin. Le Christ est l'ingénieuse " parole faite chair ", tout comme la ressemblance – ou l'inscription intellectuelle – gravée dans le lingot est " faite chair " par le lingot matériel qu'elle transforme en denier et avec lequel elle se fait unité de corps et d'esprit ». Marc Shell, *L'art en tant qu'argent en tant qu'art, in Comment penser l'argent?* Le Monde éditions, 1992, p. 103-4 & 116.

Dieu. Ce n'est pas la puissance de Dieu qui concurrence l'argent, mais sa faiblesse. Cette expérience n'entre pas dans le schéma sociologique. En jetant l'argent du côté du sanctuaire (*Matthieu 27,5*), Judas marque son refus d'assumer personnellement sa trahison. Ce qui le conduit, non pas au pardon, comme Pierre dans le jardin de Caïphe (*Luc 22,61*), mais au suicide (*Matthieu 27,5b*). Ce fonctionnement de l'argent comme témoin du salut – et non pas comme simple instrument de pouvoir – ouvre la porte d'une interprétation eschatologique des paraboles.

L'argent du Royaume

Celui qui thésaurise pour lui-même au lieu de s'enrichir en Dieu perd à la fois sa vie et son âme (*Luc 12,21*). Nombreuses sont les paraboles évangéliques qui font de l'argent l'image de la Grâce divine. Les talents (*Matthieu 25,15*) qui représentaient la plus grosse unité monétaire de l'époque, symbolisent la présence mystérieuse du Maître parti pour un voyage au loin. Présence en forme de grâce reçue plutôt que de capacité personnelle, elle n'a de sens que si elle est rapportée à Celui qui en est l'origine; mais grâce qui attend son accomplissement dans des oeuvres efficaces, voire mesurables : « *tu m'avais confié cinq talents; voici cinq autres talents que j'ai gagnés* ». (*Matthieu 25,20*). Logique de la gratuité cependant puisque le fruit de cette grâce active est une grâce plus abondante encore : « *tu as été fidèle en peu de chose, sur beaucoup je t'établirai* » (*Matthieu 25,21*).

Cette logique de l'accumulation de la grâce chez ceux qui acceptent de la risquer dans les oeuvres, semble curieusement proche de la logique économique d'aujourd'hui. L'allusion à l'argent qu'il aurait fallu placer à la banque (*Matthieu 25,27*) renforce le propos qui prend une tournure anachronique tellement il fait penser à la logique capitaliste. A tel point que les économistes prodigues en images simplificatrices parlent de la « loi Matthieu » (de *Matthieu 25,29*) pour désigner ce constat banal selon lequel pour « faire de l'argent » il faut au préalable avoir de l'argent : « *A tout homme qui a, il sera donné, et il sera dans la surabondance ; mais à celui qui n'a pas, même ce qu'il a lui sera retiré.* » (*Matthieu 25,29*). Il ne s'agit évidem-

ment pas ici d'analyse économique. Le parallèle est cependant troublant car « l'argent qui engendre l'argent », est la formule la plus simple pour désigner le système économique capitaliste. Un détour par ce système permet de mettre en valeur la spécificité de l'Évangile.

La dynamique de l'argent

Résumant son analyse du système capitaliste, Karl Marx évoquait l'image trinitaire. Dieu le Père (le capital) entendre en permanence Dieu le Fils (l'intérêt) qui s'unit au Père pour ne faire qu'un (l'accumulation du capital). Publiées post mortem par son ami Engels, les analyses de la formule trinitaire rassemblent, dans les derniers chapitres du troisième livre du *Capital*, les principaux éléments constitutifs de la plus-value.

Dans le premier livre du *Capital* (seul publié du vivant de Karl Marx) la plus-value apparaissait comme un phénomène quasi miraculeux. On se souvient en effet que, traitant de la production de la plus-value, Marx en faisait une « création du travail »¹. Vocabulaire mis à part, nous serions dans la logique de la philosophie physiocratique (que Marx, on le sait, a étudiée avec intérêt) et qui, dans l'esprit des Lumières, voyait dans la Nature l'origine du « produit net ». Ce produit net, sous la forme de l'argent, circule entre les membres du corps social comme le sang circule dans le corps humain. Chez le Marx du premier livre du *Capital*, ce n'est pas la Nature qui fournit le surplus, mais c'est le travailleur. Miracle prolétarien pourrait-on dire ! Naturalisme sociologique plutôt, puisque le travail « créateur de plus-value » ne devient tel qu'au sein de rapports sociaux de production. Ces rapports sociaux seront développés par Marx dans des textes ultérieurs, publiés, après sa mort, par Engels. Vers la fin de sa vie, Marx souligne le rôle positif du capitaliste dans la production du produit net : « *Je fais du capitaliste un agent indispensable à la production capitaliste, montrant en long et en large qu'il ne se borne pas à « prélever » ou à « voler », mais qu'il extorque la production d'une plus-value, c'est-à-dire qu'il contribue d'abord à créer ce sur*

*quoi on prélèvera*¹. » Dans ses notes posthumes sur la formule trinitaire, Marx évoquera même « l'aspect civilisateur du capital² » dans la manière dont, mieux que l'esclave ou le servage, il met au jour le potentiel productif du travail.

Ces analyses matérialistes attirent l'attention sur ce que Marx appelait le fétichisme de l'argent, fétichisme provoqué par la confusion entre le signe et la réalité sociale qu'il désigne de loin. Cette réalité sociale, il faut en apprécier la dimension religieuse. *Non aes sed fides*, selon la formule gravée sur les anciennes pièces de monnaies maltaises; ce n'est pas du métal, c'est de la foi ! Cette foi publique dans la valeur de la monnaie, comme on disait au XVIII^e siècle, cette confiance nécessaire aux échanges monétaires, l'Évangile l'investit d'un sens eschatologique. Cette dimension eschatologique marque l'abîme qui sépare une lecture économique d'une lecture religieuse.

Le sens de l'argent

Le trésor caché dans le champ (*Matthieu* 13,44), la perle de grand prix (*Matthieu* 13,46), la drachme perdue (*Luc* 15,8), le denier qui récompense également les journaliers envoyés à la vigne du Seigneur (*Matthieu* 20,10), autant d'images monétaires qui désignent quelque chose d'incomparable, sans commune mesure avec le coût et l'effort nécessaires pour l'obtenir. Il y a là autant d'images paradoxales de la gratuité du Royaume.

Cette gratuité prend visage d'homme. Non pas qu'il y ait confusion simpliste entre le Christ et l'argent, mais parce que l'argent, dans ces paraboles évangéliques, représente le Christ absent. L'argent, signe de la présence du Maître dont on attend le retour, se manifestait déjà dans la parabole des talents (*Matthieu* 25, 14-30; *Luc* 19, 12-27). La parabole du Bon samaritain renforce le trait. Le Samaritain, selon l'évangéliste Luc (10,35), laisse à l'aubergiste deux deniers à défaut de sa présence (il poursuit son voyage), signe efficace de compassion. Cette nota-

1. Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, Éditions sociales 1976, t. I, p. 149.

1. Karl Marx, 1880, *Notes sur le traité d'économie politique d'Adolph Wagner*, Œuvres complètes, Économie, Gallimard, 1968, t. 2, p. 1534.

2. Karl Marx, *Le Capital*, livre 3, Éditions sociales 1976, t. 3, p. 741.

tion pourrait peut-être donner sens au rapprochement suggéré par Nicolas de Cuse au xv^e siècle qui prêtait un caractère quasi numismatique à l'hostie¹.

Un pas de plus est franchi avec la parabole de l'intendant infidèle (*Luc* 16, 1-13). En utilisant l'argent de son maître au profit de ses partenaires commerciaux, l'intendant n'a pas opté contre Dieu en faveur de l'argent. Il n'accapare pas l'argent. Selon toute vraisemblance, en faisant rectifier par chacun des débiteurs de son maître le chiffre de sa dette, il ne le révisé pas arbitrairement à la baisse, mais renonce à la part de bénéficiaire personnel qu'il avait compté prendre sur leur dos pour ne plus exiger d'eux que le remboursement de leur dette réelle. La gratitude qu'il attend d'eux en retour est donc légitime, dans la mesure où elle ne s'appuie pas sur une injustice, mais au contraire sur un rétablissement de la justice. Autres versets qui font de l'argent le signe du Royaume à venir : l'homme fort (Béelzeboul) qui ne laisse pas forcer le coffre de sa maison (les âmes qu'il tient emprisonnées, libérées par « le plus fort » qui survient : le Christ – *Luc* 11,21), le serviteur fidèle que le Maître établira sur tous ses biens (*Matthieu* 24,47 ; *Luc* 12,44), le sérieux avec lequel il convient de manier « l'Argent trompeur », autant de symboles de la plénitude que la richesse terrestre désigne de loin. « Si donc vous n'avez pas été dignes de confiance pour l'Argent trompeur, qui vous confiera le bien véritable ? » (*Luc* 16,11).

A l'inverse, lorsque le signe prend la place de la chose même, lorsque l'argent ne renvoie pas à autre chose que lui-même, s'installe une fascination diabolique. Au lieu de jouer son rôle de symbole qui réunit, l'argent joue le rôle contraire, celui du diabolique qui sépare et isole. La parabole du Semeur dans les trois synoptiques met en scène l'argent dans cette logique mortifère. Les épines y désignent le souci des richesses (*Luc* 8,14), voire leur séduction (*Matthieu* 13,22 ; *Marc* 4,19). Le séducteur capte le désir et invite au narcissisme, il joue avec les effets de miroir et enferme le sujet dans une autonomie illusoire. A la manière de l'Harpagon fasciné par les chiffres de son compte en banque, la séduction de l'argent rend incapable d'y voir le signe d'une relation à naître, qui se révélerait voie

1. Marc Shell, *op. cit.*, p. 111.

du salut. Ainsi l'enfant prodigue ne voit que ce qui lui revient (*Luc*, 15,12) et le frère aîné fait le décompte de ses mérites au lieu l'un et l'autre de s'abandonner à la tendresse du Père (*Luc*, 15,29). Et le riche, dans une autre parabole, découvre trop tard que Dieu se cachait (pour paraphraser Maître Eckhart) dans le désir du pauvre Lazare (*Luc* 16,21).

La dette et l'argent

Condamnation sans appel, signe du Royaume ou, entre les deux, pratique pleine d'urbanité, que choisir? Les injonctions de Jésus balisent le discernement : « Prêtez sans rien attendre en retour » (*Luc* 6,34), « Faites-vous des amis avec l'argent trompeur pour qu'une fois celui-ci disparu, ces amis vous accueillent dans les demeures éternelles. » (*Luc* 16,9). « Vendez ce que vous possédez et donnez-le en aumône » (*Luc* 12,33). On dirait qu'il faut créer avec l'argent un réseau de débiteurs. Et l'on pense immédiatement au travail du banquier avide de prêter de l'argent en vue d'un rendement pécuniaire. Il ne s'agit pas de cela dans les évangiles puisque les débiteurs ne paieront pas en argent mais en reconnaissance de ce qu'il y avait de divin dans le geste du donateur. Si la formule célèbre « donnez et on vous donnera » (*Luc* 6,38) peut prêter à confusion, l'injonction au jeune homme riche, elle, est sans aucune ambiguïté ; « va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux. Puis viens et suis-moi ! » (*Matthieu* 19,21). Tous ces commandements mettent en valeur une dette morale.

Or la dette, fût-elle morale, et l'argent, font cause commune. La chose est ici soulignée par le détail selon lequel il faut vendre avant de donner, ce qui implique une transaction monétaire. Dette et argent sont liés pour deux raisons. D'abord parce que l'argent permet d'éteindre la dette. C'est, comme disent les juristes, son pouvoir libérateur. Je paie, je suis libre. Ensuite parce que l'argent est une créance. Et il n'y a pas de créancier sans débiteur. L'argent est une créance à vue sur une communauté de paiement. Créance à vue puisque, à tout moment, elle peut être exercée à l'encontre d'un vendeur. Créance universelle reconnue par la communauté de tous ceux qui acceptent mon argent en paiement de ma dette.

Le pouvoir libérateur de l'argent est vécu depuis le XVIII^e siècle comme le vecteur des deux valeurs chères aux Lumières, la liberté individuelle et l'égalité. L'argent permet de rompre les solidarités de proximité et les liens familiaux pour acheter plus loin, plus tard, à un fournisseur anonyme, selon les critères arbitraires de celui qui paie. Le mendiant qui préfère l'argent au sandwich de même valeur, ou encore l'enfant qui préfère l'argent de poche au cadeau en nature, sentent tous les deux, immédiatement, que l'argent, c'est une liberté. Liberté limitée à l'espace du marché, certes, mais liberté réelle (ou du moins vécue comme telle). L'argent, c'est aussi une certaine forme d'égalité. Mon argent vaut bien le tien, quelles que soient mes qualités propres ou mes intentions. Dans cette logique de l'égalité par l'argent, le siècle des Lumières est allé fort loin. C'est au XVIII^e siècle que l'on améliore le calcul des intérêts composés et son application à l'actualisation qui permet, dans une certaine mesure, d'équilibrer les prestations d'aujourd'hui et celles de demain. C'est encore à cette même époque que l'on applique le calcul des probabilités aux problèmes d'assurance, et que l'on crée les premiers systèmes d'assurance sur la vie, dans l'espoir d'estomper, autant que faire se peut, les inégalités dues aux aléas de la nature ou aux circonstances.

Les évangiles ne sont pas contraires à ces valeurs modernes véhiculées par l'argent. Mais ils inversent le sens en les orientant non pas vers l'individu, mais vers le prochain. Ni les condamnations, ni les pratiques, ni les paraboles de Jésus, ne compromettent le pouvoir libérateur de l'argent. Non seulement il faut payer ses dettes, mais, plus encore, Jésus invite à pousser le paiement plus loin, jusqu'à faire de son créancier un débiteur en outrepassant la réparation. C'est ce que fera Zachée qui rend au quadruple (*Luc 19,8*). Il conviendrait de relire toutes les allusions évangéliques relatives à l'argent pour se rendre compte combien l'argent y est mis en valeur sous son aspect de reconnaissance de dette. En payant, je suis quitte, dit l'homme moderne. En payant, je transmets une dette, suggère l'évangile. Voilà deux attitudes opposées qui s'inspirent de deux esprits différents dont l'argent est le même et unique vecteur.

Si l'on ne peut servir à la fois Dieu et Mammon (*Matthieu 6,24; Luc 16,13*) ce n'est pas à cause d'une concurrence entre le Christ et l'argent. La vraie raison est que Dieu renvoie à la

posture de celui qui se sait toujours en dette vis-à-vis de son prochain. Mammon illustre en revanche l'attitude d'indépendance illusoire du puissant. Indépendance illusoire car, selon le mot de Kierkegaard, vis-à-vis de Dieu je suis toujours en dette. Le Sermon sur la montagne invite à convertir notre regard, à nous débarrasser d'une vision d'un Dieu juge impitoyable, qui jette en prison et fait payer « jusqu'au dernier centime » (*Matthieu 5,26*), pour s'en remettre à la compréhension du frère. S'il faut renoncer à tous ses biens pour être disciple du Christ (*Luc 14,33*), c'est que le disciple est riche de la dette envers son Seigneur. Et l'on peut interpréter Jésus chez les riches (*Matthieu 9,10; Marc 2,15; Luc 5,29*) non pas seulement comme une tactique apostolique mais aussi comme la reconnaissance divine de la dépendance humaine. Dans ce même esprit, Jésus accepte le soutien des femmes de condition (*Luc 8,3*) et utilise l'argent sans arrière-pensée (*Jean 13,29; Matthieu 17,27*).

A la lumière de l'Évangile qui prend au sérieux l'argent dans sa double face, liberté et dépendance, la formule passée en proverbe « qui paie ses dettes s'enrichit » reflète la posture du petit-bourgeois qui rêve d'indépendance. Le débiteur impitoyable (*Matthieu 18,24*) est l'image de tout homme qui a une dette envers Dieu, dette énorme, inextinguible. La parabole provoque non pas le désir de s'en affranchir mais celui de la reconnaître, en pratiquant envers les frères le même pardon. Il faut ainsi inviter à notre table ceux qui ne peuvent pas rembourser (*Luc 14,13*), et demander, selon la formule de Notre Père, la grâce de refléter envers nos frères le pardon reçu du Père. Nous demandons au Père de nous remettre nos dettes comme nous les remettons à ceux qui nous doivent (*Matthieu 6,12; Luc 11,4a*). C'est parce que nul ne peut payer à Dieu sa rançon, comme dit le psalmiste, que le pardon accordé à ceux qui nous doivent apparaît comme l'expression de l'amour, ou encore, selon une autre formulation, comme la réalisation d'un précepte impossible.

Le précepte impossible

Un riche ne peut pas être sauvé. Mais ce qui est impossible à l'homme, Dieu peut le réaliser. En inversant l'image, l'apôtre prétendait que Dieu en Jésus-Christ nous enrichit de sa pauvreté.

Nous sommes devant une aporie majeure. Si l'on veut bien admettre qu'il ne s'agit pas ici d'un oxymore juxtaposant le précepte qui oblige et l'impossible auquel nul n'est tenu, si l'on veut bien admettre que les évangiles ne cultivent pas les jeux de mots, alors le chrétien n'est pas condamné à être écartelé entre deux positions contradictoires : un volontarisme qui cherche à payer ses dettes pour acheter sa liberté individuelle, un fidéisme qui démissionne au nom de la générosité divine.

L'aporie de l'argent dans les évangiles, argent à la fois condamné et symbole du Royaume, ne peut être levée que dans la pratique d'un amour inspiré par le Christ. C'est ainsi que la pécheresse montre, par ses oeuvres d'amour, non pas son souci d'être quitte (comme si elle pouvait payer le pardon de Dieu) mais sa reconnaissance (*Luc 7,47*). Ainsi la veuve qui verse dans le tronc du temple « *tout ce qu'elle avait pour vivre* » (*Luc 21,4*) est-elle louée par Jésus. Et les trois cents deniers répandus en parfum ne font pas injure aux indigents, dans l'exacte mesure où ils expriment l'amour que la pécheresse d'abord, et finalement chacun, doit aux pauvres. Ce dépassement de l'aporie de l'argent dans les évangiles se vit dans la joie, à la manière des folles dépenses qui pèsent bien peu lorsqu'elles sont faites pour l'aimée, alors qu'elles semblent insupportables quand elles sont obligées ou trop anonymes.

Une conception plus complète de l'argent aide à dépasser les apparentes contradictions évangéliques. L'argent ne libère le débiteur qu'en transmettant au créancier une autre dette, collective celle-là. L'argent transmet un pouvoir en forme de créances solidaires. Il n'est pas simplement, selon l'idéologie des Lumières, un pouvoir de liberté individuelle ; il est aussi une part de liberté collective transmise à autrui, une façon de s'en remettre entre ses mains.

Salut et rachat

Dans l'ancien Israël existe la pratique du *kofér*. Lorsque quelqu'un a, sans le vouloir, causé la mort d'un autre, il est possible d'éteindre le conflit grâce à une somme d'argent qui symbolise le renoncement à la vengeance, alors qu'elle pourrait être légitimement exercée (*cf. Exode 21,30*). Accepter le principe du *kofér* (auquel on ne peut contraindre ni la partie lésée, ni la par-

tie coupable) équivaut donc à faire grâce, moins en substituant une peine à une autre (la vie d'un homme n'équivaut pas à une somme d'argent) qu'en préférant la conciliation à la violence. De cette attitude de miséricorde, Dieu lui-même est prêt à donner l'exemple (*cf. Isaïe 43, 3-4*, qu'on peut comparer utilement à la manière dont un conflit se règle sans conciliation en *1 Rois 2* !).

Dans le domaine cultuel, *l'offrande sacrificielle* assume une fonction analogue à celle du *kofér* dans le domaine civil. Dieu s'y manifeste comme *Goël* (Rédempteur), tel le proche parent qui rachète, « donne l'expiation » pour celui qui ne peut s'en acquitter par lui-même.

Ce que Dieu donne est le *sang* de la rédemption : « *ce sang, je vous l'ai donné sur l'autel, pour l'expiation de votre vie* » (*Lévitique 17, 10-12*). Pourquoi le sang ? Parce que la vie y est contenue (*Genèse 9,4* ; *cf. Lévitique 17,14* ; *Deutéronome 12,23*). Puisque l'homme *doit* donner sa vie (le pardon ne va pas sans réparation) et ne *peut* « *payer sa rançon* » (*cf. Psaumes 48, 8-10*), Dieu va lui-même donner une réalité hautement symbolique de la vie, afin que l'homme puisse la donner à son tour, tout en sachant que cette capacité de donner est elle-même un don de Dieu : ce n'est en rien l'appât du gain qui pousse Dieu à demander à l'homme de lui donner. Comme le dit Irénée : « *Le Seigneur a ouvertement enseigné que, si Dieu sollicite des hommes une oblation, c'est pour celui-là même qui l'offre, c'est-à-dire pour l'homme* » (*Contre les hérésies IV, 17,1*).

En Jésus, l'Agneau de Dieu qui verse son sang « *en rançon pour la multitude* », il devient manifeste que Dieu a choisi de se faire débiteur à la place de l'homme, et de payer de sa personne. Si rançon il y a, à qui est-elle acquittée ? Certainement pas au Démon, comme s'il avait des droits sur l'homme (en dépit de la vieille théorie des « droits du Démon »). Pourtant, il reste vrai de dire que nous avons été achetés, et à grand prix (*1 Corinthiens 6,20*; *7,23*). Mais précisément, la logique de l'amour de Dieu a subverti celle du débiteur et du créancier. Dans son sacrifice pascal, Jésus a, de manière avisée, utilisé l'argent et la dette à son profit, agissant ainsi en « Fils de la lumière » par excellence, et subvertissant en logique de salut la logique d'asservissement des « fils de ce monde ».

Le parfum d'un grand prix répandu sur Jésus « *en vue de l'ensevelissement* » (Jean 12,7) répond à un autre parfum dont le prix est souligné par le voisinage de l'or, le parfum apporté par les mages à la crèche de Bethléem (Matthieu, 11). On pourrait presque dire que la vie entière de Jésus, de la crèche au tombeau, baigne dans un parfum d'argent. Mais l'on pourrait affirmer avec d'aussi justes raisons qu'il n'est jamais question d'argent dans les évangiles. Il y est question de salut. D'un salut qui passe par Dieu en Jésus-Christ, et qui s'exprime par les moyens humains dont fait partie l'argent. Ni Dieu, ni Mammon, l'argent dans les évangiles est traité sans démission ni idéologie ; il renvoie en permanence au discernement plein de charité, la *discreta caritas*, qui ouvre la voie étroite, réaliste et salutaire, qui s'éloigne autant du rêve que de la fascination.

BIBLIOGRAPHIE

- Ambroise de MILAN, *Richesse et pauvreté*, Paris, DDB, 1980.
 Maurice BELLET, *La seconde humanité, de l'impasse majeure de ce que nous appelons l'économie*, Desclée de Brouwer, 1993.
 Roland MINNERATH, *Les chrétiens et le monde*, Paris, Gabalda, 1973.
 Luc PAREYDT, *La peur de la séduction, les chrétiens et le témoignage*, Assas-édition, 1993.
 SALINS (A. de) & VILLEROY de GALHAU (F.), *Le développement moderne des activités financières au regard des exigences éthiques du christianisme*, Conseil Pontifical Justice et Paix, Cité du Vatican, 1994.
 Marc SHELL, *Money, Language and Thought : Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era*, Berkeley & Los Angeles, 1982.
[Communio, VI-2 – mars-avril 1981, « Aux sociétés ce que dit l'Église ».](#)

Étienne PERROT, prêtre de la Compagnie de Jésus, est économiste et professeur à l'Institut Catholique de Paris. Ses derniers ouvrages parus s'intitulent : *La séduction de l'argent*, DDB, 1996, *Le Chrétien et l'argent*, Assas-édition, 1994 et *Discerner et agir dans la vie professionnelle*, Assas-éditions, 1993.

Pierre-Marie DELFIEUX

Argent-serviteur ou Mammon-dictateur¹

DANS une parabole fameuse mais difficile à comprendre, Jésus nous parle de l'attitude à avoir avec « l'argent malhonnête ». Pourquoi cet intendant fraudeur est-il loué par le Maître pour ses fausses factures ? Et pourquoi le Christ nous conseille-t-il de nous « faire des amis avec l'argent malhonnête » ? Il précise bien pourtant qu'« on ne peut servir à la fois Dieu et l'argent ». Que faut-il donc entendre par là ? *Relisons d'abord attentivement la parabole et les sentences.*

Il disait encore à ses disciples : « Il était un homme riche qui avait un intendant, et celui-ci fut dénoncé comme dilapidant ses biens. Il le fit appeler et lui dit : " Qu'est-ce que j'entends dire de toi ? Rends-moi compte de ta gestion, car tu ne peux plus gérer mes biens désormais." L'intendant se dit en lui-même : " Que vais-je faire, puisque mon maître me retire la gérance ? Piocher ? je n'en ai pas la force ; mendier ? j'aurais honte... Ah ! je sais ce que je vais faire, pour qu'une fois relevé de ma gérance, il y en ait qui m'accueillent chez eux. "

Et, faisant venir un à un les débiteurs de son maître, il dit au premier : " Combien dois-tu à mon maître ? " – " Cent barils d'huile ", lui dit-il. Il lui dit : " Prends ton billet, assieds-toi et écris vite cinquante. " Puis il dit à un autre : " Et toi, combien dois-tu ? " – " Cent mesures de blé ", lui dit-il. Il lui dit : « Prends ton billet, et écris quatre vingts. »

1. Homélie prononcée à St Gervais le dimanche 24 septembre 1995.

Et le maître loua cet intendant malhonnête d'avoir agi de façon avisée. Car les fils de ce monde-ci sont plus avisés envers leurs propres congénères que les fils de la lumière.

Eh bien! moi je vous dis : faites-vous des amis avec le malhonnête Argent, afin qu'au jour où il viendra à manquer, ceux-ci vous accueillent dans les tentes éternelles. Qui est fidèle en très peu de choses est fidèle aussi en beaucoup, et qui est malhonnête en très peu est malhonnête aussi en beaucoup. Si donc vous ne vous êtes pas montrés fidèles pour le malhonnête Argent, qui vous confiera le vrai bien ? Et si vous ne vous êtes pas montrés fidèles pour le bien étranger, qui vous donnera le vôtre ?

Nul serviteur ne peut servir deux maîtres : ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent. » (Luc 16,1-13).

Les paroles du Christ dans l'Évangile sont parfois surprenantes. Il peut même arriver qu'elles nous paraissent contradictoires. Oserions-nous dire aujourd'hui qu'elles nous choquent? Que venons-nous d'entendre en effet? *L'éloge par le maître d'un gérant trompeur (Luc 16,8)*. Et cela, après une affaire *habilement* et rondement menée de fausses facturations. On a beau dire qu'il s'agit ici d'une parabole, on n'en reste pas moins surpris. D'autant que la leçon que Jésus en retire est pour déclarer : « *Eh bien ! moi je vous dis : faites-vous des amis avec l'argent malhonnête* » (16,9).

Mais notre étonnement rebondit, quand tout de suite après ces propos, le Seigneur lance ces trois brèves sentences où ce qui est dit dans la parabole se trouve à nouveau comme pris à contre-pied. Pourquoi donc ces prises de position successives ? ces apparentes contradictions ? cette accumulation de paradoxes? Et si c'était parce que le sujet ici abordé, important et délicat entre tous, le sujet de l'argent était lui-même bien contrasté, ambivalent et souvent équivoque ?

Que nous révèle donc, sans son aspect volontairement surprenant, la parabole ? Et que nous enseignent, de manière si forte, les trois sentences ? Quatre mots-clefs nous mettent sur la

voie de ce que veut, non pas dans sa lettre mais dans son esprit, nous faire entendre la parabole. La parabole de cet *intendant habile* mais non moins *malhonnête*.

On doit noter, tout d'abord, que Jésus s'adresse ici très explicitement à *ses disciples* (et donc à nous). Parlant *aux siens*, le Christ peut user en ce jour d'une parabole aux traits volontairement appuyés pour attirer leur attention sur tel point précis. Et cette dernière idée-force c'est que *les enfants de lumière* qui sont *ceux qui le suivent*, doivent être, eux aussi, des gens *habiles* (16,8). « *Allez, voici que je vous envoie comme des agneaux au milieu des loups* », leur dira-t-il. Non pas pour être aussitôt dévorés, mais pour pouvoir, le plus possible, y survivre et les convertir. « *Montrez-vous donc prudents comme des serpents et candides comme des colombes* » (Matthieu 10,16). Première leçon.

Il faut ensuite remarquer que celui dont il s'agit dans la parabole, *c'est un gérant* ou, mieux encore, *un intendant*. C'est-à-dire quelqu'un – et nous le sommes – qui dispose de biens et manie des dons qui ne lui appartiennent pas. « *Qu'as-tu donc que tu n'aies reçu ?* » interroge l'apôtre (1 Corinthiens 4,7). Et il ajoute : « *Soit le monde, soit la vie, soit le présent, soit l'avenir, tout est à vous. Mais vous êtes au Christ! et le Christ est à Dieu* » (3,22-23). La conclusion qui en découle est également dans l'Écriture : « *Qu'on nous regarde donc comme des serviteurs du Christ et de bons intendants des mystères de Dieu. Or, tout ce qu'on demande à des intendants, c'est que chacun soit trouvé fidèle* » (1 Corinthiens 4,1-2). Deuxième leçon.

La parabole nous précise encore (et ce troisième terme éclairé aussi ce qui précède) que ce gérant-intendant *gaspillait* tous ces biens reçus (Luc 16,1). Voilà bien le grief essentiel. Cet homme n'est pas accusé de recel, ni de détournement de fonds, ni de profits indus ; mais de dilapider les biens confiés par son maître. Or, justement, Dieu ne veut pas que nous puissions passer notre temps à gaspiller notre vie ou à dilapider notre existence. Tout au contraire il veut voir « *porter beaucoup de fruits et des fruits qui demeurent* » (Jean 15,8-16). Nous n'avons qu'une vie remplie de mille grâces reçues de Dieu au jour le jour. Elle est beaucoup trop courte pour ne pas être pleine (Luc 12,20). Et l'on ne peut donc pas la transformer en un vaste gaspillage.

Un dernier terme éclairant la parabole du Christ est pour nous

nous rappeler – quatrième remarque – qu'il importe aussi grandement de se préparer à être un jour bien *accueillis* (16,4 ;9). Être *accueillis*. Voilà la valeur qui, ici, oriente tout. La visée ultime qui, en quelque sorte, excuse tout. En effet, malgré sa malhonnêteté, sa roublardise et même son gaspillage, l'intendant de la parabole est loué. Pourquoi cela? Pour son habileté à se faire *des amis*. Des amis, aidés aujourd'hui, fût-ce avec « *l'argent malhonnête* » (littéralement : à partir du Mammon injuste *ek tou Mamona tès adikias*), mais qui, demain, témoigneront en sa faveur « *dans les demeures éternelles* » (Luc 16,9). La leçon qui en ressort pour les disciples, et donc pour nous, c'est qu'il nous faut, a fortiori et à notre tour, tout mettre en oeuvre pour être *bien accueillis* dans ce Royaume des cieux où nous seront jugés sur l'amour.

*

**

À l'aide de ces lumières jaillies de la parabole, les *trois sentences suivantes*, prononcées par Jésus, prennent dès lors tout leur sens : rester honnête dans les petites choses ; mériter la confiance, même dans les affaires du monde ; et bien savoir qui nous voulons servir. Elles prennent leur sens notamment par rapport à cette question, toujours si difficile à manier, de la bonne utilisation de l'argent. Car nous voici là au cœur d'un incessant dilemme, au carrefour entre deux routes, où l'argent nous apparaît tout en négatif d'un côté et tout en positif de l'autre. Il nous faut donc bien nous situer, en vrais *enfants de lumière*, au milieu de ce paradoxe qui reste au cœur de nos vies.

D'un côté, en négatif, entendons bien le Christ Jésus nous rappeler que l'argent reste *trompeur, diviseur, malhonnête*. Pour toute une part et tout d'abord, restons donc prudents et comme distants vis-à-vis de cet argent qui nous tromperait quand il nous ferait croire à une fausse sécurité ou à un quelconque bonheur pour aujourd'hui et pour demain. Il ne saurait à lui seul nous procurer la paix, la joie et moins encore la vie éternelle (*Psaumes* 49,13,21). Restons également détachés et réservés par rapports à cet argent quand nous voyons qu'il pourrait en venir à tout diviser : en nous coupant de Dieu, en nous détournant des autres, et même en nous écartelant au-dedans de nous-mêmes. Et soyons enfin toujours honnêtes pour reconnaître qu'il reste seulement un moyen et ne saurait jamais

être une fin. Et que la seule façon chrétienne de jouir des richesses de ce monde, c'est, comme dit l'Écriture, « *d'user des biens comme n'en usant pas* » (1 *Corinthiens* 7,31), c'est-à-dire dans la lumière de l'espérance et les exigences de la foi.

D'un autre côté, en positif cette fois, souvenons-nous aussi de ce que nous donne à entendre le Christ dans le paradoxe des enseignements de son Évangile. Ainsi Jésus n'a-t-il jamais dit que l'argent était mauvais. Il a déclaré qu'il était *dangereux* (*Matthieu* 19,23-26). Nulle part, il n'a affirmé que la richesse était un mal. Mais il a clairement montré qu'elle restait un risque. Il ne nous a jamais défendu de nous en servir. Nous sommes simplement appelés à ne pas nous y asservir. Et « *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés* » (1 *Timothée*, 2,4). Il y a donc là une réalité à contrôler ; une valeur à gérer ; et même (Jésus va jusque-là) un moyen de salut à mettre en oeuvre.

L'argent peut être tout d'abord pour nous, une grâce de libération et un chemin vers la paix. *L'ouvrier mérite son salaire*, dit Jésus (*Luc* 10,7 ; 1 *Timothée* 5,18). Et même dans l'équipe des Douze, il y avait une *caisse commune* (*Jean* 12,6 ; 13,29). La juste rétribution est donc *un dû* (*Romains* 4,4). Le prix du travail devient dès lors une joie méritée, bénie de Dieu ; et l'argent ainsi perçu, bien utilisé, libère des mauvais soucis, épauouit, conduit à la paix. Sagement géré et décentement dépensé, il fait l'homme digne et le rend libre.

L'argent peut être plus encore une grâce de partage. Il peut nous aider à traduire notre amour, à œuvrer pour la justice, à faire grandir le respect. Si nous savons, par là, éviter de dresser des barrières, comme il peut nous aider à tisser des liens et à réconcilier des cœurs. Et même s'il est *trompeur*, comme nous dit Jésus, il peut nous aider à nous faire des amis et à rendre des gens heureux. Oui, si nous savons bien l'utiliser, le partager, sans nous laisser jamais dominer ou asservir par lui, l'argent peut nous aider à aimer. Chacune de nos familles ou de nos communautés en fait l'expérience quotidienne.

On pourrait dire enfin, dans la ligne de cette étonnante parabole, que l'argent comporte comme une grâce de pardon. Il peut être dur et culpabilisant d'être riche. Trop riche. Toute fortune est si fragile ! L'avoir parfois si attristant ! Le don de son argent peut être alors comme une occasion de réconciliation ; l'expérience d'une authentique générosité, d'une véritable charité

(cf. 1 *Timothée* 6,17-19). Au bout du compte, l'aumône, le partage, et, peut-être un jour, le détachement, le dépouillement, peuvent nous conduire à la découverte d'un « *vrai trésor dans le ciel* » (*Luc* 18,22). L'argent ainsi *perdu*, comme une vie *donnée* (*Luc* 9,24), peut dès lors devenir une vraie route vers le salut.

La conclusion de tout cela est donc bien celle de l'Évangile de ce jour : « *Vous ne pouvez servir à la fois Dieu et l'argent* » (*Luc* 16,13). L'argent est un bien et reste un dû pour chacun. Mais il n'est un bien que s'il demeure un moyen. S'il devient un but en soi, une fin première, il représente un danger et même un mal (*Matthieu* 19,23-26). C'est l'argent qui doit nous servir et non pas nous qui devons le servir. L'argent est fait pour l'homme et non pas l'homme pour l'argent. Il n'a donc pas à devenir notre idole ni nous son esclave. Car il n'y a qu'un seul Dieu et nous sommes ses enfants. « *Il n'y a qu'un seul Seigneur, est-il écrit, un seul Médiateur entre Dieu et les hommes, homme lui-même, le Christ Jésus qui s'est donné personnellement en paiement de tous les hommes* » (1 *Timothée* 3,5-6).

Seigneur, tu m'as dit par la bouche de ton prophète : « *Tu as du prix à mes yeux et moi je t'aime* » (*Isaïe* 43,4). Et moi, que vais-je te répondre, Seigneur? Es-tu bien, déjà, le trésor de mon cœur?

Pierre-Marie Delfieux est Prieur général des Fraternités monastiques de Jérusalem (église Saint-Gervais à Paris, et à Strasbourg, Vézelay et Blois). Il a notamment publié *Veilleur sur la ville, Jérusalem, livre de vie*, coll. « Foi vivante », n° 361, Paris Cerf 1995 et trois recueils d'homélie, *Évangéliques I et II*, Paris, Fayard, 1988 et *Évangéliques III*, Saint-Paul, Paris 1991.

Pierre-Cyrille HAUTCŒUR

La justesse de la monnaie

NOMBRE de discours sur la monnaie, particulièrement ceux des spécialistes que sont les économistes, tentent de présenter les problèmes monétaires comme purement techniques. Ceux-ci relèveraient de simples mesures bien adaptées. Est-ce d'une telle justesse que relève la politique monétaire, ou bien implique-t-elle également une justice au sens moral, politique et social ?

Trois fonctions sont traditionnellement reconnues à la monnaie : celles d'unité de compte, d'intermédiaire des échanges et de réserve de valeur.

La monnaie comme unité de compte

Comme unité de compte (ou numéraire), la monnaie sert essentiellement à donner une unité de mesure commune aux prix. Au lieu d'avoir un nombre très élevé de prix relatifs (celui de chaque produit exprimé dans tous les autres), l'existence d'une monnaie permet d'en réduire le nombre au nombre exact de produits, chacun étant déterminé en monnaie et tous les prix relatifs entre produits étant déterminés par les rapports de leurs prix en monnaie. Ceci permet une économie considérable d'information et d'efforts pour déterminer les prix, et constitue la fonction essentielle de la monnaie. Cette fonction abstraite est totalement séparable de l'existence physique d'une monnaie qui sert d'intermédiaire des échanges. Historiquement, les deux

fonctions ont été longtemps distinctes, puisque la livre de la France d'Ancien Régime n'existait que dans les livres de tenue de comptes (où elle était obligatoire), tandis que la plupart des paiements se faisaient en écus ou en pièces d'or, dont la valeur en livres était susceptible de varier sur décision royale (la livre passa en quelques siècles d'une valeur d'une livre d'argent, soit 500 grammes, à 4,5 grammes). Pour tenir lieu d'unité de compte, peu importent le support matériel et la quantité de ce qui sert de monnaie. Entre un talent d'or, une livre sterling et une lire, entre des anciens et des nouveaux francs, il n'y a que des rapports simples, arithmétiques, qu'une transposition évidente à effectuer. Donc, à chaque instant, la quantité de monnaie nécessaire pour exprimer un prix ne dit rien sur le niveau, faible ou élevé, de ce prix et en ignore l'augmentation ou la diminution.

La monnaie comme intermédiaire des échanges

De l'utilisation de la monnaie à sa détention

La deuxième fonction classique de la monnaie consiste à servir d'intermédiaire dans une relation d'échange. Alors que, dans un système hypothétique de troc, chacun doit trouver une contrepartie qui à la fois détienne ce dont il a besoin et ait besoin de ce qu'il possède, la monnaie permet d'éviter la nécessité de la double coïncidence des besoins. Ceci n'affecte pas les prix auxquels sont réalisés les échanges, mais simplifie à nouveau massivement le processus de transactions.

Si les prix changent, cette fonction est-elle affectée ? Oui, dès lors que la monnaie est détenue par certains. Il est ici nécessaire d'anticiper sur la troisième fonction de la monnaie (celle de réserve de valeur), dans la mesure où l'usage effectif de la seconde fonction se produit dans le contexte de la troisième. Le paradoxe est le suivant : si la monnaie est utilisée seulement comme intermédiaire des échanges et comme unité de compte, cela signifie qu'elle n'est pas détenue pour elle-même, mais utilisée sitôt reçue. Pourtant, dès qu'une certaine quantité de monnaie est nécessaire pour effectuer ces opérations, elle doit être détenue par certains. Or le stock de monnaie nécessaire est inversement proportionnel à la vitesse de circulation de la mon-

naie. Dès lors que certains (les particuliers surtout) n'utilisent pas immédiatement la monnaie qu'ils reçoivent, cette vitesse est relativement faible et le stock de monnaie nécessaire est important. Or tous ceux qui détiennent de la monnaie sont nécessairement affectés par la variation de sa valeur vis-à-vis des autres biens, de sorte que les variations de prix ont un effet réel. Strictement, la neutralité de la monnaie vis-à-vis des échangistes n'est donc réalisée que tant que les prix relatifs de la monnaie vis-à-vis de chacun des autres biens ne changent pas (ce qui implique que les prix relatifs entre eux de tous ces biens ne changent pas). En première approximation, on considère cette exigence comme exagérée, et la neutralité, préservée, dès lors que la valeur de la monnaie vis-à-vis de la moyenne des autres biens (soit l'inverse de ce qu'on appelle le niveau général des prix) est stable.

Détenue, la monnaie ne peut donc plus être un simple intermédiaire des échanges et une simple unité de compte. Revenons pourtant à cette fonction d'intermédiation, et essayons de l'expliquer en fonction du temps.

L'origine et la certification de la monnaie

La situation primitive consiste à exiger paiement avant tout échange. Le stock initial de monnaie permet alors à ses détenteurs d'acheter des produits, ce qui transfère la monnaie à d'autres agents, qui peuvent à leur tour l'utiliser pour des achats, etc. Dans ce schéma, la seule difficulté provient de l'origine de la monnaie : on considère parfois que n'importe quel bien particulier peut faire l'affaire, et que celui qui est doté des meilleures qualités est devenu le support dominant (l'or ayant ainsi succédé aux coquillages, au riz, au fer, au bronze ou encore à l'argent utilisés en divers temps et lieux). En fait, une difficulté majeure se présente en ce qu'aucun bien n'est naturellement homogène : les coquillages sont de taille, de forme et de qualité différentes; l'or ou l'argent sont plus ou moins purs, et la détermination exacte de leur poids fut longtemps délicate. Enfin, aucun bien n'est divisible à l'infini de manière commode, donc aucun ne peut être utilisé pour l'ensemble des échanges (depuis le morceau de pain jusqu'au collier de diamants). Du fait de ces difficultés, l'ensemble des individus

incapables de vérifier par eux-mêmes la valeur des instruments monétaires qui leur sont proposés en échange de leurs biens ou de leurs services reste longtemps à l'écart de l'échange monétaire, avec les limitations qui en résultent : s'ils ne sont pas réduits à la stricte double coïncidence des besoins grâce à quelque crédit primitif, ils en sont proches et ne peuvent guère étendre le cercle de leurs échanges.

Cette difficulté fut résolue par l'apparition d'ateliers monétaires, dont le service consiste à certifier la qualité d'un instrument monétaire. Pratiquement, pour les monnaies métalliques, les ateliers produisent des pièces de différents montants, dont ils garantissent la teneur et le poids par l'apposition de leur sceau. L'acceptation de ces pièces dépend évidemment du crédit qui leur est accordé, donc de la réputation de leurs fabricants (réputation qui peut être remise en cause par tout échangeur qui accepte de consacrer un certain temps à vérifier la qualité des pièces en question). Historiquement, les États se sont souvent mêlés de la fabrication des pièces, accordant à celles-ci leur réputation, et les faisant bénéficier d'avantages comme l'acceptation en paiement de leurs propres impôts. La production des pièces par les États conduisit ainsi à une forte extension de l'aire géographique et sociale de la diffusion monétaire. Cependant, comme pour ce qui est de la monnaie certifiée par des personnes privées, l'acceptation sociale de celle que produit l'État dépend du prix auquel il fournit ce service de certification, prix qui consiste tout simplement dans le prélèvement d'une petite fraction du métal présenté pour être certifié, et ainsi transformé en monnaie. Pour que la monnaie soit acceptée par les marchands les mieux informés et les plus capables d'en vérifier la valeur, il faut que ce prix corresponde au strict coût de l'opération, faute de quoi ils peuvent, au moins pour leurs échanges entre eux, se passer de cette mauvaise ou trop onéreuse certification, et réaliser leurs règlements directement en métal (cette pratique est à l'origine des arbitrages internationaux sur les valeurs des monnaies dans un système d'étalon métallique). La concurrence entre États conduit également à faire tendre le prix de la certification vers son coût.

Cependant, la masse de la population, qui ne peut pratiquer elle-même la vérification, n'a le choix qu'entre la monnaie officielle et l'absence de monnaie, et peut donc être conduite à accepter un prix de certification supérieur à son coût. Quand une

monnaie est relativement répandue dans la population, ce que permet sa fabrication par un État et les avantages qu'il lui donne, celui-ci peut être tenté d'en abuser en en augmentant le prix, c'est-à-dire en dépréciant la qualité de la monnaie qu'il fournit : au lieu de 999 grammes d'or en pièces pour un kilo d'or brut, il peut en fournir 995, voire moins. En jouant de sa réputation, l'État (ou tout atelier émetteur de pièces) peut ainsi prélever un seigneurage sur la monnaie. Naturellement, ceci ne dure qu'un temps, car au fur et à mesure que le prélèvement imposé par l'atelier monétaire augmente, l'acceptation de ses pièces dans l'échange diminue, ou le prix exigé pour les biens augmente en terme de pièces, tendant à restaurer le prix « réel » en terme d'or brut. Mais pendant toute cette durée, un gain a été réalisé au détriment des utilisateurs des pièces.

Cette manipulation de la monnaie, fréquente au Moyen-Age, change de modalités par la suite mais reste, dans son essence, identique. Cette pratique fut renforcée, et non atténuée, par la sophistication croissante des opérations monétaires, en particulier par le développement du crédit.

Le crédit

La nécessité de détenir de la monnaie pour réaliser des échanges, et plus précisément pour acheter, a des conséquences considérables sur le fonctionnement de l'économie, provoquant en particulier des fluctuations économiques, appelées longtemps cycles des affaires. Celles-ci découlent de l'invention du crédit. Il s'agit à nouveau d'un usage de la troisième fonction de la monnaie, qui conditionne une juste compréhension de sa fonction d'intermédiaire des échanges.

Dans la réalité, la monnaie ne préexiste pas toujours à l'échange, car le processus décrit plus haut est parfois trop lent; quand les commerçants sont optimistes, ils consentent aisément des crédits à leurs clients, et en obtiennent de leurs fournisseurs. Ces crédits ne semblent pas modifier en eux-mêmes la valeur de la monnaie, puisque c'est celle-ci qui est fournie finalement en paiement, augmenté d'un intérêt qui rémunère l'attente et le risque pris (de non-paiement). Cependant, le commerçant qui consent un crédit cumule deux fonctions : celui de vendeur de produit et celui de prêteur d'argent. Historique-

ment, ces deux fonctions tendent à se séparer (même si les deux opérations restent encore souvent jointes dans leur réalisation). C'est un banquier qui va finalement consentir le crédit, soit directement à l'acheteur de biens, soit au commerçant qui escompte auprès de lui la créance qu'il a sur son acheteur.

En accordant des crédits, le banquier crée des moyens de paiement analogues à la monnaie, monnaie provisoire, certes, car elle disparaîtra au remboursement du crédit, mais qui ne demande pas mieux que de se renouveler indéfiniment. Le banquier, il est vrai, ne prête pas à partir de rien : il doit lui-même disposer de la monnaie qu'il prête, puisque le prêt consiste à se substituer provisoirement au payeur final. Pourtant, l'argent prêté peut être immédiatement déposé dans une banque, où il servira de base à d'autres crédits. La véritable fonction de création monétaire des banques provient alors des dépôts : en leur déposant de l'argent avec certitude de le retrouver mais sans leur interdire de le prêter, les agents économiques font confiance à la capacité des banques à disposer à tout moment des liquidités nécessaires en cas de besoin.

Les risques de crédit

Cette création de monnaie par les banques n'est pas sans risques. Le premier est celui d'un abus ou d'un retournement de conjoncture. Les banques peuvent immobiliser les capitaux qu'elles ont reçus et être incapables de les restituer aux déposants, soit qu'elles aient voulu abuser des avantages de l'immobilisation (un rendement supérieur), soit qu'un retournement conjoncturel les ait prises par surprise. Ces deux éventualités nécessitent des procédures de contrôle très strictes pour prévenir d'éventuelles crises, qui peuvent se révéler graves. Deuxièmement, puisque cette liberté de créer de la monnaie équivaut en pratique à un droit de création monétaire laissé à ceux qui disposent de patrimoines suffisamment importants pour pouvoir être utilisés en garantie, il peut résulter de ce droit de fait, laissé à certains, mais pas à d'autres, de très grandes inégalités, ou des monopoles abusifs de certification monétaire. Troisièmement, sur la base de cette création monétaire, on peut construire un véritable empilement de crédits superposés, dans lequel le banquier lui-même peut réescompter sa propre créance auprès d'un

autre banquier, s'il se trouve momentanément avoir besoin d'argent, et ainsi de suite. Dès qu'apparaît cet empilement de crédits, un risque naît qui n'existait pas dans l'économie d'échange monétaire pur : si l'un des débiteurs est défaillant (qu'il meure ou dépose son bilan), ses créanciers éprouvent une perte qui peut se répercuter de l'un à l'autre si elle les met successivement dans l'incapacité de payer, selon un phénomène de dominos qui reste un des aspects les plus préoccupants des crises financières.

Tous ces risques sont aggravés par l'instabilité qui menace en permanence tout système de crédit du fait de son imbrication dans le reste de l'économie. Le crédit en effet ne se contente pas d'accélérer la vente de produits donnés. Ce faisant, il accélère la production : le commerçant qui sait qu'il pourra vendre à crédit augmente son stock grâce aux crédits qu'il obtient de sa banque ou de son fournisseur, qui lui-même va accroître de ce fait sa production. Cette croissance est éminemment fragile en ce qu'elle anticipe une hausse de la demande qui est incertaine. Tant que l'acheteur final ne se présente pas (indépendamment de sa capacité finale à payer), l'accroissement de la production n'est que le résultat d'un pari sur l'avenir, facilité par le crédit. À l'échéance du crédit la situation est complexe : le commerçant a généralement vendu une partie de son stock, et pourrait payer son fournisseur (rembourser sa dette) ; mais il ne le fait souvent que pour mieux s'endetter à nouveau, pour satisfaire la demande. A ce moment, la production dépend essentiellement de la confiance dans la pérennité de la demande. Le crédit est le signe immédiat de cette confiance.

Les crises de crédit

La crise survient lorsqu'un créancier doute de l'avenir : il importe d'ailleurs peu qu'il pense que son débiteur soit incompetent ou malhonnête, que son produit soit démodé ou soit devenu de mauvaise qualité. S'il demande le remboursement alors que le débiteur est encore immobilisé (parce qu'il a réalisé des investissements en stocks, en embellissement de son magasin ou en modernisation de son outil de production), celui-ci doit liquider des actifs pour payer : vendre son stock à perte, revendre son mobilier ou ses machines.

Ceci est de peu de conséquence si son cas est isolé. En fait, les fluctuations de la confiance sont largement communes aux différentes activités, en particulier dans les économies largement monétarisées, dans lesquelles les échanges sont permanents et considérables, mettant chacun en relation avec toute l'économie. Pendant les périodes de confiance, les crédits se multiplient, la production augmente et les ventes sont *en* hausse. Les revenus distribués dans la production accrue de chaque bien augmentent la demande pour tous les biens, créant un cercle vertueux de croissance. Cependant, au fur et à mesure que l'endettement augmente, les créanciers deviennent plus prudents, et demandent des taux d'intérêt plus élevés, jusqu'au moment où ils refusent simplement de prêter davantage et provoquent de ce fait la crise. Comme celle-ci est simultanée dans toutes les activités, la baisse de l'activité est générale, et au cercle vertueux précédent se substitue un cercle vicieux : la baisse de la production diminue les revenus, réduisant la demande et donc à nouveau la production. Les biens dont la liquidation est nécessaire ne peuvent être vendus qu'après de fortes baisses des prix, ce qui empêche le bon remboursement des dettes et aggrave la crise.

Du fait de cette simultanéité des crises sectorielles, liée au fait que le crédit est organisé en général en dehors de chaque activité, une intervention publique est souvent considérée comme nécessaire. Elle doit prendre la forme d'une action sur le volume de crédit disponible (ou sur les taux d'intérêt) allant dans le sens d'une restriction du crédit dans les périodes d'expansion exagérée et d'une relance dans les périodes de dépression. Pour que cette action soit possible, il faut qu'une institution financière publique (généralement une banque centrale) existe et qu'elle ait les moyens d'influer sur le système monétaire. Une condition essentielle de l'efficacité de l'action de la banque centrale est que son information sur la situation monétaire globale lui permette d'anticiper les retournements de conjonctures; la réglementation des institutions financières a *en* particulier pour fonction de lui fournir cette information.

Parallèlement à cette fonction de lissage des fluctuations économiques dans le temps, les banques centrales assurent un lissage de la situation monétaire entre les différentes activités et régions d'une même économie. Si une crise démarre dans une activité, elles peuvent éviter sa diffusion à toute l'économie. Si

une crise vient de l'étranger, elles peuvent tenter de limiter sa diffusion dans le pays, tout en protégeant les secteurs nationaux les plus directement frappés : une variation des taux d'intérêt peut permettre de répartir sur un nombre plus large d'activités le prix à payer, de manière à éviter les conséquences désastreuses de faillites massives dans le secteur le plus frappé, qui se répandraient de là sur le reste de l'économie.

Cette fonction de lissage dans le temps, dans l'espace et entre activités repose sur une solidarité nationale qui est une forme d'assurance à laquelle souscrivent tous les agents dans un pays. Cette solidarité apparaît encore plus nettement quand l'intervention publique assure la fonction de prêteur en dernier ressort : lorsque la défaillance d'un certain nombre de débiteurs risque de mettre en cause l'existence d'un grand nombre de créateurs du fait de l'empilement des crédits, une intervention publique peut sauver l'ensemble en prêtant sans limites aux institutions financières considérées comme victimes de la crise. Évidemment, la distinction entre victimes et responsables est délicate dans la mesure où tous les prêteurs sont en partie responsables de l'exagération globale du crédit; par ailleurs, si l'État promet à l'avance son aide, personne n'hésitera à consentir des crédits excessifs ; du fait de ces deux difficultés, aucune règle générale ne peut être définie à l'avance en la matière, et seul un choix politique peut décider de la gravité d'une situation à un moment donné, de la nécessité ou non d'intervenir, et du choix des institutions à aider.

L'examen des deux premières fonctions de la monnaie permet déjà quelques conclusions touchant à sa justesse : en première apparence, la monnaie est juste si elle est adéquate, si la quantité qui circule permet de régler les échanges et si les prix ne se modifient pas d'une manière qui pénaliserait ou avantagerait les détenteurs des moyens monétaires nécessaires aux transactions courantes. Mais si la détention de monnaie devient une réserve de valeur, elle peut cesser d'être juste.

La monnaie comme réserve de valeur

A côté de ses deux fonctions d'unité de compte et d'intermédiaire des échanges, la monnaie a aussi traditionnellement une fonction essentielle de réserve de valeur, qui résulte naturel-

lement des deux précédentes : on préfère détenir des réserves en monnaie du fait de sa capacité à acheter tous les autres biens, et parce que sa détention ne coûte pas aussi cher que de détenir d'autres biens, ou parce que l'on considère que la valeur de la monnaie détenue doit moins changer que celle des innombrables biens particuliers que l'on pourrait stocker. Cette idée résulte sans doute de l'importance de l'aspect social de la monnaie, certifiée par l'État, et moyen de la solidarité nationale lors des crises, mais ne repose sur aucune garantie réelle. Ceci n'empêche pas la détention de monnaie d'être un moyen essentiel de déplacement de valeur dans le temps.

En effet, nombre d'actifs financiers, même portant intérêt, sont essentiellement formulés en monnaie (toutes les obligations, par exemple), et peuvent à cet égard être assimilés à la monnaie (à moins que la monnaie ne soit une sorte d'obligation à liquidité infinie et taux nul). La théorie traditionnelle sépare la monnaie des autres actifs financiers ; mais cette distinction est en cours de disparition : la rémunération des comptes à vue, ou des procédés similaires (comme les SICAV de trésorerie) permettent de rémunérer des actifs parfaitement liquides, quasi monétaires.

L'existence de ces actifs formulés en monnaie est due en partie à ce que nombre de personnes ont une préférence pour eux, mais aussi à des raisons légales : nombre d'États, en tant que garants de la valeur de la monnaie, interdisent la création de titres indexés sur l'inflation. Si des titres représentant des valeurs réelles (des actions) sont autorisés, c'est parce qu'ils courent les risques d'activités réelles particulières; des obligations à taux variables existent également, mais ne garantissent pas directement le maintien d'un pouvoir d'achat : leurs détenteurs peuvent voir le leur baisser si le taux d'intérêts est inférieur au taux d'inflation. En fait, il est clair que si des actifs pouvaient bénéficier des qualités de la monnaie sans connaître son risque de perte de valeur en cas d'inflation, la monnaie elle-même serait remplacée par eux la dollarisation de certains pays d'Amérique latine à inflation élevée). Le fait que les gouvernements s'y opposent montre clairement que la monnaie n'est pas qu'un intermédiaire des échanges, mais également un moyen de financement des gouvernements et un moyen de contrôle et d'influence sur l'économie.

De fait, le principal enjeu du contrôle de la monnaie est son impact sur la distribution des revenus. Dès lors qu'une partie

importante des réserves de valeur est sous forme monétaire ou quasi-monétaire, la gestion monétaire, à travers la variation des prix, a des effets importants sur la répartition des revenus : l'inflation diminue la valeur et les revenus des patrimoines formulés en monnaie, par rapport à ceux qui parviennent à faire augmenter les prix de leurs services ou de leurs actifs (habituellement les salaires et les profits). On devine qu'en fonction du poids politique des catégories concernées et des alliances qui peuvent se former, mais aussi de la capacité d'une partie plus ou moins importante de la population à se protéger de l'inflation par le recours à d'autres actifs, l'impact des choix monétaires sera varié.

Quelques exemples de choix monétaires

Quelques exemples tirés de l'histoire monétaire française permettent de cerner la variété des solutions envisageables.

Longtemps, la manipulation des monnaies permit aux États de s'enrichir aux dépens des moins informés de leurs habitants. Après la faillite de Law en 1720, la monnaie française reste stable jusqu'à la Révolution. Que signifie précisément stable? Quand la monnaie est définie comme une quantité d'or, la stabilité se définit simplement par l'absence de modification du prix de l'or (ce qui ne s'oppose en rien à de nombreuses variations des prix d'autres biens). La quantité de monnaie est alors fixée par les variations de la quantité d'or en circulation (elle-même déterminée par ses coûts de production et la demande d'or française relativement à celle des autres pays), augmentée de ce que peut construire le crédit.

Pourtant, la Monarchie a besoin de revenus, en particulier pour financer des guerres nombreuses et souvent perdues. Dans l'incapacité d'augmenter des impôts dont sont dispensés de nombreux privilégiés, l'État s'endette. Et quand il devient incapable de payer les intérêts ou de rembourser, au lieu de faire appel à des manipulations monétaires comme par le passé, il décrète simplement une faillite partielle, par exemple en réduisant d'autorité les intérêts qu'il paye. Tant que les prêteurs ne s'attendent pas à ce procédé, et n'y parent pas en élevant les taux d'intérêt qu'ils exigent (y incorporant ce qu'on appellerait actuellement une prime de risque), ce procédé injuste reste effi-

cace. Peu à peu cependant, les plus avertis cessent de prêter à l'État, et comme celui-ci se refuse à emprunter à des taux croissants, il doit s'adresser à d'autres couches sociales, à destination desquelles il invente les loteries, tontines et autres emprunts à lots assortissant hasard et épargne.

La Révolution témoigne mieux encore de la dimension politique de la monnaie, et donc de la difficulté à définir une justice en matière monétaire. Dans un contexte de chute des recettes publiques (abolition des impôts indirects, désorganisation de l'administration fiscale) et de hausse des dépenses (guerres), la seule solution à court terme réside dans la création monétaire : l'émission massive d'assignats permet de résoudre à court terme ces difficultés, mais débouche sur une hyperinflation qui annihile la valeur de la monnaie et ruine les détenteurs de revenus nominaux. Plus encore qu'un moyen de transfert entre catégories sociales, la manipulation monétaire est ici instrument de lutte politique et de maintien au pouvoir.

A l'opposé se trouve la longue période de stabilité monétaire du XIX^e siècle. Désormais, non seulement l'étalon métallique garantit une certaine stabilité aux patrimoines, mais aucune faillite publique (du moins française) ne les menace. Ceci fournit un environnement extrêmement stable à l'accumulation du capital, une bonne incitation à l'épargne, mais à un prix élevé : *au fur et à mesure que la crédibilité de l'État emprunteur et la confiance de l'épargne augmentent, les taux d'intérêt baissent, mais les gains en capital sur la dette accumulée augmentent* : l'Etat paye la prime de risque exigée du fait de ses difficultés passées, sans que cette fois le risque n'existe réellement. Au lieu de payer moins que ce qu'il devrait, il paye davantage. Même s'il cherche à récupérer une partie de ces gains par des opérations de conversion, les prêteurs en bénéficient largement. Sur l'ensemble du siècle, ce transfert des revenus imposables vers les rentiers est considérable, et nuit à l'activité économique en pénalisant les actifs au bénéfice des inactifs.

Pendant l'Entre-deux-guerres, la succession d'inflation et de déflation résulte de la difficulté à trouver un accord politique sur la répartition de la prise en charge financière de la Première guerre mondiale, en particulier du fait de transformations sociales qui remettent en cause l'existence même de la catégorie des rentiers, dominante au XIX^e siècle. Ceci nous ramène aux situations examinées précédemment. En revanche, les banques,

commencent à jouer un rôle majeur dans la création monétaire. Pour rétablir son autorité monétaire, et être en mesure le cas échéant d'imposer l'inflation nécessaire à la solution de problèmes majeurs de dette publique, l'établissement d'une véritable autorité de l'État sur la création monétaire s'impose. Ceci va passer à la fois par la création d'institutions financières publiques, par un contrôle des institutions privées et par une rénovation des moyens d'intervention de l'Etat.

De ce fait, les formes de l'inflation changent après 1945 : moins politiques, ses raisons deviennent plus économiques et sociales. L'inflation résulte désormais d'un système financier construit par l'État pour stimuler l'activité réelle. Il s'agit de mettre en place un mécanisme de crédit systématisant le mécanisme privé décrit précédemment, mais évitant les périodes de liquidation et de restriction que ce dernier comportait. En stimulant l'investissement par le crédit sans vouloir accepter les coups de frein liés à la liquidation des investissements improductifs (grâce à une planification qui, par une information supérieure, conduise toujours aux meilleurs investissements), on crée plus de monnaie que de biens, ce qui conduit à l'inflation.

L'inflation résulte directement de cette priorité donnée à l'investissement, et le permet. En effet, elle crée une épargne forcée au sens où, globalement, les revenus réels augmentent moins vite que les nominaux ; ceci s'ajoute à la redistribution habituelle, des détenteurs de patrimoines en valeur nominales (nombre d'actifs réels sont d'ailleurs transformés par les pouvoirs publics en actifs de valeur nominale via des interdictions de réévaluation, pour les loyers par exemple) vers ceux qui sont endettés en valeur nominale. Ceci correspond en général à une redistribution des groupes âgés vers les plus jeunes (par le développement massif du crédit immobilier).

La nouveauté de cette période est la prise de conscience des effets de l'inflation sur la structure économique. Parmi les entreprises, certaines sont bénéficiaires et d'autres, victimes d'un tel système financier. Deux critères entrent en jeu : l'ouverture internationale, qui limite les hausses de prix réalistes sans perte du marché intérieur; et l'intensité capitaliste. Comme les secteurs à forte intensité capitaliste sont en général ouverts sur l'extérieur, leur capacité à augmenter leurs prix sont inférieures à celles des secteurs protégés de la

concurrence internationale. Si ces derniers peuvent bénéficier d'un système financier à tendance inflationniste, leurs prix tendent à augmenter relativement. La survie des secteurs ouverts dépend alors de forts gains de productivité, qui ne sont réalisables que grâce à des investissements importants ; en l'absence de profits suffisants (du fait de cette situation défavorable en matière d'évolution de prix), cette exigence les conduit à un endettement élevé, qui est en outre facilité par les crédits abondants qui sont la raison d'être de ce système financier. Enfin, l'inflation, en entraînant une diminution régulière de leur dette réelle, évite à ces secteurs un surendettement qui freinerait leur croissance. On voit que l'ensemble est relativement cohérent, et que l'inflation, au rythme modéré qui est le sien avant 1974, est un élément indispensable au bon fonctionnement de ce type d'économie. Pourtant, avec le temps deux difficultés s'aggravèrent : en premier lieu, l'inflation s'accéléra, en partie sous l'influence de facteurs internationaux (hausse des prix du pétrole, inflation américaine), mais aussi simplement parce que, par anticipation, de plus en plus d'agents économiques prévirent l'inflation et cherchèrent à y échapper. Certes, l'État y para longtemps en contraignant les actifs à prendre des formes nominales ; mais dans une économie de plus en plus ouverte, l'achat d'actifs réels à l'étranger fournit de manière croissante un moyen aux plus riches d'échapper aux coûts de l'inflation.

Avec cette accélération, les coûts de l'inflation s'aggravèrent : en créant des distorsions dans les prix relatifs, l'inflation rendit les évolutions économiques moins claires et moins lisibles, par exemple en ôtant une part de leur signification réelle aux bilans des entreprises; ce faisant, elle risquait d'amener des investissements dans des activités qui ne sont rentables que du fait de son existence, et dont l'utilité sociale est inférieure à d'autres qui sont négligées. D'autre part, si elle contraint à l'épargne au niveau collectif, elle y désincite les individus. Enfin, les transferts de richesse qu'elle produit, supportables tant qu'ils ne font que priver les patrimoines accumulés d'une part de leur revenu, ne sont plus justifiables quand ils tournent à la spoliation simple.

Conclusion

Au terme de cette histoire mouvementée, la France s'est récemment, comme la plupart des pays développés, tournée vers une gestion monétaire rigoureuse, c'est-à-dire pour laquelle la lutte contre l'inflation est une priorité. À tout moment, cette politique est présentée comme la plus juste. Mais alors qu'au cours de l'après-guerre, les politiques revendiquaient à la fois une justesse (une adéquation technique) et une justice de la monnaie, prenant en compte et parfois souhaitant ses effets redistributifs et économiques, la lutte contre l'inflation s'abrite désormais derrière une simple revendication technique, considérant comme évident que l'absence de hausse de l'indice général des prix soit le signe d'une neutralité de la monnaie en termes d'effets économiques et sociaux. Nous avons cherché à montrer que la monnaie neutre n'est qu'un rêve (ou un mensonge), rêve qui repose sur l'idée d'une monnaie comme simple instrument d'échange ou comme simple unité de compte, et qui néglige bien des caractéristiques essentielles d'une économie monétaire, à la fois le dynamisme du crédit privé et le rôle de maintien du lien social par l'État.

L'activité économique ne peut pas vivre sans monnaie, sans crédit. La monnaie est féconde parce qu'elle stimule la confiance, incite à faire crédit, ce qui est nécessaire à toute création de valeur, qui prend du temps. Cette fécondité est célébrée par le héros de *l'Argent*, Saccard, en qui Zola voit le symbole même d'une société moderne dont les plus grandes réalisations civilisatrices reposent sur des spéculations financières parfois très louches. Comme tout instrument de la vie sociale, la monnaie ne mérite en elle-même ni glorification ni malédiction; seule la justice de son usage importe.

Plus largement, on l'a deviné, la monnaie concentre une part essentielle des jugements qu'une société porte sur ses activités légitimes. Dans l'Entre-deux-guerres s'affirme l'idée que toute rémunération doit récompenser un effort ou une prise de risque, et que la simple détention d'un patrimoine n'y donne pas droit. De ce fait, l'inflation devient juste parce qu'elle fait contribuer les rentiers, ceux qui ne travaillent pas, à la croissance, par l'investissement. Cette idée, systématisée par Keynes au moment où les rentiers sont une catégorie en difficultés (du fait de l'inflation liée à la Première guerre mondiale), va accélérer

leur disparition. Cinquante ans plus tard, il n'y a plus une catégorie sociale de rentiers, mais des retraités, « rentiers sociaux », et l'inflation est devenue inutile, tandis que le vieillissement de la population renforce le pouvoir politique des détenteurs de patrimoines, issus désormais le plus souvent du travail.

Pourtant, la question, souvent masquée, reste ouverte : la garantie par la société du simple maintien de la valeur d'un actif à travers des périodes longues et troublées n'est-elle pas à elle seule la seule rémunération importante et juste de cet actif ? Devant cette question, les politiques fluctuent périodiquement entre l'invention de nouveaux moyens de faire payer les plus riches en confisquant partiellement leur patrimoine, et un laissez-faire qui conduit à leur abandonner une part du pouvoir monétaire par la force de garantie que donne leur richesse. Ici, la justice est dans la construction appliquée de nouveaux liens de solidarité et de paix entre les hommes.

Au total, le but de notre examen a été de montrer que la monnaie a un trop grand rôle économique, social et politique pour n'être pas examinée attentivement par un chrétien. Non qu'elle soit par essence un bien collectif : on peut concevoir des monnaies essentiellement privées, et à tout moment une part variable de la monnaie est privée. Mais parce que la monnaie est un signe essentiel de l'état des rapports entre les hommes, impliquant chacun quotidiennement dans une part importante de son activité. Les innombrables répercussions des modalités de la gestion monétaire font qu'elle est au cœur de la conscience du sentiment que chacun éprouve de son appartenance à une communauté humaine solidaire.

Crédit, confiance, ces mots presque synonymes ne sont pas sans résonances profondes pour un chrétien : dis-moi quelle est la profondeur de ta confiance dans la solidarité de tes contemporains et quel sentiment de solidarité tu éprouves envers eux, je te dirai quelle est ta monnaie.

Pierre-Cyrille Hautcœur, marié, un enfant, est agrégé-répétiteur à l'École Normale Supérieure. Il publiera en 1996 *Le marché boursier et le financement des entreprises françaises (1890-1939)*, et *Le marché financier français au XIX^e siècle* (en co-direction avec G. Gallais-Hamono).

Hervé AUDREN de KERDREL

Faut-il condamner la spéculation ?

LES vingt dernières années ont favorisé une explosion des activités financières dans les économies occidentales, puis dans les économies de pays moins développés. La perte du dollar comme monnaie de référence fixe et les deux crises pétrolières des années 1973 et 1977, fragilisant les économies occidentales, ont accru les risques financiers, donnant beaucoup d'importance à la fonction financière dans l'entreprise. Tentant de juguler les déséquilibres inflationnistes, nés de la crise du pétrole, sans enfoncer pour autant les économies dans une vaste récession, les gouvernants se sont tournés vers des outils monétaires qui ont alimenté les spéculations de la fin des années quatre-vingt. D'autre part, les économies d'endettement des pays en voie de développement, et la fin de l'idéologie communiste ont facilité l'accès des marchés de capitaux à un nombre considérablement accru d'intervenants.

L'Église ne pouvait pas rester insensible à ces phénomènes. Traditionnellement, le regard qu'elle porte sur les activités financières relève toujours de la prudence, quand ce n'est pas de la méfiance. Les spéculations effrénées des années 85-91 lui ont donné l'occasion de rappeler les positions de sa doctrine sociale avec vigueur. La condamnation de la spéculation en tant que « désir exclusif du profit » intervient dans *Sollicitudo Rei Socialis* au titre d'« élément caractéristique parmi les actes contraires à la volonté de Dieu et

au bien du prochain »¹. Elle est néanmoins nuancée par l'ajout de l'apposition « à tout prix ». Cette mise en garde reprend avec la *Première lettre à Timothée* (6,10) : « *La racine de tous les maux, c'est l'amour de l'argent* ». Toute spéculation est-elle nécessairement irréaliste, et fatalement excessive, et ne représente-t-elle qu'un instrument sophistiqué de damnation réservé à quelques initiés? Il est d'abord nécessaire de décrire le fonctionnement des marchés avant de comprendre comment ils peuvent s'inscrire dans une perspective spirituelle plus large, afin d'être utilisés au mieux de la construction du Royaume de Dieu.

1. La réalité des marchés

Tulipes et guerre du Golfe : les « futures »

L'histoire économique place la naissance des marchés organisés aux Pays Bas, au début du dix-septième siècle. Le marché à terme de la tulipe était né, permettant aux producteurs et aux consommateurs de couvrir le risque d'évolution défavorable des cours de cette fleur. Depuis, les marchés se sont développés, au fur et à mesure des besoins des économies et parallèlement à l'émergence du libéralisme économique. Mais le principe est resté le même : confrontés aux risques de variations de la valeur de leurs actifs, les entreprises et les individus cherchent à se prémunir et à assurer leur cycle de production/distribution contre les aléas liés à l'environnement économique.

En août 1990, pendant la guerre du Golfe, le risque d'embrasement du Moyen-Orient faisait courir un risque parallèle d'embrasement des prix du pétrole. Un consommateur de produits pétroliers était alors placé devant un risque substantiel de variation à la hausse du prix de sa matière première. La nécessité de marchés à terme se comprend alors aisément : il s'agit de s'assurer, à échéance 3 mois, 6 mois ou plus, des conditions de son approvisionnement. Le processus consiste à trouver une contrepartie avec laquelle un contrat sera passé sur le prix du pétrole à terme. Si, à l'échéance, le prix du pétrole est plus élevé

que le prix contractuel, le consommateur aura effectivement bénéficié de son engagement par anticipation. Si, au contraire, le prix du pétrole est moins élevé que prévu, la couverture du prix de ses besoins se sera trouvée finalement peu efficace, mais au moins aura-t-il étayé ses projections de prix, de production et de distribution sur des données fiables.

Le développement de ces marchés d'anticipation s'explique par deux phénomènes. Tout d'abord, leur organisation est désormais mondiale et, le plus souvent, orchestrée par des organismes qui norment les conditions de ces contrats. Le consommateur qui désire couvrir ses besoins peut instantanément trouver sa contrepartie dans une localisation physique ou informatique prédéterminée, et il est assuré par l'organisme centralisateur de la bonne exécution de son contrat. Ensuite, le dénouement de son contrat se fait, la plupart du temps, sur la base du règlement de la différence entre le prix contractuel et le prix réel du marché, par des mécanismes journaliers d'appels de marge, plutôt que sur une base effective de livraison de la marchandise à l'échéance. On comprend ainsi comment les intervenants sur ces marchés peuvent être indifférents à la matière sur laquelle ils opèrent (le « sous-jacent ») et comment ces marchés d'anticipation (dits de « futures ») deviennent, par extension, des marchés purement financiers.

Bien plus, ces mécanismes, qui peuvent n'impliquer aucune livraison physique, mais garantissent un agent économique sur la valeur d'un actif à échéance, s'appliquent à merveille aux actifs financiers (actions, créances à court terme, obligations). C'est par leur intermédiaire que les marchés sont sortis du cercle étroit des professionnels concernés pour être popularisés et médiatisés dans la décennie des années quatre-vingt. Ainsi, en France, le Marché à Terme d'Instruments Financiers (MATIF) a-t-il été créé en 1986. Le contrat qui y est le plus traité, dit contrat « notionnel », est celui qui représente la valeur, à des dates d'échéances fixes (4 par an, une à chaque fin de trimestre), d'une obligation de 10 ans de vie, émise par l'État français et portant intérêt à 10 %. C'est donc une sorte de produit générique, étalon de référence du marché obligataire. Les intervenants qui y opèrent s'engagent donc sur un prix convenu par anticipation, à acheter ou à vendre cet étalon obligataire, à des dates prédéterminées par MATIF S.A.

Si les taux d'intérêt long terme montent de t % à t' %, le prix

1. *Sollicitudo rei socialis*, n° 37, décembre 1987.

d'une obligation existante va baisser, car les nouvelles obligations émises procureront des revenus d'intérêts supérieurs – t' % – à celles qui ont été émises antérieurement à t %, de ce fait devenues moins « intéressantes », donc moins chères. Le Matif permet de se couvrir contre une hausse des taux d'intérêts. Prenons un exemple. Au 15 janvier, les taux longs valent 6,7 %. Une compagnie d'assurance envisage de vendre une partie de son portefeuille obligataire le 15 mars, mais redoute une prochaine hausse des taux et donc une dépréciation de son portefeuille. Elle vend alors des contrats notionnels Mars (échéance 28 mars) au prix de marché de 120 % (équivalent actuariel d'un taux de 6,7 %). Ce faisant, elle trouve sur le marché une contrepartie qui accepte implicitement d'acheter une obligation générique fin mars, à ce prix prédéterminé. Si, effectivement, la hausse des taux a bien eu lieu, le 15 mars, le prix du contrat notionnel aura baissé en même temps que les prix des différentes obligations du portefeuille. En rachetant ses contrats notionnels, à un prix inférieur – 110 % pour 8,3 % de taux par exemple –, la compagnie d'assurance réalise sur le Matif une plus-value de 10 % qui compensera la dépréciation du portefeuille. Marchés d'actifs financiers et marchés d'échéances à terme (de « futures »), complémentaires, se développent donc en parallèle : tels sont les marchés financiers.

Les marchés financiers : à chacun sa vérité?

Couverture, arbitrage et spéculation.

En théorie néo-classique, l'équilibre économique est déterminé par le triple équilibre du marché de l'emploi, du marché des marchandises physiques, et du marché de l'argent. La première fonction de ces marchés d'actifs financiers consiste à couvrir les besoins financiers des agents économiques. Il peut s'agir, par exemple, soit de lever des capitaux pour le développement d'une entreprise, soit de placer de l'épargne accumulée. Une entreprise qui veut s'assurer de nouveaux capitaux doit lever des fonds par l'intermédiaire d'une introduction de ses actions en Bourse. Si pour quelque raison, le moment n'est pas opportun, elle se couvrira par l'intermédiaire des mar-

chés de « futures » contre une baisse des indices, et donc contre un renchérissement probable du coût de ses nouveaux capitaux.

À côté de ceux qui utilisent les marchés pour se couvrir, se trouvent les arbitragistes. Ces opérateurs interviennent, dans une logique de profit, en cherchant à corriger les inefficiences techniques des marchés. L'exemple le plus simple est la relation qui doit exister entre le marché d'une matière première ou d'un actif financier et son marché de « futures » associé. Cette relation s'appuie généralement sur le coût de portage de l'actif. Or cette relation n'est pas a priori immédiate, puisque les deux marchés sont autonomes. L'un est un marché physique, l'autre est un marché d'engagement immatériel. Les arbitragistes opèrent pour corriger, à tout moment, les écarts qui pourraient intervenir entre les deux marchés. Ils achètent le marché qui leur paraît sous-évalué, et vendent le marché qui leur paraît surévalué. Ils attendent alors la correction de l'inefficience, eux-mêmes moteurs de cette correction, quitte à aller jusqu'à l'échéance des contrats à terme, quand, à cet instant, le marché de « futures » rejoint dans le temps son marché d'actif associé. Alors, ils valorisent leur action, non seulement par une intense satisfaction sur la justesse de leur raisonnement, mais aussi financièrement. En rentrant dans l'ordre, les marchés leur permettent de dénouer leurs positions avec profits. Et ils justifient ces profits en remplissant un rôle de gendarmes, assurant par leur présence la cohérence technique des marchés. Leur rôle est d'autant plus important que les produits sont compliqués. Bien souvent scientifiques, ces opérateurs, appelés « rocket scientists » modélisent les liaisons plus ou moins fortes entre tous les produits financiers.

La troisième catégorie d'opérateurs, les spéculateurs, interviennent dans une logique pure de profit. Leur action s'entend par des prises de positions sur la variation d'un marché. S'ils ont raison, ils pourront revendre leurs actifs avec profit. Si, en revanche, l'environnement leur a donné tort, ils les céderont avec une moins-value. Leur nombre et leur action se sont considérablement développés en parallèle avec les marchés de « futures ». Leur intervention est, en effet, d'autant plus facilitée qu'ils ne traitent pas vraiment une marchandise avec les handicaps d'une livraison physique. Et si, par hasard, à l'échéance d'un contrat, les règles du marché prévoient une li-

vraison, le spéculateur a soldé sa position par anticipation et reporté ses positions sur l'échéance ultérieure.

«T'as quelle pose?» L'événement en direct

Ces spéculateurs sont caricaturés par les « *golden boys* » des salles des marchés. Et que fait le « *golden boy* » dans cet environnement d'écrans, de flashes et de commentaires sonores issus des boîtes téléphoniques ? Il prend des positions (le plus souvent sur l'évolution des taux de change, des taux d'intérêts ou des actions) et attend que les marchés bougent. « T'as quelle pose ? » – « Oh ! je suis long de 10 DollarMark » – « T'attends quoi ? » – « Oh ! je pense que le chiffre va être bon. De toute façon, le marché est *bullish* ». Ces dialogues, vécus au quotidien, expriment simplement que le dit spéculateur a parié sur une hausse du dollar par rapport au deutsche Mark, à hauteur de 10 millions. Il attend fébrilement une prochaine statistique économique qui devrait lui donner raison, mais se situe dans une perspective où les données fondamentales de l'économie relayées par la psychologie des opérateurs entraînent, à son avis, naturellement cette monnaie à la hausse.

Ces statistiques économiques qui font bouger les marchés acquièrent ainsi une dimension mythique. Il ne s'agit d'ailleurs plus de savoir ce qu'elles représentent vraiment. Fi des chômeurs, derrière des chiffres du chômage qui augmentent. Quelles sont les informations qui sont contenues dans le prix actuel ? Le principal souci du spéculateur sera de savoir ce que le marché (lire : la moyenne des autres spéculateurs de son espèce) a déjà anticipé. Dans quel sens devrait-il évoluer si « le chiffre » sort sensiblement différent de ce qui avait été prévu ? Quel sera alors le montant du profit ou de la perte réalisée ? C'est l'image traditionnelle des salles de marché, casinos futuristes, vivant dans l'attente fétichiste du « Chiffre », le matériau brut, source magique de volatilité et espoir de gain.

Ce chiffre à peine sorti, immédiatement interprété, redécortiqué, comparé par rapport à ce que le marché peut en comprendre, et enfin converti en valeur, le spéculateur réajuste sa position. Si le marché lui a donné raison, prendra-t-il ses profits immédiatement, ou doublera-t-il sa position ? Si le marché lui a donné tort, acceptera-t-il de supporter une perte de valeur,

qu'il juge temporaire, ou préférera-t-il couper sa position ? On imagine les milliers d'opérateurs pianotant nerveusement sur leurs consoles après « le chiffre », en fait ivres du plaisir de ce récent mouvement, certains ravis de trouver dans la nouvelle valorisation une justification « majoritaire » à leurs anticipations, d'autres désabusés par ce décalage imprévu, tous en tout cas volontaires pour réexaminer la nouvelle situation d'ensemble (l'économie par rapport à sa valorisation par les marchés), et prendre de prochaines dispositions. Par ce processus, nous voyons comment le réel (les prix) dérive d'un rationnel (celui des opérateurs), fondé sur une analyse majoritaire. Le spéculateur va, en effet, justifier le rationnel de son analyse par l'interprétation majoritaire qu'il en trouve sur le marché.

2. La valeur de la spéculation

La plus-value : un miracle ?

L'idée de pouvoir générer du profit sans activité productrice et les excès observés ces dernières années sur ces marchés de « *futures* » ont jeté sur cette catégorie d'opérateurs une image sulfureuse.

Cette idée d'un profit quasi miraculeux né de la spéculation n'est pas récente : elle avait été développée par Karl Marx, dès 1868, dans son ouvrage de référence¹. Mais une telle vision onirique des marchés financiers cache dans les faits une réalité simple : la spéculation est nécessaire car elle fournit une aide essentielle au bon fonctionnement des marchés.

Tout d'abord, la spéculation améliore considérablement la liquidité du marché. Dans une période de crise, quand survient un événement imprévisible modifiant substantiellement les données économiques, les anticipations des acteurs peuvent se retourner si brutalement que, sans la présence de spéculateurs, il pourrait devenir impossible de trouver une contrepartie. En août 1990, au début de la guerre du Golfe, les marchés de taux d'intérêts, craignant une résurgence d'inflation due à la montée

1. *Le Capital*, I, 3^e section, chap. VII, 2, Ed. sociales, Paris, 1978, pp. 188-198.

des prix des matières premières, remontèrent si brutalement qu'il fallut l'intervention des spéculateurs pour contenir ce mouvement dans des limites raisonnables. Les marchés de taux d'intérêts long terme s'adressent, en effet, à des utilisateurs finaux dont les perspectives sont, par nature à moyen terme ; ils n'ont pas besoin d'intervenir quotidiennement, et, pour la plupart, ils laissent passer de telles crises pour réintervenir à froid, ultérieurement. Que dire d'un marché que la plupart des intervenants déserteraient dans des périodes houleuses ? Que deviendrait, dans de telles conditions, celui qui, par hasard, aurait besoin de trouver une contrepartie ? La valeur sur laquelle se traiterait un tel contrat serait-elle vraiment une valeur de marché, ou une valeur relevant du banditisme à l'état pur ? La présence de spéculateurs, qui interviennent dans une pure perspective de gain à court terme, permet d'assurer un « poumon » au marché, évitant ainsi les aberrations d'une trop faible liquidité. Grâce à des intervenants dont le métier est de chercher à prévoir (de *speculare*, prévoir), y compris dans les périodes les plus difficiles, chacun pourra trouver à tout moment un prix pour effectuer une transaction. Nul ne conteste la fonction essentielle qui consiste à assurer la liquidité d'un marché. Les autorités de place, pour étayer un marché, s'appuient ainsi sur des spéculateurs spécifiques à qui elles accordent souvent un statut particulier. Au MATIF, les « négociateurs indépendants du parquet » sont reconnus depuis 1988 ; sur les marchés de Londres, ce sont les « *locals* ».

Le salaire de la peur

Le spéculateur ne pourvoit pas seulement à la liquidité du marché, il doit aussi être considéré comme l'intervenant qui accepte un risque à un moment déterminé, alors que l'utilisateur final ne veut pas l'assumer. En acceptant de se porter contrepartie à un moment difficile, pour quelqu'un qui a soit envie soit besoin de se couvrir, le spéculateur récupère le risque de cet utilisateur final. Accepter à tout moment d'assumer les risques des autres mérite bien une rémunération qui, loin d'être assurée, ne sera obtenue que si les prévisions du spéculateur se révèlent exactes. Une telle rémunération est donc très éloignée de cette plus-value miraculeuse que décrivait Marx.

Les produits optionnels donnent la dimension des risques encourus par les spéculateurs. En acceptant de vendre à un utilisateur final l'option d'acheter (« *call* ») ou l'option de vendre (« *put* ») un actif ou un « *future* » à un prix déterminé (« *strike* ») dans une période de temps donnée, le spéculateur lui donne les moyens de s'assurer en cas de risque de hausse, ou de baisse du marché. Si la hausse survient au-delà du « *strike* », l'utilisateur final exercera son « *call* ». Il achètera au « *strike* », alors en dessous du prix du marché, et matérialisera une plus-value pour couvrir son risque. Si la baisse survient, il fera de la même manière avec son « *put* ». En vendant des produits optionnels, les spéculateurs deviennent donc les véritables assureurs des marchés. Comme les assureurs, leur seul espoir de gain est la prime encaissée à l'origine, les mettant dès lors en position de risque illimité sur les variations du marché (ce risque même que l'utilisateur final refuse). Nick Leeson, en janvier et février 1995 avait vendu sans contrôle des montants excessifs de « *pats* » sur la bourse de Tokyo. Fut-il le grand assureur des marchés contre la baisse des actions japonaises ? Celle-ci finalement arriva, en dépit de ses anticipations, du fait du tremblement de terre de Kobé.

La fonction qui consiste à accepter un risque dont un utilisateur final ne veut pas, dans un marché non liquide, trouve son expression la plus exacte dans le développement par les institutions financières de produits très structurés. Un client final a, par exemple, envie de protéger son risque de taux contre une remontée de ceux-ci au-delà de $t\%$ pour les n prochaines années. Il achète un « *cap* » qui lui fournira, année après année la différence entre les taux réels et $t\%$, au cas où il serait exposé. Où trouver la couverture de ce produit ? Qui acceptera de lui vendre un tel produit, répondant précisément à ses exigences ? Un intermédiaire pur ne pourra probablement pas trouver avant longtemps une telle contrepartie. Cas spécifique de marché non liquide, non du fait des circonstances, mais de la nature du produit. Le spéculateur acceptera, lui, de vendre ce produit, sachant qu'il devra rester exposé. Au mieux, il trouvera ultérieurement un investisseur acceptant de vendre un tel *cap*, mais probablement pas de même nature : différence de taux d'exercice t , ou de maturité n . Il doit alors gérer des risques résiduels (différence de taux d'exercice, ou de maturité), au cas où le marché évoluerait de telle ou telle façon dans les n pro-

chaines années ! Exercice difficile de prévision sur les probabilités d'évolution des taux, nécessité de développer des modèles mathématiques complexes, ingérence des mathématiciens et des probabilistes dans les salles de marché : nous sommes très éloignés de l'image populaire du spéculateur boursier. Tous les matins, lorsque le spéculateur n'a conservé qu'un risque résiduel à n années, les nouvelles tombent, et il doit faire face aux évolutions désordonnées des marchés. Le profit qu'il parvient à dégager est donc un profit justifié, sanctionnant une prévision qui s'est révélée juste.

Par voie de conséquence, la segmentation entre utilisateurs finaux, arbitragistes et spéculateurs n'est pas aussi simple. Qui acceptera une telle différenciation quand il s'agit de placer de l'argent à échéance longue pour couvrir ses besoins lors de sa retraite ? S'agit-il de couvrir ses besoins financiers élémentaires ? Ou de spéculer sur une inflation possible dans les prochaines années ? Attendre quelque temps que les taux remontent pour profiter d'un niveau plus élevé et placer ainsi ses économies à l'abri d'une dépréciation de son capital, est-ce spéculer ou se couvrir ?

Bulles papales et bulles spéculatives

En acceptant de se porter contrepartie du marché, y compris à des instants où l'analyse économique est difficile, la spéculation maintient, a priori, le marché dans des limites raisonnables. Pourtant, il faut bien reconnaître certains dangers attachés au développement de la spéculation. Ces dangers proviennent tous d'une difficulté majeure : sur quels fondements, le spéculateur accepte-t-il un risque ? Cherche-t-il toujours une identification réelle des fondamentaux du risque accepté, ou bien le comportement moutonnier des marchés et son « diktat » majoritaire lui impose-t-il sa décision ? En 1987, avant le krach d'octobre, nombreux étaient ceux qui affirmaient que les actions américaines étaient surévaluées. Et pourtant, cette situation a perduré pendant quelques mois. C'est ici qu'intervient la notion de bulle spéculative, « écart entre la valeur d'un actif (devise ou titre) déterminé par les éléments fondamentaux du marché (rendements présents et futurs, données économiques mesurables, conjoncture et perspectives diverses...) et la valeur de cet actif

observée pendant une période particulière »¹. Cette situation peut s'expliquer par une dérive de la théorie des anticipations rationnelles. Un équilibre de marché est, en principe, déterminé par les anticipations rationnelles des agents qui interviennent en fonction d'informations. Or, de la recherche d'information fondamentale, réservée aux professionnels, on en arrive à la recherche d'informations sur le comportement des autres intervenants, persuadés qu'ils possèdent eux-mêmes l'information. A l'extrême, pour peu que les intervenants fondant leur prospective sur des données fondamentales se retirent tous, il ne restera plus sur le marché que la partie des intervenants étayant leurs analyses sur le comportement de leurs voisins, et la tendance du marché perdurera sans contrôle. La possibilité de créer ainsi des bulles déconnectées de la réalité dépend donc du rapport entre le nombre d'intervenants qui traitent l'information objective et le nombre de ceux qui ne font que suivre la tendance.

Ces bulles spéculatives illustrent bien l'un des dangers contre lequel s'inscrit l'Église. La spéculation « *peut être la source d'instabilité des systèmes économiques dans leur ensemble* »². Dès lors, elle dissout totalement la finalité de l'économie qui est « le bien commun », au profit de la seule recherche exclusive de profit « à tout prix »³. Techniquement, ce danger se renforce par le caractère extrêmement incitatif des systèmes de rémunération des opérateurs sur les marchés financiers. Ces systèmes qui favorisent la plupart du temps la recherche de profit instantané les amènent à être beaucoup plus tournés vers les analyses techniques de marchés que vers les données fondamentales. La floraison des techniques graphiques (« *charts* ») basées sur une pseudo-permanence de la psychologie des opérateurs de marché n'en est aussi qu'une autre illustration.

Mais une condamnation rapide fondée sur l'argument d'un tel découplage entre économie réelle et sphère financière n'est

1. Jean Bouvier, « La déficience des marchés efficients », *Revue Banque*, 497, septembre 1989, p. 827.

2. Antoine de Salins et François Villeroy de Galhau, *Le développement moderne des activités financières au regard des exigences éthiques du christianisme*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1994, p. 33.

3. *Sollicitudo rei socialis*, n° 37, décembre 1987.

pas non plus entièrement satisfaisante. Le multiple important qui existe entre les flux réels et les flux financiers échangés dans le même laps de temps donne parfois le vertige. Comment trouver une justification à cette différence ?

Plus un marché est sophistiqué, plus il permet une segmentation fine des risques acceptés. Nous avons vu comment les marchés financiers permettent de recycler les risques, entre utilisateurs finaux, grâce à la spéculation. Le risque, pour être recyclé, a besoin de passer par toute une série d'intermédiaires, qui auront chacun une perspective différente. Les marchés de « futures » traduisent précisément ces phénomènes, puisque les différentes échéances d'un contrat (à 1 mois, 3 mois, 6 mois,...) permettent aux intervenants de choisir leur période de spéculation. A côté des marchés organisés, les marchés de gré à gré permettent aussi une segmentation très précise des risques acceptés. Une banque qui aura dans son portefeuille tel produit acquis d'un producteur désirant couvrir son risque à n années et ayant réussi à ressortir ce risque chez un investisseur avec un horizon x plus court, restera à gérer un risque décalé entre les périodes $n-x$ et n . Ainsi, c'est la décomposition du temps à venir en une infinité d'intervalles qui crée ce multiple entre économie réelle et sphère financière.

3. Pour une action chrétienne sur les marchés

Il n'y a pas d'auto-transcendance des marchés

On perçoit alors, à travers ces décompositions élémentaires et ces multitudes d'intervenants aux angles d'analyses différents, la somme immense d'informations différentes qui circulent. Au-delà même des rumeurs souvent infondées qui se propagent à la vitesse d'une information rendue toujours plus rapide par l'électronique ou, désormais, par les réseaux optiques, des milliers d'analystes envoient leurs perspectives fondamentales. Ils sont relayés par les millions de « chartistes » qui vont pronostiquer la séquence de marché techniquement la plus naturelle. Les opérateurs avalent, broient, déforment des informations dont la teneur varie constamment. Ils interagissent tous les uns sur les autres. De là à conclure que l'équilibre atteint, en perpétuelle évolution, a des vertus qui lui sont confé-

rées par la complexité du système, il n'y a qu'un trait que tire-ront vite les défenseurs zélés de la théorie du chaos.

Après avoir épuisé les vertus des modèles probabilistes classiques, les théoriciens des marchés ont cherché à travers les modèles chaotiques une modélisation plus fructueuse des comportements des opérateurs : du désordre pourrait dériver les vertus d'une auto-organisation qui le dépasse — exemple typique des milliers de particules élémentaires de neige qui constituent la forme très pure d'un flocon.

Jean Luc Archambault a bien montré que ce mouvement de pensée qui s'étend à de très nombreux champs de l'activité humaine conduit à une doctrine de salut nécessairement limité. « *L'hypothétique auto-transcendance humaine ne peut avoir cette ampleur, que nous sommes à même d'attendre d'un véritable salut* »¹. Auto-organisation des marchés, spéculation comme clé de voûte d'un équilibre en perpétuelle évolution, il y aurait du fétichisme à défendre cette thèse que la doctrine populaire retient sous l'adage « les marchés ont toujours raison », ou qu'exprime la doctrine hégélienne d'après laquelle ce qui est réel est rationnel et ce qui est rationnel est réel². Ne pas se satisfaire exclusivement de ce principe d'auto-organisation, c'est marquer toute la différence, qu'évoque l'Église, entre la seule recherche à tout prix de profits tirés du marché, et l'utilisation des marchés pour le « bien commun ».

Il n'y donc pas d'auto-transcendance des marchés et les exemples donnés plus haut de certaines aberrations en témoignent. C'est la qualité de l'information traitée et retenue, à un moment donné par les opérateurs qui fait la valeur de l'équilibre atteint. Le système spéculatif est bien universel : les opérateurs, qu'ils soient à Tokyo, à Paris ou à New-York, disposent à tout moment de la même information et interviennent de la même manière. En revanche, il est, a priori, techniquement borné aux dimensions terrestres et humaines.

1. Jean-Luc Archambault, « Les jardins japonais ou le renouveau de la rationalité », *Communio*, XV, 2, mars-avril 1990, p. 120.

2. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Préface, tr. fr. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 55.

Le salut de l'homme et les marchés

Chercher à donner une valeur chrétienne aux marchés financiers amène alors à deux types de démarches. La première, minimaliste, visera à éradiquer tous les comportements non conformes aux exigences éthiques du christianisme. La seconde, plus positive, visera à comprendre comment utiliser au mieux ces marchés dans une optique de salut chrétien.

La première consiste à réglementer les marchés en leur donnant une dimension déontologique suffisante. Beaucoup d'efforts ont été faits depuis les excès des années 80. Les grandes institutions financières s'y sont employées et, en interne du moins, se sont dotées de codes de conduite dans lesquels on trouve pêle-mêle les interdictions de faire courir des rumeurs infondées, les garde-fous à mettre en place pour empêcher l'utilisation des informations d'intériorité, les nécessaires distinctions entre patrimoine personnel des opérateurs et patrimoine des clients ou de l'employeur financier... Bien souvent, les opérateurs signent ces codes lors de leur entrée dans l'entreprise, voire une fois par an et la profession s'est notoirement assainie. Les organismes régulateurs ont aussi institué toute une série de règles assurant officiellement un fonctionnement transparent des transactions : égalité de chacun devant le marché, limitation des situations monopolistiques, égalité des actionnaires minoritaires et majoritaires dans les opérations de capital des entreprises, non utilisation des marchés à des fins de blanchiment de fonds d'origine criminelle...

Au-delà de ces considérations éthiques (ou simplement déontologiques), étroitement liées au seul fonctionnement technique de la sphère financière, l'Église met donc en garde contre les finalités de ces opérations. Il y a lieu de s'interroger et de resituer les données d'une prise de position dans un contexte chrétien qui trouve son fondement dans la doctrine sociale de l'Église : juste partage des ressources rares, utilisation des richesses pour le bien commun, primat du travail (humain, par sa nature) sur le capital (objet), priorité donnée à l'investissement productif sur tout autre type d'investissement.

L'exercice de la prévision

Le raisonnement amène, ici, à passer d'une attitude défensive et méfiante à une interrogation plus positive.

La spéculation est devenue aujourd'hui le miroir des décisions économiques prises par les États dans un environnement donné de priorités sociales et de contraintes nationales. Un gouvernement qui recule devant des décisions à prendre, et ce sont les marchés qui s'agitent, tirent des sonnettes d'alarme et pèsent sur les taux, les matières premières ou la valeur des entreprises jusqu'à des niveaux que probablement ce gouvernement n'aurait pas voulu voir. « La politique de la France ne se fait pas à la corbeille ». Certes, mais elle y reçoit si vite sa traduction chiffrée qu'elle est contrainte à la clarté, et peut-être aussi à l'abandon des intentions secrètes, ce qu'un gouvernement, toujours trop désireux de ménager les groupes de pression, rechigne à avouer. Ou bien la politique économique d'un pays est claire, et va dans le bon sens, ou bien elle est immédiatement désavouée par les marchés, ce qui complique alors la tâche des gouvernants. Ne pas vouloir baisser les taux dans un contexte de déflation pour on ne sait quelle raison technocratique, ralentit l'économie et met au chômage des milliers de personnes. Dans un tel contexte, la spéculation amènera les taux longs à remonter violemment (moins d'activité donc moins de recettes publiques pour couvrir les déficits publics – spirale suédoise), et la vente des obligations du Trésor entraînera ce mouvement à marches forcées devant lequel les responsables économiques ne pourront plus rester sans réponse.

La force actuelle de la spéculation financière repose sur une puissance de feu considérable et des effets de levier extrêmement importants. La Banque de France a été obligée de mobiliser près de 160 milliards de FRF en juillet 1993 pour lutter contre une dépréciation du FRF sur les marchés, sans succès, pourtant, puisque, devant les attaques répétées des marchés (septembre 1992, décembre 1992, juillet 1993), le système monétaire européen a fini par exploser. A l'inverse, la Banque du Japon, comprenant comment utiliser cette puissance considérable, s'est décidée à pousser le yen à la baisse en fin d'été 1995 sur des niveaux que les marchés jugeaient critiques. Entraînant avec finalement peu de moyens le yen en dessous de 95 yens/dollar, les autorités monétaires japonaises savaient qu'elles trouveraient

dans la spéculation un relai important et immédiat. Et le yen est définitivement resté depuis lors sous ce niveau critique, baissant même jusqu'à 108 yens/dollar.

La spéculation financière est donc bien plus que le simple miroir des politiques économiques. Sa puissance lui confère une capacité autonome et mondiale de modeler le futur. Aujourd'hui, la construction européenne passe par l'échéance 1998 et la monnaie unique. Les critères envisagés lors de la signature du traité de Maastricht paraissaient irréalistes. Et pourtant, la convergence entre le franc français et le mark est déjà établie par les marchés : les taux anticipés après 1998 des deux côtés du Rhin sont identiques, témoins d'une monnaie unique entrée dans les consciences financières. Au delà de la simple prévision, la spéculation est donc capable d'une traduction immédiate de rêves collectifs.

Conduire les marchés au Christ

Les chrétiens doivent accepter ce constat. La spéculation existe. Son rôle économique est incontestable. Elle donne à nos intuitions une valeur réelle, reflète notre part de liberté dans la transcription économique du monde. Chrétiens, nous devons reconnaître la sphère financière comme duale de la sphère réelle. C'est à nous, alors, d'y occuper la première place : promouvoir nos idées, défendre les valeurs du christianisme, charger progressivement cette sphère de conscience d'une tension chrétienne, l'utiliser pour les finalités sociales que l'Église entend défendre. « *C'est un chemin long et complexe et, de plus, rendu constamment précaire soit par la fragilité intrinsèque des desseins et des réalisations humaines, soit par les mutations des conditions externes extrêmement imprévisibles. Il faut cependant avoir le courage de se mettre en route* »¹.

Il s'agit dans un premier temps, comme chrétien, de ne pas spéculer sur des mouvements qui paraissent enfreindre les valeurs fondamentales par lesquelles passe le salut de l'homme. La spéculation chrétienne sera plus portée sur la gestion à long terme, intégrant aux équilibres économiques de notre temps « le

développement intégral de tout l'homme et de tous les hommes »¹, que sur l'analyse aveugle des psychologies des spéculateurs moyens. Ne pas s'engager dans une action spéculative dont le fondement est la situation monopolistique d'un intervenant au détriment du seul partage des ressources rares, ne pas, non plus s'engager dans un mouvement dont les implications économiques vont délibérément à l'encontre d'un corps social (entreprise, région) dans le seul but de réaliser du profit, tels sont des exemples de réflexions que le spéculateur chrétien devra conserver à l'esprit, pour les imposer au marché.

Le chrétien devra, ensuite, utiliser la sphère spéculative pour faire part de ses analyses et les répandre dans un monde dont la communication est le vecteur essentiel. Développer une conscience chrétienne dans la finance et l'économie, tel est le pari auquel sont appelés les chrétiens qui travaillent dans ces domaines. Spéculation et monde d'aujourd'hui sont liés comme avenir et présent, inéluctablement. Pouvons-nous prétendre être le sel de la terre sans penser au monde de demain, à travers tous les instruments qui nous sont donnés ? Dans un système aussi complexe d'informations, les analyses et les décisions de chacun peuvent peser sur l'équilibre général, bien au-delà du seul poids d'argent mis en jeu.

Sphère de conscience collective, appelée à participer au salut du monde et à la naissance du royaume de Dieu, nous ne sommes pas loin de ce que Teilhard appelait sa « Noosphère ». Le développement de la spéculation financière est un pas important dans son extension. Avec la puissance de l'Esprit, nous devons œuvrer pour qu'elle converge plus rapidement vers son centre, le Christ.

Hervé Audren de Kerdrel, marié, deux enfants, est responsable de la salle des marchés de la banque Indosuez à Tokyo.

1. *Sollicitudo rei socialis*, n. 38, décembre 1987.

1. Paul VI, *Populorum progressio*, n. 42, 1967.

Michel ALBERT

Pour la construction d'un ordre financier

A propos du récent rapport de MM. Antoine de Salins et François Villeroy de Galhau, *Le développement de la finance moderne au regard des exigences éthiques du christianisme*

FAUT-IL « faire avec » ? Les chrétiens, lorsqu'ils abordent les questions financières, doivent-ils tenir pour acquis l'état du monde tel qu'il est, en faisant leur la doctrine stoïcienne qui intime à chaque individu de ne point s'occuper des choses dont il ne peut incliner le cours ? Ou bien, doivent-ils tenter de peser, par la pensée et par l'action, sur ce cours, si fort, si irrépressible soit-il ?

Le rapport que MM. Antoine de Salins et François Villeroy de Galhau ont consacré au développement des activités financières modernes témoigne de cette tension ancienne, déjà ressentie dans les grandes controverses qui ont accompagné le développement de la doctrine sociale de l'Église, depuis près de deux siècles que l'économie de marché, dans sa forme contemporaine, est née.

Car, quoi qu'ait pu dire l'Église depuis deux siècles, le système économique fondé sur l'échange des biens et des services par des mécanismes de marché n'a cessé de croître et de se perfectionner, entraînant une accumulation de richesses sans précédent historique dans les nations qui avaient entamé le mouvement les premières, bouleversant les régimes économiques, politique et sociaux de quasiment tous les pays. Même la Chine qu'on a longtemps crue immuable n'a pas échappé à ce mouvement et semble aujourd'hui avoir renoncé à une voie particulière.

Dans ce dernier avatar de l'économie de marché que constitue le développement des activités financières modernes, il est remarquable que des chrétiens aient jugé possible de porter le regard de la foi sur une matière, dont les spécialistes utilisent volontiers la complexité technique pour éviter d'avoir à rendre des comptes à la conscience morale.

Mais il est tout aussi remarquable que les auteurs du rapport aient tranché le débat sur l'organisation financière qu'il est souhaitable de mettre en place d'un point de vue moral, en posant d'emblée que le développement des activités financières modernes est inéluctable. Ceci est particulièrement sensible, lorsque, sous la plume des auteurs, les dérèglements monétaires internationaux sont considérés comme une donnée qu'il ne saurait être question de remettre en cause. Dès lors, la proposition morale ne peut qu'être analogue à ce que représente la charité personnelle par rapport aux droits sociaux et à la sécurité sociale.

Le discours moral que l'Église cherche à tenir en matière financière ne peut faire l'économie d'un retour aux causes profondes, historiques qui ont permis l'essor des techniques de marché modernes. L'effondrement du système monétaire de Bretton Woods n'est pas dû au hasard, si l'on veut bien considérer un des événements qui ont contribué le plus à ce mouvement. Les pyromanes qui ont allumé un immense incendie dans la maison que constituait l'ordre de Bretton Woods, n'ont fait qu'agir en l'absence de mesures préventives de la part des propriétaires du bâtiment. Et les pompiers arrivés à la rescousse, afin de limiter les conséquences de l'incendie, *i.e.* la très grande volatilité des taux de change, grâce au développement de techniques de marché *ad hoc*, ne sont pas animés par une pure et simple bonté ; ils constituent aussi un puissant lobby mondial, qui renforce d'année en année la rentabilité des banques et des intermédiaires financiers, par prélèvement sur la sphère réelle de l'économie, celle qui reste ordonnée à la satisfaction des besoins matériels des peuples.

Pourtant, un retournement de tendance ne peut être exclu *a priori*, pour autant que les efforts d'intégration régionale des États nations, en premier lieu l'unification monétaire de l'Europe, aboutissent à réduire cet aliment de la finance moderne qu'est la volatilité des paramètres financiers (taux de change, taux d'intérêt). La résignation fataliste sur les progrès

de l'organisation économique du monde ne peut être de mise, quand la mise en place progressive de structures supranationales fait espérer le passage d'un régime d'interdépendance entre les économies à un régime de véritable solidarité. Pourquoi dès lors ne pas prôner comme jadis le Magistère dans « *Pacem in terris* », un gouvernement mondial, déjà partiellement entré dans les faits pour certaines questions d'intérêt commun – la lutte contre le blanchiment de l'argent de la drogue constitue à cet égard un des exemples les plus intéressants ?

Tout se joue aujourd'hui dans l'équilibre à restaurer entre l'extension des libertés propres à l'économie de marché et la disqualification progressive des pouvoirs des États, que seules peuvent compenser des structures supranationales. En ce sens, la contribution de MM. Antoine de Salins et François Villeroy de Galhau est une invite à approfondir la recherche par les chrétiens des voies que doit prendre l'organisation économique du monde, pour répondre à sa vocation évangélique.

Souscrivez un abonnement de parrainage au profit d'un tiers: séminariste, missionnaire, prêtre âgé.
Voir page 156

Michel Albert, marié, quatre enfants, est membre de l'Institut (Académie des sciences morales et politiques) et du Conseil de la politique monétaire de la Banque de France.

Antoine de SALINS
François VILLEROY de GALHAU

La responsabilité des différents acteurs financiers

MICHEL nous reproche amicalement une résignation trop rapide face à la globalisation financière considérée comme une fatalité. Il invite à une contestation plus radicale de l'ordre économique et financier que nous connaissons depuis maintenant vingt-cinq ans et ce jour fameux d'août 1971, où le Président Nixon annonça que le système monétaire international construit à Bretton-Woods n'existait plus.

Nous voilà stimulés à préciser davantage notre souci de ne pas idéaliser un « âge d'or », ni de diaboliser la finance moderne ;

1. L'ordre de Bretton-Woods était, nous semble-t-il, lui-même très imparfait. Il n'était pas exempt de facteurs de domination, de la part des États-Unis en particulier et des pays occidentaux en général. Il n'a, au surplus, pas joué son rôle préventif des désordres de l'économie réelle. Pour reprendre la métaphore percutante utilisée par Michel Albert : « les propriétaires ont refusé toute mesure préventive » dans le bâtiment de Bretton-Woods : l'incendie en conséquence a éclaté. La finance moderne est née des décombres de cet ordre monétaire ancien et de quelques révolutions technologiques intervenues depuis lors (capacité à traiter et à transmettre en temps réel et à l'autre bout du monde des données complexes) : peut-on pour autant considérer qu'elle constitue la principale responsable des dérèglements monétaires que nous subissons aujourd'hui ?

Nous ne le pensons pas. Dans nombre de cas, la finance constitue un effet plus qu'une cause, celle-ci devant être plutôt recher-

chée du côté de la négligence des gouvernements (crise mexicaine de fin 1995) ou de l'incapacité de ces derniers à accepter l'idée que la stabilité monétaire est un « bien collectif » (dévaluations « sauvages » intervenues en Europe depuis l'éclatement du système monétaire européen en 1993).

2. La finance est et sera très largement ce que nous en ferons. Nous partageons le sentiment de Michel Albert touchant au nécessaire refus de certaines des formes que prend aujourd'hui la globalisation économique et financière. Considérer que celle-ci relève d'une logique technique irrépessible, c'est céder à la tentation de l'« économisme », constamment dénoncée par l'enseignement social de l'Église. C'est la raison pour laquelle, comme Michel Albert, nous appelons dans notre texte à une relance vigoureuse de l'organisation de l'économie mondiale afin de passer de l'interdépendance à la solidarité avec « la détermination ferme et persévérante de travailler pour le bien commun, c'est-à-dire pour le bien de tous et de chacun parce que nous sommes tous vraiment responsables de tous » (SRS.38). L'intégration monétaire européenne en cours constitue, de ce point de vue, un test décisif.

Cette réponse globale et structurelle aux dérives de la mondialisation financière, inévitablement lente et difficile, n'est cependant pas exclusive d'une approche plus multiforme fondée sur tous les niveaux de responsabilités (personnelles, professionnelles, publiques au niveau national et international) pour faire entrer la finance moderne dans l'âge de raison.

Non seulement il n'y a pas incompatibilité entre ces deux approches, mais nous pensons même que la prise de conscience de chacun de ces niveaux intermédiaires (particuliers, financiers, entreprises, gouvernants) sous forme d'un « devoir d'interrogation » sur ses comportements financiers est, sans doute un préalable indispensable à l'émergence de réponses collectives visant à fonder un nouvel ordre mondial qui aille au-delà de l'appel incantatoire, notamment dans le monde anglo-saxon. S'il est clair que la charité n'épuise pas le besoin de justice, elle peut en accroître le désir.

Antoine de Salin, marié, quatre enfants, et François Villeroy de Galhau, marié, cinq enfants, sont hauts fonctionnaires. Ils ont publié *Le développement moderne des activités financières au regard des exigences éthiques du christianisme*, Conseil pontifical Justice et Paix, Cité du Vatican, 1994.

XENOPHON

La corruption est-elle nécessaire au bon fonctionnement de l'économie ?

COMME l'atteste l'attention croissante que lui portent les médias, la corruption est, dans plusieurs grands pays européens, un phénomène émergent. Dans le flot de plus en plus nourri des commentaires sur les « affaires » – dont certaines ne relèvent pas de la corruption *stricto sensu* –, il est souvent tenu pour acquis qu'une telle émergence ne peut s'entendre que dans un seul sens : il s'agirait d'un mouvement irréversible, par lequel les bras tentaculaires d'une hydre invisible s'étendraient chaque jour davantage sur des secteurs entiers de la société.

Rien de solide ne permet aujourd'hui d'étayer cette thèse. L'évolution du degré de corruption dans le temps ne fait, à ce jour, l'objet d'aucune étude statistique digne de foi, dans aucun pays. Les études disponibles s'en tiennent à des esquisses de comparaisons entre pays, sur de courtes périodes de temps. Encore ces études font-elles intervenir une appréciation qualitative et non une collection statistique de données. Comme pour d'autres types de criminalité, les mesures quantitatives posent des difficultés méthodologiques quasi-insurmontables : comment mesurer ce qui reste dissimulé et donc inconnu ?

Bien que difficilement mesurable, la corruption n'échappe cependant pas à l'analyse. Elle peut certes apparaître sous des visages bien divers, mais ces visages sont recensés ne serait-ce que par les systèmes pénaux et la jurisprudence des tribunaux,

qui détaille les formes de corruption. Sous cet angle encore, la thèse de l'hydre *invisible* et croissante est contestable.

L'écho des pratiques de corruption chez les chroniqueurs de toutes les époques incite également à la prudence. Somme toute, l'irruption brutale d'affaires de corruption sur la place publique n'est pas nouvelle. Elle pourrait être, tout autant qu'un signe improbable de décadence, le dévoilement de ce qui jusqu'à présent demeurait caché, comparable en cela à la fonte d'un iceberg. Il nous paraît donc plus que jamais nécessaire de porter sur ce phénomène le regard froid de l'analyste et du médecin.

L'analyse économique de la corruption, bien qu'elle demeure encore un terrain relativement inexploré, procure un bon angle d'attaque. L'économiste sait en effet isoler les caractères généraux des situations qui favorisent les actes de corruption : il les désigne sous le terme générique de rentes¹. Dispose d'une rente² l'agent économique qui exerce un contrôle exclusif sur l'accès à une source de richesse. Les pratiques de corruption exigent ainsi « un acteur corruptible – c'est-à-dire disposé, moyennant une contrepartie en argent ou en nature, à faire (ou à laisser faire) ce qu'interdisent lois civiles ou impératifs moraux –, mais aussi une source de richesses dont cet acteur contrôle l'accès³. »

Il est de surcroît nécessaire, comme pour tout chrétien engagé dans les responsabilités de la vie économique, de tirer les conclusions pratiques de la confrontation souvent douloureuse entre la force de conviction que donne la foi et les formes radicales de nécessité qu'impose le fonctionnement des économies modernes, au premier rang desquelles la concurrence. Cette dernière place en effet les chrétiens dans la situation d'avoir à accepter ou à tolérer des pratiques de corruption.

1. Le père Etienne Perrot *s.j.* a développé cette analyse, dont nous reprenons les principales conclusions, notamment dans son article *Rente et corruption*, in revue *Projet*, numéro 232, hiver 1992-1993.

2. Peut être qualifié de rente tout revenu qui n'est pas lié à la rémunération d'un facteur de production (travail ou capital), mais qui résulte de distorsions affectant la vie économique.

3. Etienne Perrot, *op.cit.*

Bien sûr, une telle démarche ne vaut que si l'on ne s'en tient pas aux préceptes *universels* de la morale – préceptes valables en tout temps et en tout lieu –; dans le dessein de toucher d'aussi près que possible aux situations concrètes, le propos doit aussi porter sur deux autres dimensions de la morale : la morale *particulière* qui incarne ces préceptes premiers en construisant des normes concrètes élaborées par l'homme, qui ne sont ni éternelles, ni universelles ; et la morale *singulière*, qui cherche ce qui est effectivement possible au cas par cas et doit affronter contraintes et conflits.

Un divorce apparent entre nécessité économique et conscience morale

Les actes de corruption font aujourd'hui l'objet d'une réprobation quasi-unanime au nom de l'éthique de conviction.

La doctrine sociale les condamne explicitement ; les encycliques *Centesimus Annus* et *Sollicitudo Rei Socialis* citent ainsi les pratiques de corruption comme une illustration des actes peccamineux que provoque le « désir exclusif de profit ». Jean-Paul II condamne d'abord le détournement de l'argent du développement, en établissant un lien intéressant entre corruption et commerce des armes² :

Comment justifier le fait que *d'immenses sommes d'argent* qui pourraient et devraient être destinées à accroître le développement des peuples, sont au contraire utilisées pour enrichir des individus ou des groupes, ou bien consacrées à l'augmentation des arsenaux, dans les pays développés comme dans ceux qui sont en voie de développement, inversant les véritables priorités ? »

Dans *Centesimus annus*, le mot de « corruption » apparaît explicitement, dans une vision élargie au rôle nécessaire de

1. Père Xavier Thévenot, *Repères éthiques pour un monde nouveau*, éditions Salvator, 1989.

2. *Sollicitudo rei socialis*, § 10.

l'État dans le secteur économique, y compris dans les pays développés :

« L'un des principaux obstacles au développement et au bon ordre économique est le défaut de sécurité, accompagné de la corruption des pouvoirs publics et de la multiplication de manières impropres de s'enrichir et de réaliser des profits faciles en recourant à des activités illégales ou purement spéculatives¹. »

Plus largement, on assiste, dans les sociétés des pays industrialisés, à la montée d'une exigence de transparence qui se manifeste dans la révélation d'actes de corruption jusque là cachés, particulièrement dans les domaines économique, où la corruption fausse le jeu de la concurrence, et politique, où elle heurte de front les principes fondamentaux de l'État de droit. L'exigence de transparence trouve sans doute un ressort dans le ralentissement de la croissance économique dans les vieilles nations industrielles, où apparaissent de nouvelles formes de pauvreté et le creusement des inégalités sociales, après des années de nivellement des revenus par le haut ; dans ce contexte nouveau, l'enrichissement sans cause que provoque la corruption apparaît comme particulièrement scandaleux.

L'étalage d'actes de corruption sur la place publique ne va pas sans ambiguïtés, ni soubresauts : son cortège de révélations, où l'information publique, toujours susceptible d'être truquée ou manipulée, devient elle-même un enjeu, nourrit la faim de sensations des médias. Le bruit que produit la corruption peut masquer les graves désordres du système économique que ces révélations scandaleuses mettent en lumière ; une telle agitation, malsaine à bien des égards, empêche ainsi de tirer des conclusions totalement univoques de l'émergence des « affaires ». Ceci posé, il nous paraît toutefois difficile de ne pas se féliciter de ce qu'une plus grande lumière entoure les pratiques corruptrices. C'est, nous semble-t-il en effet, la condition pour que de telles pratiques soient plus malaisées ; dorénavant, les parties tentées par la corruption savent qu'elles courent le risque d'avoir à subir l'infamie d'une réprobation publique, en plus d'une peine pénale. De surcroît, ce contexte

1. *Centesimus annus*, 48.

général procure un large appui à ceux qui, politiques, fonctionnaires ou responsables d'entreprise de tous niveaux, souhaitent lutter contre la corruption. Les initiatives fleurissent en ce sens, en enjambant parfois les frontières¹.

Comment, pour autant, ne pas voir que la corruption trouve en même temps, dans l'évolution des économies elles-mêmes, un nouvel aliment et de nouvelles justifications? L'intensification de la concurrence, qui accompagne la mondialisation de l'économie, porte en elle des facteurs propices au développement de la corruption. Ce mouvement de fond exige des acteurs de la vie économique une constante adaptation à la réalité toujours mouvante de la compétition. Dans un tel contexte, l'exercice d'une activité économique normale ne permet plus aux entreprises de produire et de croître, sans être confrontées à une concurrence acharnée ; dès lors, la tentation de la corruption, comme moyen de survie économique, peut difficilement être évitée. Et qui peut lancer la première pierre au dirigeant qui, responsable du maintien des emplois au sein de son entreprise, consent au versement de pots-de-vin pour l'obtention d'un contrat vital? Ce que condamne l'éthique de la conviction, l'éthique de la responsabilité doit-elle le tolérer, au nom de la loi de la concurrence ?

De ce point de vue, la distinction traditionnelle que le droit pénal français opère entre corruption active et corruption passive, en punissant cette dernière de peines strictement équivalentes à la première, ne nous paraît plus correspondre à l'application des critères moraux aux situations concrètes dans lesquelles se trouvent, dans bien des cas, corrupteurs et corrompus. En effet, les fins de l'acte dont peut se prévaloir un corrupteur, notamment l'agent commercial d'une entreprise soumise à forte concurrence sur un marché où de telles pratiques sont monnaie courante, peuvent viser un bien supérieur à la seule poursuite de l'intérêt personnel du corrupteur, *i.e.* la survie de l'entreprise et de ses emplois. Il n'en va pas de même pour le corrompu, dont l'horizon demeure, quelle que soit sa position,

1. Une organisation non gouvernementale, Transparency International, a ainsi été fondée au début des années 1990 en Allemagne et regroupe, dans chaque pays, les chefs d'entreprises qui souhaitent s'engager personnellement dans la lutte contre la corruption.

le désir d'enrichissement personnel ou la volonté d'accaparer une position de pouvoir, même au prix de conséquences néfastes et durables, comme la détérioration du climat des affaires.

La concurrence ne doit bien sûr pas servir de commode alibi : chacun sait qu'elle ne s'exerce pas dans tous les secteurs d'activité et à toutes les époques avec la même intensité et ne conduit pas nécessairement, même dans les secteurs où elle est très intense, à des phénomènes de corruption. Il n'est pas toujours possible qu'existe un corrompu potentiel, c'est-à-dire un agent économique détenant un pouvoir de contrôle exclusif sur une source de richesse. Ainsi, le secteur de la micro-informatique, où la concurrence entre les entreprises atteint des niveaux très élevés, n'offre *a priori* que peu de prises aux pratiques de corruption : les produits, standardisés pour l'ensemble des marchés dans tous les pays du monde, y circulent généralement librement, sans entraves réglementaires d'aucune sorte.

Il n'en va pas de même des marchés publics, où les conditions d'exercice de la concurrence dépendent largement de l'autorité de fonctionnaires ou d'hommes politiques. La concurrence que s'y livrent les entreprises peut les conduire à des pratiques corruptrices, lorsque le succès dépend de la décision d'un individu ou d'un groupe peu nombreux d'individus, qu'ils soient fonctionnaires ou qu'ils occupent des fonctions politiques. C'est ce lieu particulièrement propice à la corruption qui exige un contrôle attentif des décideurs et, à tout le moins, de la compassion pour les responsables ou collaborateurs d'entreprises qui franchissent le pas de la corruption, afin de ne pas disparaître de marchés où la corruption est monnaie courante et procure un avantage décisif à ceux qui la pratiquent.

Mais le divorce entre conscience morale et nécessité économique ne se pose pas uniquement aux responsables et aux agents commerciaux des entreprises qui exercent leur activité sur des marchés notoirement exposés. La question se pose en effet en des termes peu différents aux États, à l'échelle du commerce international : leurs systèmes légal et fiscal et les divers dispositifs de soutien public aux exportations impliquent des États dans le financement du commerce international, par souci d'assurer à leurs exportateurs la situation la plus favorable à l'égard de leurs concurrents des autres pays; une telle implication conduit des fonctionnaires à traiter, à leur corps défendant, des questions de corruption. Les termes du débat

prennent alors une acuité d'autant plus grande qu'il s'agit d'établir des normes applicables à l'ensemble des acteurs économiques et que le point de vue du bien particulier d'une entreprise s'efface alors devant le bien commun, qu'il est plus difficile de concrétiser dans des normes acceptables par tous.

La corruption est-elle encore rentable?

La théorie économique a longtemps constitué un réservoir d'arguments et un réconfort pour ceux qui souhaitaient relativiser les pratiques de corruption, en les ramenant à la simple dimension d'épiphénomènes de l'économie de marché. Il était en particulier facile de s'appuyer sur la conception anthropologique – il vaudrait mieux parler de convention – qui fonde le plus couramment la théorie micro-économique pour justifier la corruption comme rationnelle : *l'homo economicus* ne dispose-t-il pas, avec la corruption, d'un moyen comme un autre de satisfaire son intérêt individuel, dans une approche strictement utilitariste ? Au-delà de cette vision réductrice de l'homme, la théorie économique libérale maintenait l'analyse de la corruption dans un état de friche, parce que les phénomènes de rente ne jouaient qu'un rôle parasitaire dans son explication de la croissance. Elle faisait même de la suppression des rentes une recommandation de politique économique.

De récents travaux ont éveillé un intérêt nouveau pour cette question, établissant un lien entre la corruption et l'absence de croissance économique¹.

Pour la croissance économique, il apparaît en effet, à la lumière des résultats statistiques, que la corruption est doublement néfaste. En premier lieu, la corruption fausse le fondement des décisions économiques fondamentales que sont les investissements, en orientant une ressource rare et coûteuse, le capital, non pas selon les conclusions d'une analyse rationnelle des besoins à satisfaire et de la rentabilité des projets, mais en fonction des pots-de-vin que tel ou tel projet est susceptible de rapporter au fonctionnaire ou à l'homme politique qui

1. On peut notamment se reporter à l'article de Paolo Mauro, in *The Quarterly Journal of Economics*, août 1995.

porte *in fine* la responsabilité de la décision. La corruption ne se contente pas de provoquer des gaspillages dans l'utilisation des fonds publics dont un État dispose à un moment donné à des fins d'investissement. Plus gravement encore, elle dissuade les investisseurs étrangers d'implanter leurs usines ou d'apporter leurs capitaux dans les pays où les pots-de-vin atteignent couramment des pourcentages substantiels du montant des contrats, et affectent la rentabilité ultérieure des projets, puisque c'est toujours sur les ressources présentes ou à venir du pays d'accueil que les pots-de-vin sont financés. Un niveau de corruption élevé signale, de surcroît, une économie où le fonctionnement de l'administration pèse sur les activités de production par des procédures réglementaires longues, complexes et coûteuses. C'est là tout ce qu'un investisseur international rationnel cherchera à éviter, au moment de faire le choix d'un pays d'accueil pour ses capitaux. Il existe ainsi une corrélation étroite entre la probité et l'efficacité des administrations et des politiques, et le volume d'investissements étrangers qu'un pays est capable d'attirer, sachant que ces investissements sont un des déterminants fondamentaux de la croissance.

Les effets négatifs de la corruption sur la croissance sont évidemment redoublés dans les pays dont le besoin de croissance économique est le plus vif, *i.e.* les pays pauvres où les besoins matériels fondamentaux ne sont pas satisfaits. Ces pays dépendent de plus en plus étroitement, à mesure que décroît l'effort d'aide publique au développement des pays riches, des flux d'investissements étrangers et de leur capacité à les attirer. La corruption y revêt parfois un caractère dramatique, contribuant fortement à enfermer ces pays dans un cercle vicieux de sous-développement. Une responsabilité particulière s'attache, dans ce cas, au corrupteur, qui ne peut plus utilement se prévaloir de motifs moraux pour justifier des pratiques qui maintiennent des pays entiers dans le plus complet dénuement.

Aux motifs d'efficacité s'ajoute l'argument de la responsabilité pour inciter les États à combattre vigoureusement les pratiques corruptrices. En effet, la corruption est un mal endémique, dont l'effet de contagion, non seulement sur un secteur économique mais sur un pays entier, peut être extrêmement rapide : la seule justification solide d'un acte de corruption, qui peut le cas échéant et sous certaines conditions être recevable moralement, est la nécessité de contrer les effets d'un autre acte

de corruption; ce faisant, un tel acte n'évite pas l'accroissement du phénomène de corruption, considéré dans son ensemble. Comme toutes les épidémies, la corruption dissimule en son sein son propre facteur multiplicatif. Il est certain que le climat de tolérance propre aux démocraties modernes présente, sous cet angle, un terrain favorable à des pratiques qu'il devient, par la suite, extrêmement difficile de maîtriser. Pourtant, les régimes démocratiques devraient être avertis des méfaits que porte la corruption pour leur propre stabilité. Dans un climat marqué par la montée d'une exigence sociale de transparence et le creusement des inégalités de revenus et de patrimoines, la corruption sape l'autorité des gouvernants et fait le lit de régimes tyranniques, où elle s'épanouit d'ailleurs tout autant.

Si l'on veut bien considérer enfin la corruption dans son rapport à la durée nécessaire à la croissance économique, on arrive à cette conclusion que, comme d'autres phénomènes à l'oeuvre dans les économies modernes, le développement des pratiques de corruption traduit chez les agents économiques une préférence radicale et perverse pour le présent. Dans le cas de la corruption d'hommes politiques, l'acceptation de telles pratiques conduit à une manière de course à l'abîme; peu d'individus en effet, dans le personnel politique des pays démocratiques, doutent du caractère profondément néfaste que des actes de corruption entraîneraient, non seulement pour leur crédit personnel, mais aussi pour le bien de la collectivité qu'ils sont appelés à gouverner. La corruption, dès qu'on a commencé à l'accepter, consiste alors à empêcher le plus vite possible la plus grande part possible d'un bénéfice frauduleux et nécessairement éphémère.

C'est la même myopie qui affecte l'entreprise corruptrice, laquelle est prête à admettre un mal qui lui permet, à court terme, d'emporter un contrat, mais, à long terme, détériore durablement les conditions d'exercice de la concurrence dans son secteur. Pour cette raison, le recours à la corruption par une entreprise pour motif de concurrence ne nous paraît pas justifiable. Invoquer des cas exceptionnels liés à la survie de l'entreprise et de ses emplois ne fait que masquer l'existence de difficultés trop graves et trop anciennes pour qu'il ne soit préférable de se rendre à la réalité de la cessation d'activité. Les contrats obérés par une commission de corruption importante ne sont généralement pas les plus rentables ; ils sont, en tout état de cau-

se, plus fragiles que les autres. La préférence pour le présent, si elle est systématisée sous la forme de la recherche exclusive du profit à court terme ou de la satisfaction des besoins de consommation, grippe les mécanismes économiques, en les empêchant de concourir à la fin de l'économie, qui est une satisfaction raisonnée des besoins matériels de la population¹.

Quelques repères pour l'action

Il y a, lorsqu'on est confronté pour la première fois à une situation concrète de corruption – soit qu'il faille corrompre pour quelque motif, soit que l'on soit l'objet d'une tentative de corruption –, un évident mouvement de recul de la conscience, qui n'est pas exclusif d'une certaine passivité. De là naît la double nécessité, qui peut apparaître au premier abord contradictoire, d'échapper à la naïveté et d'abaisser son seuil de tolérance pour les pratiques liées à la corruption. Echapper à la naïveté est le passage obligé pour ne pas rester la dupe d'un mal qu'on présente comme nécessaire. Abaisser le seuil de tolérance pour les pratiques de corruption dont chacun, dans l'exercice de ses responsabilités professionnelles peut un jour avoir à connaître, est une condition de progrès.

Comment progresser ? Nous formulons deux propositions pour l'action. En premier lieu, il nous apparaît tout à la fois possible et souhaitable de refuser de cautionner les pratiques de corruption, que ce soit au nom de l'intérêt supérieur de l'État ou de l'entreprise. Les positions de principe qui tiennent la corruption comme un mal nécessaire, voire un moyen légitime d'atteindre les objectifs de la vie économique, peuvent, de ce point de vue, être efficacement combattues au moyen d'argumentaires qui tendent à se développer et à se renforcer, mais exigent d'être enrichis par une expérience vécue et analysée de la corruption. Nous sommes conscients de ce que le simple refus de cautionner peut constituer un engagement personnel considérable et difficile. Il nous semble que cet engage-

1. Au-delà de la corruption, on trouve un autre exemple de cette possibilité de perversion à travers les mécanismes de formation de l'épargne.

ment gagne encore en efficacité s'il s'appuie sur l'autorité que confère une compétence professionnelle reconnue. Le cadre commercial d'une entreprise sera davantage écouté sur la nécessité d'éliminer les pots-de-vin s'il peut faire valoir de bons résultats obtenus sans que des pots de vin aient été versés aux clients potentiels. La conquête de degrés de liberté à l'égard de pratiques qui peuvent apparaître comme systématiques exige ainsi de mettre dans la balance une compétence reconnue dans un débat où seule l'autorité de celui qui connaît et subit les pratiques de corruption, sous toutes leurs formes, prévaut en dernier recours.

En second lieu, et ce point concerne davantage les fonctionnaires et les hommes politiques, une action sur les normes applicables aux pratiques de corruption est toujours possible. La simplification des règles et des structures administratives, en rapprochant l'autorité qui édicte les normes de celle qui en contrôle l'application, nous paraît, à ce titre, un chantier prometteur, de même que le développement d'un droit à la concurrence de nature à empêcher les situations de monopole. Là encore, l'esprit du temps fait naître sans nul doute des occasions et des espoirs qu'il faut savoir saisir.

L'exhortation apostolique *Réconciliation et pénitence* (1984) contient d'ailleurs un appel peu connu à l'action personnelle face aux « péchés sociaux », et une condamnation de l'omission :

« Or, quand elle parle de *situations* de péché ou quand elle dénonce comme *péchés sociaux* certaines situations ou certains comportements collectifs de groupes sociaux plus ou moins étendus, ou même l'attitude de nations entières ou de blocs de nations, l'Église sait et proclame que ces cas de *péché social* sont le fruit, l'accumulation et la concentration de nombreux *péchés personnels* » (*Reconciliatio et penitentia*, 16).

En matière de corruption, la recherche de la transparence pour soi et pour la collectivité que l'on sert, que ce soit l'État ou l'entreprise, conduit *in fine* à un examen régulier de sa propre conscience qui permet d'accompagner son lent mûrissement. « *Si vous demeurez dans la lumière, vous deviendrez des fils de la lumière.* »

Yves-Marie HILAIRE

Les catholiques n'ont pas toujours détesté l'argent

DEPUIS la mésaventure arrivée au veau d'or du Sinaï, Dieu ne fait pas bon ménage avec Mammon. Quant à l'Église fondée par Jésus-Christ, elle a été accusée tour à tour de se laisser corrompre par la richesse lors de la Réforme, puis d'entraver l'essor du capitalisme en prohibant le prêt à intérêt, enfin de se compromettre avec l'ordre bourgeois parce qu'elle n'appréciait guère les révolutions.

Jésus opte pour les pauvres sans condamner les banquiers

« Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent » (Luc 16, 13), tel est le dilemme posé par Jésus qui exalte les pauvres à de multiples occasions. Les trois évangiles synoptiques rapportent l'histoire du jeune homme riche propriétaire de grands biens qui refuse de les vendre pour les distribuer aux pauvres malgré le conseil donné par Jésus. Et Jésus commente : « *Qu'il est difficile à ceux qui ont des richesses de pénétrer dans le Royaume de Dieu ! Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu.* » Les auditeurs s'inquiètent et demandent : « *Qui donc peut être sauvé ?* » Jésus répond : « *Ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu* » (Luc 18, 18-30).

Cependant, si Jésus donne le conseil de prêter sans rien attendre en retour (Luc 6, 35), il loue également les serviteurs

avisés qui savent faire fructifier les « talents » ou les « mines » que le maître leur a confiés (Matthieu 25, 14-30, Luc 19, 11-27). Il reproche au serviteur mal avisé de n'avoir pas remis son argent aux banquiers afin de le recouvrer ultérieurement avec l'intérêt. Ainsi, Jésus, qui invite ses disciples à rechercher la perfection et à vivre dans la pauvreté, admet par ailleurs que l'on fasse valoir l'argent dont on a la charge.

Les Pères, les canonistes et les conciles prohibent le prêt à intérêt

Sous l'influence des prohibitions portées par l'Ancien Testament et par les penseurs grecs, Platon et surtout Aristote, qui prétend que l'argent ne fait pas de petits, les Pères de l'Église, les canonistes avec Gratien et les conciles du Moyen Age (Latran III (1179), Lyon II (1274), Vienne (1311), Latran V (1517)) interdisent le prêt à intérêt aux clercs et aussi aux laïcs. L'argent est considéré comme un simple moyen d'échange non productif par lui-même. Thomas d'Aquin prohibe le prêt à intérêt de consommation et n'admet qu'un dédommagement extrinsèque au prêt en cas de risque couru par le prêteur.

Dans une société rurale, le prêt de consommation, nécessaire pour se nourrir en cas de mauvaise récolte, est caractérisé par des taux d'intérêt très élevés, « usuraires », et ruine les paysans qui trop souvent ne peuvent le rembourser. L'usure est le « principal fléau des campagnes » déclare encore le préfet de la Haute-Garonne le 5 avril 1851.

Florence au Quattrocento et ses hommes d'affaires chrétiens

La Florence des Médicis, où l'esprit d'entreprise et la banque sont fort développés, est aussi une cité fervente, celle de Saint-Antonin, de Fra Angelico et de Savonarole. Saint Antonin (1389-1459), dominicain devenu évêque de Florence, a rédigé une *Somme théologique* qui « apporte une vue globale de la vie économique » (Schumpeter). Pour lui, l'argent, improductif sous forme de prêt, est productif sous forme de capital. Si le prêt à intérêt, notamment celui de consommation, reste interdit, les revenus du capital sont légitimes : association de commerce,

commandite, assurance de transports, participation à une entreprise. Le capitaliste doit participer à l'entreprise, en partager les pertes comme les bénéficiaires.

Werner Sombart prétend que l'éthique économique du Quattrocento, celle du « bourgeois vieux style », reste valable jusqu'au XVIII^e siècle et se retrouve chez l'Américain Benjamin Franklin. Influencée par les auteurs antiques et par les théologiens chrétiens, cette éthique repose sur une rationalisation de la vie qui cultive trois vertus essentielles : l'honnêteté ou la loyauté en affaires, l'industrie, c'est-à-dire l'activité ou encore une « bonne économie du temps » (Antonin) qui met à l'abri de l'oisiveté, mère de tous les vices, enfin la frugalité ou la tempérance, qui implique à la fois la maîtrise des impulsions érotiques et du goût du-luxe¹.

L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme

Si le capitalisme est antérieur à la Réforme, comme le rappelle Werner Sombart, l'éthique protestante offre des conditions favorables à son essor comme le souligne Max Weber². Il convient de préciser ici l'éthique calviniste ou puritaine, car Luther maintient la prohibition traditionnelle du prêt à intérêt. Calvin, constatant que cette interdiction ne se trouve ni dans le Nouveau Testament, ni dans la loi naturelle, autorise le prêt à intérêt. Pour le croyant puritain marqué par la prédestination, la réussite dans les affaires est même un signe de l'élection divine. La réforme calviniste aurait ainsi donné une vive impulsion à l'esprit d'entreprise, au commerce et à la banque : la prospérité de la Suisse, et surtout l'essor commercial, naval et bancaire de la Hollande et de la Grande-Bretagne en témoignent aux XVII^e et XVIII^e siècles. En revanche, les pays méditerranéens, dans lesquels l'Église catholique continue à prohiber le prêt à intérêt, restent des contrées rurales dominées par des nobles qui mépri-

1. Sombart Werner, *Le bourgeois*, éd. allemande, 1913, trad. française, Paris, Payot, 1928.

2. Weber Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, éd. allemande, 1904, trad. française, Paris, Plon, 1964; Besnard Philippe, *Protestantisme et capitalisme, La controverse post-weberienne*, Paris, A. Colin, 1970.

sent l'argent et le gaspillent quand ils en ont. L'idéal chevaleresque de Don Quichotte est très éloigné de la mentalité des bourgeois capitalistes hollandais ou anglais.

Le bourgeois révolté et conquérant

Le bourgeois de l'ère des Lumières s'oppose au privilégié qui se serait contenté de prendre la peine de naître. Le bourgeois assure sa réussite personnelle grâce à son travail ou à l'argent accumulé : « il travaille et thésaurise, il calcule et mesure, raisonne et prévoit, et, créant de l'ordre partout et ne laissant rien au hasard, il saura en cherchant des fondements solides à sa vie, sur le domaine moral autant que sur le domaine économique, écarter les puissances du mystère. Aussi arrivera-t-il, et c'est bien ce qu'il a toujours en vue, à un bonheur honnête inconnu aux grands et aux pauvres » (B. Groethuysen)¹. Le bourgeois veut être son maître, conserver son autonomie, l'argent étant à ses yeux le moyen de conquérir ou de garder une position qui lui assure la sécurité. Le bourgeois profite d'une Révolution française qui instaure le libéralisme économique enseigné par la nouvelle science économique : celle-ci, avec Adam Smith (1776) « est libérale. Elle est à la fois culte de l'enrichissement, de l'entreprise et de l'initiative. Elle s'inspire d'une nouvelle philosophie de l'homme : le libre-échange y marche de pair avec le libre examen, la responsabilité de l'individu avec la liberté de pensée et la primauté de la conscience. La nouvelle science véhicule une nouvelle éthique, voire une nouvelle religion » (Émile Poulat)². Turgot, dans son *Mémoire sur le prêt d'argent* (1769) a réclamé la liberté absolue et s'est opposé à toute limitation légale de son taux. Dans le sillage des révolutions américaine et française, les bourgeois conquérants répandent l'idéologie libérale à travers le monde.

1. Groethuysen Bernard, *Origines de l'esprit bourgeois en France, I, L'Église et la bourgeoisie*, Paris, N.R.F., 1927.

2. Poulat Émile, « Pensée chrétienne et vie économique », dans *Foi et développement*, Centre Lebreton, n° 155, 156, 157, oct-déc. 1987.

Église contre bourgeoisie

Prenant le contre-pied des idées reçues et des slogans ayant cours dans les années 1970, Émile Poulat a intitulé en 1977 l'un de ses livres « *Église contre bourgeoisie* »¹. Le conflit a porté successivement sur le prêt à intérêt et sur le libéralisme économique. Désireux de répondre aux besoins de son temps, le pape Benoît XIV, dans la bulle *Vix pervenit* (1745), essaie de préciser la doctrine sur le prêt à intérêt, mais son texte donne lieu à des interprétations opposées. Si de nombreux théologiens influencés par le débat avec les jansénistes rigoristes et hostiles au prêt à intérêt, continuent à le prohiber dans tous les cas, d'autres trouvent dans la bulle la justification d'un intérêt modéré. Ceux-ci admettent par exemple en France au début du XIX^e siècle l'intérêt légal de 5 %. En 1830, après avoir consulté les cardinaux, le pape Pie VIII tranche en faveur des confesseurs qui admettent cet intérêt modéré.

Un autre débat commence alors dont les mennaisiens sont les prophètes : Lamennais, de Coux, Lacordaire, revendiquent toutes les libertés à l'exception de la liberté économique qui permet au riche d'écraser les pauvres. Aussi de *Rerum Novarum* (1891) à *Centesimus Annus* (1991), les papes prennent-ils leurs distances avec le libéralisme économique². Ils promeuvent une pensée sociale, qui exerce une réelle influence, mais, comme le fait observer Émile Poulat, ils restent discrets dans le domaine de la pensée économique. Or, les révolutions industrielles qui affectent l'Europe au XIX^e siècle s'accompagnent d'inégalités sociales très voyantes, caractérisées par la formation d'un vaste prolétariat industriel, et le culte de l'argent semble fort pratiqué par les hommes d'affaires qui officient dans les nouveaux temples de Mammon, les Bourses.

1. Poulat Émile, *Église contre bourgeoisie*, Introduction au devenir du catholicisme actuel, Paris, Casterman, 1977; *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Paris, Casterman, 1977.

2. Sur les papes et la question sociale, « [Aux sociétés ce que dit l'Église](#) », *Communio* VI, 2, mars-avril 1981 ; « [La papauté](#) », *Communio* XVI, 3, mai juin 1991.

Les bourgeoisies catholiques ont bien existé

Les bourgeoisies catholiques ont bien existé, n'en déplaise à Max Weber et à Alain Peyrefitte¹. Elles surgissent en Europe au XIX^e siècle avec l'expansion de la grande industrie et l'essor d'un enseignement confessionnel qui a formé des catholiques fervents. La Belgique, la région rhénane, la France du Nord, la région lyonnaise, le Milanais et la Vénétie ont été leurs terres d'élection. Ces bourgeois catholiques sont des hommes industriels, économes mais généreux pour les oeuvres, aux familles prolifiques qui créent de nouvelles « cheminées qui fument ». Ils financent les organisations catholiques : universités, presse, congrès, oeuvres les plus diverses. En soutenant les associations, ils contribuent à la « pillarisation »² de la société, phénomène très sensible en Belgique et en Prusse rhénane. Ces bourgeois profondément croyants font de Cologne, Lille, Lyon, Milan des métropoles religieuses. Tirillés entre le libéralisme économique, le paternalisme et le catholicisme social, ils sont conscients de leurs devoirs envers leurs ouvriers.

Enfin, le catholicisme social, épaulé par l'essor des oeuvres paroissiales et par l'action catholique des années 1930-1950, s'impose au milieu du xx^e siècle, notamment avec les évêques des cardinaux Liénart à Lille, Frings à Cologne et Montini à Milan qui orienteront les décisions du Concile de Vatican II. Les « trente glorieuses » de la renaissance religieuse en Occident, qui se situent entre 1925-30 et 1955-60, précèdent d'une quinzaine d'années les « trente glorieuses » de la démographie et de l'économie qui s'écoulent entre 1945 et 1973-75. Elles lèguent aux générations suivantes une prospérité jamais atteinte auparavant et une pacification entre les peuples due à la construction européenne inspirée à l'origine par les démocrates chrétiens³.

1. Peyrefitte Alain, *Le Mal français*, Paris, 1976.

2. Pillarisation : constitution de sociétés particulières d'inspiration religieuse ou idéologique à l'intérieur de la société civile nationale.

3. Voir sur ce sujet Chenu Philippe *Une Europe vaticane?* Bruxelles, Ciaccio, 1990, qui précise les limites de cette inspiration démocrate chrétienne ; Durand Jean-Dominique, *L'Europe de la démocratie chrétienne*, Bruxelles, Complexe, 1995 ; Cholvy Gérard et Hilaire Yves-Marie, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, tome III, chap. 3, Reconstructeurs de la Cité, Toulouse, Privat, 1988.

« La maladie infantile des catholiques français » au XX^e siècle

Joseph Folliet a diagnostiqué cette maladie infantile en 1966, l'année du *Paysan de la Garonne* de Maritain¹: nouveau conformisme anti-bourgeois, nostalgie de la classe ouvrière perdue par l'Église, séduction marxiste, abandon de la classe moyenne dont on nie l'existence. Cette maladie, qui ravage le monde catholique d'Europe occidentale, atteint plus particulièrement la France pendant la crise de civilisation des années 1965-75. Elle se caractérise par le paupérisme mental qui congédie les riches et réduit les intellectuels au silence, et elle entraîne l'application d'une pastorale qui se trompe de siècle.

Le paupérisme mental: la condamnation sans nuances de l'argent

Ici, les racines sont anciennes. La dénonciation des ravages causés par l'argent, qui peuvent être très réels, est un lieu commun chez Chesterton, Bloy, Péguy, Bernanos, Mounier, dont l'audience a été considérable. Péguy dénonce « *ce qui est cause et instrument de ce qu'il appelle l'univers prostitutionnel : l'argent-roi* », note encore récemment Jean-Marie Domenach, qui ajoute : « *Or tout cela fonctionne encore sous nos yeux sans qu'on ose le dire ou l'écrire. En lisant Péguy comme en lisant Léon Bloy ou Bernanos, on se demande pourquoi ces grandes voix se sont enroutées aujourd'hui* »².

L'histoire du XX^e siècle suggère une réponse. Emmanuel Mounier, impressionné par la crise de 1929, avait annoncé la fin du capitalisme qui avait fait faillite. Or, le capitalisme a survécu à toutes les crises, ce qui laisse nos contemporains perplexes. Jacques Maritain, qui a toujours vécu dans une certaine pauvreté et qui a à la fois constaté la fécondité des moyens pauvres et bien observé les États-Unis, s'est montré plus circonspect sur ce sujet. En 1968, lors de la réédition d'*Humanisme intégral*, il a écrit ceci : « *Je considère comme tout à fait*

1. Folliet Joseph, *La maladie infantile des catholiques français*, Lyon, Chronique sociale, 1966 ; Maritain Jacques, *Le paysan de la Garonne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

2. Domenach Jean-Marie, *France catholique*, 22-3-1996.

nécessaire ce qu'on appelle de nos jours une économie d'abondance. Mais sans même parler des graves problèmes que poseront les progrès de la science et de la technique en diminuant le besoin de main-d'œuvre et créant des risques de chômage, cette abondance, en étant distribuée à tous, signifiera pour chacun une pauvreté relative, où la suffisance sera assurée, mais où le luxe sera difficile ». Maritain a alors trente ans d'avance¹.

Une pastorale qui se trompe de siècle

« *Nous avons perdu la classe ouvrière* ». Ce cri lancé par Pie XI a trouvé un écho considérable avec l'ouvrage d'Henri Godin et Yvan Daniel, *France, pays de mission?* paru en 1943². Le constat est sommaire : le monde ouvrier est présenté comme plus déchristianisé qu'il ne l'est réellement, la J.O.C. aurait échoué dans son projet de le rechristianiser. Dans les décades qui suivent, prêtres ouvriers et action catholique ouvrière représentent « l'aile marchante » du catholicisme dans une classe ouvrière qui porte en elle « l'avenir du monde ».

Or, la pastorale qui les privilégie absolument est suicidaire, car elle entraîne l'abandon de tous les mouvements fédérateurs porteurs de projets s'adressant à l'ensemble de la société : l'Association catholique de la jeunesse française disparaît en 1956, abandonnée par la Jeunesse ouvrière chrétienne, le comité français d'apostolat des laïcs, qui veut appliquer la conception conciliaire de cet apostolat, est miné en 1969 par la scission de l'Action catholique ouvrière.

La perte de la classe moyenne triomphante

Dans *La Seconde Révolution française* (1965-1984)³, Henri Mendras a observé le prodigieux essor de la classe moyenne :

1. Maritain Jacques, *Humanisme intégral*, 1^{re} éd. 1936, éd. 1968, Paris, Aubier, Foi vivante.

2. Godin Henri, Daniel Yvan, *France pays de mission?* Paris, 1943. Voir le débat sur ce livre dans Cholvy, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, op. cit., tome III, p. 121-125.

3. Mendras Henri, *La Seconde Révolution française*, 1965-1984, Paris, Gallimard, 1984.

quasi disparition de la paysannerie (36 % de la population active en 1946, 4 % en 1996) et de la bourgeoisie rentière, diminution du nombre des ouvriers, montée des cadres et des emplois du tertiaire, les cols blancs (15 % de la population active en 1936, 50 % en 1996). Or, cadres et classes moyennes donnent aujourd'hui le ton aux mœurs, à la culture, un ton religieux, même parfois antichrétien, que les médias diffusent : « *Hégémoniques, les nouvelles classes moyennes imposent leurs façons de voir et d'être aux autres catégories sociales* » (Henri Mendras).

Or, comme Jean-Marie Mayeur l'a montré¹, l'Église avait formé et encadré pendant la première moitié du xx^e siècle une grande partie des classes moyennes grâce aux patronages et aux organisations de jeunesse, aux mouvements professionnels catholiques et aux mouvements d'action catholique. Cependant, si les ingénieurs avaient été très fortement atteints, la Jeunesse indépendante chrétienne n'avait jamais réussi à s'imposer comme l'avaient fait à divers moments dans leurs milieux respectifs la J.A.C., la J.E.C. ou la J.O.C.

Depuis trente ans, l'Église de France a perdu la classe moyenne, sans regagner une classe ouvrière qui a profondément changé avec la présence massive d'adeptes d'une autre religion, l'Islam. Le phénomène est moins accentué en Belgique et en Allemagne à cause de la « pillarisation », de l'existence de nombreuses associations catholiques et en Italie où le mouvement catholique est resté très vivant car il a su se diversifier et s'adapter aux nouveaux besoins des jeunes (des Focolari à *Communione e Liberazione* et à Sant'Egidio...).

En France, obnubilés par le fossé entre les riches et les pauvres, pour parler comme Léon XIII, ou par le conflit entre les classes sociales bourgeoise et prolétarienne, pour employer le langage de Karl Marx, les catholiques clercs et laïcs ont trop oublié la classe moyenne montante et bientôt dominante dont les problèmes n'ont guère été pris en compte : tentations de la société d'abondance, abus du crédit à la consommation qui met en difficulté beaucoup de jeunes ménages et menace leur stabili-

1. Mayeur Jean-Marie, L'Église et les classes moyennes, les limites d'une prise de conscience, dans *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, Paris, Cerf, 1986, p. 209-221.

té, puissance des nouveaux médias qui façonnent et interprètent les sentiments de cette classe et se montrent plus soucieux d'obéir à des préoccupations de rentabilité et de progrès technique que de répondre à des aspirations d'ordre éthique.

L'Église en France est trop souvent absente de ces médias. Dans les discours qu'elle a tenus, elle a trop voulu inspirer mauvaise conscience aux possédants au lieu de leur enseigner le bon usage des biens. Et pourtant son action caritative s'est renouvelée et est demeurée en pointe.

Une action caritative demeurée en pointe : du Tiers-monde au Quart-monde et aux nouvelles pauvretés

Les noms de Mgr Jean Rodhain, de l'abbé Pierre, du Père Joseph Wresinski, sans oublier le phénomène Gaillot, témoignent de cette réussite pendant la deuxième moitié de notre siècle. Quelques faits le prouvent. Avec ses 1 200 000 souscripteurs, le Secours catholique, créé en 1946 par l'Abbé Rodhain, s'est révélé comme l'une des organisations caritatives les plus efficaces et les plus perfectibles dans le monde'. Avec Josué de Castro et Alfred Sauvy, le Père Lebreton *d'Économie et Humanisme* et l'économiste François Perroux (1903-1987) ont attiré l'attention des Européens sur la réalité et les problèmes du tiers-monde dont s'occupe notamment le C.C.F.D. (Comité catholique contre la faim et pour le développement) créé en 1962. L'association Aide à toute détresse ATD-quart-monde, fondée en 1957 par le Père Joseph Wresinski, a fait prendre conscience de la situation spécifique des laissés pour compte de la société et de la nécessité de les responsabiliser pour les libérer de la marginalité, sans négliger de leur annoncer l'Évangile, ferment pour cette libération². L'abbé Pierre a créé en 1954 les Compagnons d'Emmaüs pour tenter de procurer un logement décent à chaque famille, Jean Vanier et Marie-Hélène Mathieu

1. « 2 000 ans de charité, une histoire de tous les jours », in *Notre Histoire*, n° 54, hors-série, 1996, sous la direction de Charlotte Chaunu-Le Bouteiller, éditorial de René Rémond.

2. *Démocratie et pauvreté, du Quatrième ordre au Quart monde*, Présentation de René Rémond, postface de Michel Voëlle, Colloque de Caen 1989, Paris 1991, Éditions Quart-Monde, Albin Michel, 690 p.

ont fondé en 1963 l'Office chrétien des handicapés. L'Association des chrétiens pour l'abolition de la torture (A.C.A.T.) est née en France en 1977, et la Fédération française des banques alimentaires créée en 1985 par Bernard Dandrel lutte contre la faim et le gaspillage en offrant des vivres et des repas aux exclus¹.

Pour conclure, nous sommes obligés de nous inscrire en faux contre la phrase de Michel Tournier qui flattait la mode du jour en 1975: « L'Église s'est placée comme boniche au service de la bourgeoisie la plus crasseusement conservatrice. » Les travaux d'Émile Poulat, de Sylvie Fayet-Scribe, de Gérard Cholvy ont révélé l'incessante inventivité des chrétiens dans les domaines sociaux et caritatifs². Les catholiques, qui appartiennent à une Eglise trop pauvre pour les besoins auxquels elle doit répondre, agissent le plus souvent sans bruit. Toute une éducation reste à faire en direction des classes moyennes, qui manifestent souvent leur générosité envers les organisations humanitaires, pour répondre véritablement à leurs aspirations spirituelles. L'argent, dont beaucoup de Français disposent, doit devenir non une fin mais un instrument pour créer plus de convivialité, de fraternité et de solidarité dans ce monde.

Yves-Marie Hilaire, né en 1927, marié, trois enfants, dix petits-enfants est professeur d'Histoire contemporaine à l'université Charles de Gaulle – Lille III. Co-auteur, avec Gérard Cholvy, de *l'Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, Privas, 3 vol., 1985-1988, il est également co-auteur d'une *Histoire de la papauté, deux mille ans de mission et de tribulations*, à paraître en 1996 chez Tallandier.

1. « 2 000 ans de charité, une histoire de tous les jours », in *Notre Histoire*, n° 54, hors-série, 1996, sous la direction de Charlotte Chaunu-Le Bouteiller, éditorial de René Rémond.

2. Fayet-Scribe Sylvie, *Associations féminines et catholicisme, De la charité à l'action sociale*, Préface d'Émile Poulat, Paris, les Éditions ouvrières, 1990, 212 p.

Sylvie THOREL-CAILLETEAU

A propos de *Gobseck* et de *l'argent*¹

Perspectives

La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen avait défini l'individu comme *réserve* – de droits et de libertés – soit encore comme assemblage de virtualités. Consacrant la liberté d'opinion et d'expression, elle définissait implicitement l'état bourgeois et l'être romantique, caractérisés par le souci de distinction, par le lyrisme et par l'intériorisation (corollaire de l'idée de *réserve*) du sentiment de toute-puissance. L'épopée napoléonienne avait livré au XIX^e siècle un dernier modèle, fugace, de maîtrise effective du monde, mais le siècle est celui du roman, soit par excellence du genre où s'impose la vision de l'individu comme agencement de virtualités.

En un temps où, toute vision pyramidale de la société défaite, s'impose l'image de l'atomisation du corps social, et où seule la circulation de la monnaie paraît en préserver la cohésion, l'argent, virtualité par excellence, devient un thème central du roman, voire l'expression de l'enjeu romanesque lui-même, si l'on tient le roman pour la mise en oeuvre d'une toute-puissance théorique. Et Balzac a donné au roman ses lettres de noblesse,

1. Je cite *Gobseck* dans l'édition de La Pléiade de *La Comédie humaine*, tome II, et *L'Argent* dans l'édition Tchou des *Œuvres complètes* de Zola, tome VI.

en dessinant des personnages toujours assimilables à des trésors, soit à constituer, soit à dilapider : maints récits balzaciens relatent une dissipation (autour, par exemple, de la figure de Lucien de Rubempré) ou une accumulation (autour d'Eugène de Rastignac) ; désir et volonté ne sont-ils pas en effet assimilables à des *trésors*? Dès lors il est clair que l'argent n'est par regardé seulement comme une donnée du monde à laquelle faire sa place nécessaire dans un écrit réaliste, mais comme l'image en abyme du principe romanesque même. Simultanément, en effet, le personnage paraît une réserve et le romancier quant à lui, devenu démiurge, en vient à exercer sur le monde une toute virtuelle puissance. Or le thème de l'argent cristallise à la fois la question de la réserve et celle de la puissance virtuelle.

Abstraction et fiction

Gobseck et *L'Argent* s'organisent autour de deux figures opposées du financier : l'usurier et le spéculateur, respectivement représentés par Gobseck et par Saccard. Après avoir couru le monde en aventurier, pour savoir enfin que « *les plaines ennuient, les montagnes fatiguent* » (p. 969), Gobseck s'est retiré, il est devenu l'un des « rois silencieux et inconnus » dont fourmille l'univers balzacien et peut dire sa vie en une formule : « *je possède le monde sans fatigue, et le monde n'a pas la moindre prise sur moi* » (p. 970). Il importe justement que Gobseck ait connu les exercices et les fatigues du monde ; le voilà reclus, dissimulé sous son « masque blanc » (p. 977), héros d'une épopée muette et immobile, redescendu des montagnes, revenu des voyages interminables, mais encore capable plus qu'un autre, s'il le faut, de tirer au pistolet. Gobseck, personnage romanesque, est un héros confiné.

En quoi il s'apparente à Gundermann, l'ennemi de Saccard chez Zola, *dieu* (p. 344) au visage également blême, aux lèvres décolorées, toute-puissance immobile qui a épuisé les plaisirs et ne songe qu'à accumuler jusqu'à enfin dominer la terre. Or la terre entière, déjà, affluait chez Gobseck, qui l'avait jadis sillonnée pour en connaître toute la vanité : « *balles de coton, boucauts de sucre, tonneaux de rhum, cafés, indigos, tabacs, tout un bazar de denrées coloniales!* » (p. 1012), mais aussi dia-

mants, linge fin, armes précieuses, argenterie... Le visage blanc, l'immobilité, le mutisme en sont l'indice : Gobseck et Gundermann, où se lève « *cette figure, non plus de l'avare classique qui thésaurise, mais de l'ouvrier impeccable, sans besoin de chair, devenu comme abstrait dans sa vieillesse souffreteuse, qui continuait à édifier obstinément sa tour de millions* » (p. 406) sont précisément des êtres de l'abstraction de la vie moderne. « *L'or contient tout en germe* » (p. 969), déclare Gobseck à Derville ; en lui, le Pouvoir et le Plaisir, mais encore l'Art et la Science, car il est l'universel ressort, le principe de ce que Balzac nomme « *le spiritualisme de [nos] sociétés actuelles* » (p. 970). Il est pure virtualité qui permet, dans un grand rêve, de surpasser Napoléon lui-même.

Face à Gobseck, Balzac a dressé Maxime de Trailles, dandy, dissipateur, financier à sa manière, qui partage avec lui la condition d'abstraction : « *Allez-vous dire que l'on ne peut pas ruiner un homme qui ne possède rien ? Mais je vous défie de trouver à Paris un plus beau capital que celui-ci, s'écria le fashionable en se levant et en tournant sur ses talons* » (p. 986). Face, donc, à l'homme qui capitalise et réduit le monde par la force de sa pensée, l'homme qui se regarde comme un capital et qui se dépense. C'est à cet homme-là, spéculateur de soi-même, que ressemble Aristide Saccard, en qui s'incarne la flambée moderne, riche de tous les millions qu'il n'a jamais eus, n'ayant « *jamais [...] dormi sur le million réel* » (p. 341) – homme de la double abstraction, ou plus justement de l'abstraction portée au carré. Tandis que Gundermann, comme Gobseck, a renoncé à tout mouvement pour couvrir son invisible empire, Saccard se prend pour Napoléon, entend spéculer en Orient en menant une nouvelle croisade pour l'installation du pape à Jérusalem, dans ce qu'il ne distingue pas tout à fait (loin s'en faut) d'un conte des Mille et une Nuits mais qui aimante le public : « *plus encore que la science, l'antique poésie des lieux saints faisait ruisseler cet argent en une pluie miraculeuse, éblouissement divin que Saccard avait mis à la fin d'une phrase, dont il était très content* » (p. 467). Saccard, donc, connaîtra son Austerlitz (p. 586) avant de tomber à Waterloo (p. 601) : l'argent confère au personnage son horizon héroïque et peut-être au roman son horizon épique. Or l'abstraction d'abstraction qui s'incarne en Saccard, au « visage noir et creusé de marionnette » (p. 339), comme la réserve en Gobseck et en Gundermann blafards, porte

un nom : « *Toujours le mensonge, la fiction avait habité ses caisses, que des trous inconnus semblaient vider de leur or* » (p. 339). Ce sont les légendes, les rumeurs, les mythes qui remplissent les caisses, sans que jamais, du reste, aucune origine ne leur semble proprement assignable. D'où la perplexité d'un second de Saccard : « *Placé à la source des bruits, les fabriquant lui-même au besoin, il se comparait plaisamment à un horloger, qui vit au milieu de centaines de pendules, et qui ne sait jamais l'heure exacte* » (p. 547). Gundermann, donc, peut reprocher à Saccard ses excès d'imagination...

L'homme de l'abstraction et l'homme de la fiction (abstraction au second degré, qui est un principe d'entraînement) vont échouer et indirectement révéler la dimension faustienne de leur entreprise respective. « *Sic transit gloria mundi* », telle sentence pourrait s'inscrire en légende de la grande *vanité* qu'a peinte Balzac dans *Gobseck*, à la manière flamande (du reste, le nom de Rembrandt est quelquefois mentionné).

Enfin, Gobseck est mort :

Dans la chambre voisine de celle où Gobseck était expiré, se trouvaient des pâtés pourris, une foule de comestibles de tout genre et même des coquillages, des poissons qui avaient de la barbe et dont les diverses puanteurs faillirent m'asphyxier. Partout fourmillaient des vers et des insectes. Ces présents récemment faits étaient mêlés à des boîtes de toutes formes, à des caisses de thé, à des balles de café (p. 1011).

Gobseck, « *image fantastique où se personnifiait le pouvoir de l'or* » (p. 977), qui a « *joui de tout* » par la pensée – de tout sauf la jeunesse – avait envisagé un pacte : « *Je donnerais mille francs d'une sensation qui me ferait souvenir de ma jeunesse* » (p. 973). Par quoi il semble bien qu'il dise la conclusion d'un autre pacte, celui par lequel il aurait évidemment vendu son âme pour la livrer à de sombres puissances.

L'homme de la fiction, celui qui dans les braises de sa cheminée tisonnait des millions, celui qui dans *La Curée* transformait en or volatile la poussière des chantiers haussmanniens, n'en est pas éloigné. Tandis qu'à la fin du roman *Caroline*, qu'il avait séduite, éprouve encore la pure « *joie d'être* » (p. 657) et songe, heureusement conciliée avec *l'esprit de la terre*, à « *tout ce qui pousse au Carmel* » (p. 657) où Saccard avait voulu édifier son empire en trompe-l'œil, celui-ci est parti en Hollande, au

pays de Gobseck. Alors, « *l'idée lui vint de Saccard, qu'elle savait en Hollande, lancé de nouveau dans une aventure colossale, le dessèchement d'immenses marais, un petit royaume conquis sur la mer, grâce à un système compliqué de canaux* » (p. 658). Livré à la logique hystérique qui depuis le premier jour le faisait flamber, Saccard tel le dernier Faust assèche donc des marécages...

Poésie

Les termes *d'abstraction* et de *fiction*, par lesquels rendre compte des attitudes de Gobseck et de Saccard, en engageant bientôt un troisième qui ouvre sur la dimension réflexive du roman : celui de *poésie*, également présent dans l'une et l'autre oeuvres, et qui couvre aussi l'activité du romancier lui-même. Le personnage du financier semble en effet tenir un milieu entre le héros épique (ou retombé de l'épopée) et le romancier. Gobseck : « *Croyez-vous qu'il n'y ait de poètes que ceux qui impriment des vers ?* » (p. 968). Saccard, selon son fils Maxime : « *Il nous vendrait, vous, moi, n'importe qui, si nous entrions dans quelque marché. Et cela en homme inconscient et supérieur, car il est vraiment le poète du million, tellement l'argent le rend fou et canaille, oh! canaille dans le très grand!* » (p. 509). Ce ne sont pas simples hyperboles : de fait Gobseck et Saccard représentent aussi l'activité romanesque elle-même, rapportée à l'ordre de la réserve et de l'abstraction, ou bien à l'ordre de la fiction et de la spéculation.

Ayant observé que « *la fortune est le mobile des intrigues qui s'élaborent, des plans qui se forment, des trames qui s'ourdissent* » (p. 1002), Gobseck s'identifie à la destinée des êtres qu'il croise (et se présente comme l'un des « *arbitres de vos destinées* », p. 976) et dont il sonde, instantanément, toutes les ombres, jouissant de « *pénétrer ainsi dans les plus secrets replis du cœur humain, d'épouser la vie des autres, et de la voir à nu* » (p. 976), comme de conduire le récit des « *dangers de l'inconduite* » d'Anastasia de Restaud, ou de deviner sur le visage de son séducteur de Trailles « *l'avenir de la comtesse* » (p. 974), à moins d'assister, pour les avoir quelquefois suscités, à des spectacles « *toujours variés* » (p. 976), tragédies et comédies où les plus éperdus et les plus démunis l'emportent en élo-

quence sur les derniers prédicateurs. Gobseck pose donc en esthète qui jouit du théâtre de la vie, en *deus ex machina* qui en détermine les dénouements, en dieu omniscient au fait de tous les secrets et de toutes les motivations ; il campe en romancier, toute-puissance évidemment virtuelle, pour bâtir au moins un monde à côté du monde.

A l'opposé, Saccard est un passionné, dont tout l'art est d'en appeler à l'imagination et de croire lui-même tout ce qu'il fabule. Achète-t-on, alors, des actions à l'Universelle :

C'étaient les cavernes mystérieuses des *Mille et une Nuits* qui s'ouvraient, les incalculables trésors des califes qu'on livrait à la convoitise de Paris. Tous les rêves chuchotés depuis des mois, semblaient se réaliser devant l'enchantement public : le berceau de l'humanité réoccupé, les antiques cités historiques du littoral ressuscitées de leur sable, Damas, puis Bagdad, puis l'Inde et la Chine exploitées, par la troupe envahissante de nos ingénieurs. Ce que Napoléon n'avait pu faire avec son sabre, cette conquête de l'Orient, une compagnie financière le réalisait, en y lançant une armée de pioches et de brouettes (pp. 538-539).

Ici voisinent donc le conte et l'épopée, la spéculation selon Saccard semblant devoir parachever celle-ci même... On conclurait trop vite que Saccard est un romantique plutôt qu'un naturaliste, même s'il est toujours bien près de ce que Zola appelle « la culbute dans les étoiles ». Il est naturaliste au sens où, produisant des histoires, il produit de l'effervescence, de la vie : « *Il faut cet excès de passion, toute cette vie basement dépensée et perdue, à la continuation même de la vie* » (p. 514) et la spéculation, c'est un leit-motiv du roman, n'est qu'une variante de la luxure. Ce sera précisément la pensée de Pascal à la fin du cycle, Pascal enfin livré à toutes les dépenses, de l'argent, de l'énergie, de l'imagination, du corps, pour avoir éprouvé qu'il n'est pas de vie sans transmission d'une fêlure. Saccard, donc, coïncide avec la dernière représentation du naturalisme selon Zola, après avoir dans *La Curée* incarné le mal absolu. Où l'argent est enfin identifié, comme tout ce qui circule selon Zola (et il est bien clair que les histoires circulent) à un fluide vital. Or on sait bien qu'il n'est pas de circulation sans, au principe, un défaut, un manque – une dette.

Quant à Faust

L'argent n'est donc pas simplement pour Balzac et Zola un sujet parmi d'autres également propres à produire des « effets de réel » : ni Balzac ni Zola n'ont d'autre ambition que romanesque, et leur entreprise ne peut pas être réduite à une enquête sociologique sur les réalités de leur temps. Comme tout thème, l'argent apparaît bien plutôt ici comme point d'effectuation des enjeux de l'oeuvre, autant que comme objet du monde considéré comme possible support d'une représentation. Il permet de dire quelque chose du monde, pour que le roman *se replie* sur lui-même en glosant ce qui le fonde – en l'occurrence, un rapport ambigu à l'épopée (du reste Balzac mentionne dans son roman le nom de Sterne), comme origine perdue et comme horizon, on dirait encore comme *orient*, rapport qui se traduit par une réflexion soutenue sur l'idée de réserve. Quand le héros épique s'identifie à ses manifestations, le personnage romanesque est dans le défaut d'héroïsme; il est une *réserve*, c'est-à-dire qu'il est inadéquat, marqué par le défaut de coïncidence, au même titre que l'être romantique, au même titre que l'homme démocratique Il est une somme de virtualités à déployer (un trésor), sur le mode de l'abstraction ou de la fiction.

Conjointement la référence à Faust, dans ces textes réalistes, peut rendre compte du monde (ou, ici : de la *tentation* à l'oeuvre dans toute entreprise moderne et peut-être plus simplement humaine) et, simultanément, inscrit le travail romanesque lui-même dans la perspective de sa mise en jeu, en le rapportant à l'illusion. Du *personnage* faustien au *poète* faustien, il y a bien sûr élargissement : l'oeuvre n'est plus seulement le cadre d'une *vanité* mais elle devient elle-même une *vanité*.

Ainsi le roman réaliste, s'autorisant du monde pour conduire un travail réflexif, se définit-il comme *moderne* (au sens, baudelairien, où il tiendrait sa beauté de son inscription dans le temps), et se désigne-t-il lui-même comme *réserve*, jeu de virtualités – abstraction et fiction.

Sylvie Thorel-Cailleteau est mariée et mère de deux enfants. Elle est maître de conférence en Littérature française à l'Université de Paris IV-Sorbonne et la plupart de ses travaux portent sur la question de la représentation dans le roman (*La Tentation du Livre sur rien*, 1993 ; *La Fiction du Sens*, 1994).

Cardinal José CASTILLO LARA

Les finances du Saint-Siège

Entretien de Giuseppe Oldani (revue *Capital*)
avec le cardinal Castillo Lara.

LE cardinal Castillo Lara est peut-être réticent à l'admettre, mais il sait que le pape est satisfait de son action à la tête des finances du Vatican. L'année dernière, le bilan consolidé du Saint-Siège indiquait des recettes de 284 milliards de liras (937 millions de francs), pour 283 milliards de dépenses (934 millions de francs), soit un solde positif, d'autant plus significatif qu'au cours des années précédentes les comptes n'avaient pu être équilibrés que grâce au Denier de Saint-Pierre. À titre d'exemple, le déficit de l'année 1992 était de 100 milliards de liras (300 millions de francs). Le cardinal Castillo Lara s'est entouré des grands noms de la finance, et a en outre désigné une équipe de consultants internationaux qui conseillent le Vatican sur sa politique d'investissements. Il a imposé à l'Institut pour les Œuvres de Religion (IOR) et à l'Administration du Patrimoine du Siège Apostolique (APSA) des règles de fonctionnement extrêmement strictes : l'IOR n'accepte plus désormais que des dépôts provenant de diocèses, d'instituts religieux et d'organisations ecclésiales.

La mise en valeur du patrimoine artistique du Vatican constitue un autre aspect de son action. Les musées du Vatican ont accueilli l'année dernière plus de 2,7 millions de visiteurs, contre 1,6 million de visiteurs quatre ans plus tôt, la restauration des magnifiques fresques de la chapelle pontificale du Santa Sanctorum a révélé une école de peinture qui, avant Giotto et les Florentins d'Assise, avait déjà donné à Rome un

important patrimoine pictural. Cette restauration qui a duré trois ans, a coûté 700 millions de liras (2,3 millions de francs) non pas au Vatican mais à son mécène.

Q. : Lorsqu'on évoque les finances du Vatican, on imagine un puissant holding financier, dont les ramifications s'étendent au monde entier. Est-ce exact ?

R. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les chiffres pour constater que plusieurs ordres religieux et diocèses disposent d'un budget supérieur à celui du Vatican. L'Église n'est pas une gigantesque puissance financière extrêmement centralisée. La Curie romaine conserve seulement une fonction de contrôle sur les biens aliénés, mais elle n'intervient pas dans la gestion des diocèses, ni des ordres religieux.

Q. : Le pape est donc plus pauvre que le Supérieur d'un ordre religieux ?

R. : Oui, il est même plus pauvre que l'évêque d'un important diocèse. Sans doute l'Église pourrait-elle s'engager dans la voie d'une centralisation financière, mais ce serait un choix extrêmement risqué. Que se passerait-il en effet si l'Église concentrait tous ses investissements dans une opération qui se révélerait par la suite catastrophique ? En outre, transformer l'Église en une holding guidée par les seules considérations financières aurait-il un sens ?

Q. : Comment obtenir alors l'équilibre des comptes ?

R. : Un élément fondamental, et qui a longtemps été négligé, est le paiement de la redevance 1271. Il s'agit d'une règle du droit canon qui impose aux évêques de collaborer avec le Saint-Siège en lui versant une contribution. Cette sorte d'impôt centralisé a pour fonction de compenser une partie des frais qu'occasionne le gouvernement de l'Église Universelle.

Q. : Est-ce suffisant ?

R. : D'autres contributions versées par des fondations et des institutions religieuses sont nécessaires à l'équilibre des comptes. Au cas où elles ne suffiraient pas, il reste toujours le Denier de Saint-Pierre, c'est-à-dire les offrandes faites au pape par les fidèles du monde entier. Cette année, nous parviendrons vraisemblablement, comme en 1994, à équilibrer les comptes sans recourir au Denier de Saint-Pierre, que le pape pourra ainsi destiner à des initiatives au profit des églises les plus pauvres.

Q. : A quoi servent les gains de l'IOR?

R. : Ils sont destinés en partie à la Curie, en partie aux besoins des églises les plus pauvres, comme le Denier.

Q. : Ce sont donc les recettes de l'APSA et de l'IOR qui assurent la santé financière du Vatican et rendent possibles les interventions du pape dans le monde?

R. : L'administration de l'IOR agit avec une grande prudence puisqu'elle prend exclusivement l'argent de ses propres clients qu'elle place auprès d'autres banques. Les titulaires de comptes de l'IOR doivent être des organismes ou des institutions religieuses; c'est afin d'éviter les erreurs passées que cette possibilité n'est plus offerte aux clients extérieurs à l'Église. L'APSA insiste également sur la sécurité de ses investissements. Sous Paul VI déjà, il fut décidé qu'il serait impossible d'investir dans un même titre plus de 7 % du capital, et que l'on renoncerait à prendre des parts du capital des sociétés produisant des armes ou des produits pharmaceutiques contraires à la morale.

Q. : Et les spéculations boursières ?

R. : Il n'y en a pas. Des 400 milliards (1,32 milliard de francs) dont dispose l'APSA, environ 26 % sont investis en actions et 40 % en obligations. Les stratégies d'investissement sont adoptées en accord avec les conseillers, qui comptent parmi les grands noms de la finance internationale.

Q. : Ne pensez-vous pas qu'en matière financière, ce sont surtout les grandes opérations qui comptent ? Les investissements strictement financiers ne sont-ils pas le propre des petits investisseurs ?

R. : Se lancer dans de grandes opérations signifie souvent accepter les contraintes du marché, et nous nous y refusons. D'abord parce que c'est contraire à notre philosophie : le Saint-Siège doit rester entièrement libre. Ensuite parce que notre poids économique n'est pas tel que nous puissions nous permettre de nous lancer dans de pareilles opérations.

Q. : Vous êtes en rapport avec des acteurs de la vie économique italienne. Je crois que la fondation Centesimus Anno pro Pontifice accueille des noms fameux de la finance.

R. : Elle rassemble des banquiers et des entrepreneurs qui éprouvent le besoin de donner un support concret à l'activité du

Saint-Père. Mais que ceci soit clair : le but de cette association n'est pas de faire des affaires. Elle rassemble environ 200 membres, parmi lesquels plusieurs président de banques, mais il ne s'agit pas d'un organisme financier catholique en tant que tel.

Q. : Les chiffres que nous avons vus sont contradictoires avec l'image que le grand public se fait de l'Église, qu'il croit volontiers riche et puissante. Pourquoi ?

R. : Il suffit de visiter le Vatican et ses musées pour comprendre. Y sont conservés des trésors artistiques dont la valeur est incalculable. Mais, si tous ces trésors n'ont pas de prix, ils n'ont pas non plus de marché, car nous avons tous conscience – à commencer par le Pape – que nous ne sommes que les dépositaires de chefs-d'œuvre, que nous devons les transmettre à nos successeurs qui auront à accomplir la même mission.

Q. : La récente restauration du Sancta Sanctorum a été financée par un mécène. Je suppose qu'il ne doit pas être bien difficile pour le Vatican de trouver des bailleurs de fonds.

R. : C'est exactement l'inverse. L'Italie considérant le Saint-Siège comme un État étranger, les entreprises italiennes susceptibles d'être nos mécènes n'obtiennent pas d'exonérations fiscales. L'État italien fait preuve à mon sens d'une grande myopie. Pire : si quelqu'un veut donner au Vatican une oeuvre d'art, il ne peut le faire, car l'Italie interdit l'exportation vers le Vatican, considéré toujours comme un État étranger.

Q. : En matière financière comme dans le domaine de la gestion de l'art, le Vatican n'est-il pas trop réservé ?

R. : Je reconnais que les informations diffusées sont plutôt maigres et que nous n'accordons peut-être pas assez d'importance à cet aspect de la vie moderne. Mais n'y voyez là aucune arrière-pensée. Je crois, quant à moi, m'être exprimé directement. D'ailleurs, j'ai peut-être été plus clair en tant que cardinal qu'un financier ne l'aurait été.

Le cardinal José Castillo Lara est né en 1922, prêtre en 1949, archevêque en 1982, cardinal en 1985, président de la Commission pontificale pour la Cité du Vatican en 1990.

Traduit de l'italien par Denys Marion, et adapté par Isabelle Zaleski, avec l'aimable autorisation de Giuseppe Oldani et de la revue *Capital*.

Vincent CARRAUD

Les vingt ans de l'édition francophone de *Communio* : 1976-1996

Les vingt ans de *Communio*

Confesser la foi

LE colloque organisé pour les vingt ans de l'édition francophone de *Communio* les 16 et 17 février 1996 a connu un succès remarquable : plus de trois cents de nos lecteurs et de nos amis y ont contribué. Nous savons qu'ils ont été sensibles à l'amitié de cette rencontre et à la ferveur des messes de Saint-Germain-des-Prés et de Saint-Joseph-des-Carmes. Pour beaucoup, ce fut aussi l'occasion d'écouter et de rencontrer personnellement les représentants des éditions étrangères de *Communio*, comme la dernière-née, l'édition ukrainienne, dont le premier cahier venait tout juste de paraître.

Les journalistes présents à la conférence de presse ont rendu compte dans divers journaux de ce succès. En particulier, les deux premières conférences ont fait apparaître comme « nouvelles » et « paradoxales » à d'autres que nos lecteurs réguliers les questions qui, à nos yeux, s'imposent aujourd'hui. Ainsi n'est-il sans doute pas excessif de constater que *Communio* fait fond sur la disparition d'un certain modèle de « l'intellectuel catholique », soi-disant porte-parole professionnel des majorités silencieuses, et sur l'émergence d'une nouvelle génération, qui s'efforce sans bruit de renouveler la pensée dans son domaine de compétences ¹.

1. Voir *Le Monde* du 9 avril et *Le Figaro* du 24 avril 1996.

Enfin, la qualité des conférences et leur intérêt pour un public vaste, non nécessairement catholique mais attentif aux questions de culture et à la place de la foi dans la pensée actuelle comme à celle de l'Église dans la société contemporaine, ont conduit la *Revue des deux mondes* à nous proposer de publier les deux premières parties de notre colloque sur *Christianisme et culture* et sur *Communio et l'Église de France depuis le Concile*. Cela aussi est peut-être le signe de temps nouveaux. Depuis 20 ans, et conformément à sa tâche fixée par le cardinal Balthasar, *Communio* s'est efforcée de confesser la foi et de comprendre le monde à sa lumière : ce n'est pas *Communio* qui intéresse *Communio*, ni le christianisme qui intéresse les chrétiens, mais le Christ lui-même. Que d'autres en revanche, qui n'ont pas cette mission, s'intéressent à *Communio* et à son rôle dans l'histoire récente de l'Église, voilà qui ne peut que nous réjouir, et qui signale que le travail d'intelligence de la foi et d'interprétation du monde auquel nous avons prétendu, dans la mesure de nos moyens, n'a pas toujours été vain : qu'en ne disant rien qui soit seulement nôtre, nous avons laissé transparaître un peu la vérité.

Il restait donc pour *Communio* à publier ce qui lui revient en propre : annoncer la foi dans la société contemporaine (Mgr Claude Dagens), montrer la pertinence, décisive pour l'oecuménisme, de l'ecclésiologie du cardinal de Lubac (Paul McPartlan), méditer l'actualité de la théologie de Hans-Urs von Balthasar, dont on commence à peine de prendre la mesure exceptionnelle (Mgr Peter Henrici). Nous faisons précéder ces trois conférences de l'homélie prononcée par le Cardinal Poupard à la messe qu'il présidait en l'église Saint-Joseph-des-Carmes.

Vincent Carraud, né en 1957, marié, quatre enfants, est maître de conférences à l'Université de Caen est rédacteur en chef adjoint de l'édition francophone de *Communio*.

1. *Revue des deux mondes*, mai 1996, dossier : L'Esprit et la vie de l'esprit, l'Église et les intellectuels catholiques, p. 63-126.

Lettre du Cardinal Sodano à Rémi Brague pour les vingt ans de *Communio* Du Vatican, le 1^{er} février 1996

Monsieur le Président,

Le 16 février, l'édition en langue française de la revue catholique internationale *Communio* fêtera son vingtième anniversaire. Informé de cet événement, le Pape s'associe volontiers par la prière à la joie et à l'action de grâce des membres de l'équipe de rédaction, des auteurs et des lecteurs de la revue, qui est un fruit important de l'enseignement du deuxième Concile du Vatican.

Le Saint-Père encourage tous ceux qui apportent leur contribution à la recherche intellectuelle à demeurer vigilants, pour découvrir dans les questions et les quêtes des hommes de notre temps les signes de la présence de Dieu et les semences du Verbe. Selon l'invitation de Hans Urs von Balthasar dans le premier numéro de la revue, c'est en formant « une communauté d'amour réciproque, fondée et nourrie par l'amour de Dieu manifesté et donné en Jésus-Christ » (p. 2), que les chrétiens reçoivent la grâce de l'unité; ils sont alors invités à annoncer l'Évangile et à développer l'intelligence de la foi en la Résurrection, en engageant inlassablement le dialogue avec ceux qui sont loin, car « la vérité attire l'intellect à offrir son consentement » (S. Albert le Grand, *Commentaire sur saint Jean* 6,44).

Confiant l'oeuvre entreprise à l'intercession de saint Thomas d'Aquin, modèle admirable de la recherche spirituelle et intellec-

tuelle, Sa Sainteté accorde de grand cœur à tous les membres de l'association *Communio* et à ceux qui bénéficient de leurs travaux sa Bénédiction apostolique.

Heureux de vous transmettre ce message du Saint-Père et m'associant moi-même à la célébration de ce vingtième anniversaire, je vous prie de croire, Monsieur le Président, à mes sentiments cordiaux et dévoués dans le Seigneur.

Angelo Cardinal SODANO
Secrétaire d'État de Sa Sainteté

Cardinal POUPARD

Homélie

**« Soyez saints
Comme moi le Seigneur votre Dieu je suis saint
Soyez parfaits
Comme votre Père céleste est parfait »¹**

C'est une joie pour moi de présider cette Eucharistie du vingtième anniversaire de *Communio*, en cette église Saint-Joseph des Carmes, où j'ai si souvent célébré, pendant mes dix années de Rectorat à la Catho, et eu la joie d'accueillir le Pape Jean-Paul II et de prier avec lui, le 1^{er} juin 1980, au début de son premier voyage apostolique en France.

Chers amis de *Communio* et de l'Institut Catholique, frères et sœurs paroissiens de l'église Saint-Joseph des Carmes,

I. *Soyez saints, car moi le Seigneur votre Dieu, je suis saint. (Lévitique 19,1-2.) Le Lévitique, puis l'Évangile que nous venons d'entendre, nous interpellent. Vous, donc, soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait. (Matthieu 5,48.) Vous, séparés des autres et choisis par Dieu et pour Lui, ses fidèles, ses amis, ses fils et ses héritiers. Soyez parfaits. Le Christ s'adresse à nous tous et à chacun de nous. Il nous invite tous sans exception : évêques, prêtres, religieux, laïcs. Saint Jean Chrysostome s'est fait le héraut patristique de l'appel uni-*

1. Homélie prononcée par le Cardinal Poupard le 17 février 1996 à Saint Joseph des Carmes, chapelle de l'Institut catholique de Paris, pour les vingt ans de *Communio*.

versel à la sainteté, repris plus tard par le doux et aimable François de Sales, puis le fougueux Alphonse de Liguori qui voulait *faire des saints de tous les conducteurs de fiacres de Naples*. Le Concile Vatican II explicite cet enseignement : *Chacun des fidèles, peu importe son état ou son rang, est appelé à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité. A l'acquisition de cette perfection, les fidèles emploieront toutes leurs forces.* (*Lumen gentium* n° 40.) Qui veut être fils doit imiter le Père. Qui aspire à l'héritage, doit tendre à la sainteté paternelle. *Filios talis et tanti Patris, non decet esse degeneres*, s'exclamait saint Cyprien : il ne convient pas d'être médiocres aux fils d'un tel Père ! *L'Église a besoin de saints*, disait Paul VI, *et le monde aussi en a besoin.* (Audience générale du 7 juillet 1965.) -

Déjà, dans l'Ancien Testament, Abraham *marchait et était parfait devant Dieu* (*Genèse* 17,1), comme Noé, *juste et parfait entre ses contemporains* (*Genèse* 6,9). L'attente du sage de l'*Ecclésiastique* (*Ecclésiastique* 33,23) : *sois excellent en tout ce que tu fais*, répondait au commandement du *Deutéronome* : *sois parfait, sans une seule tache.* (*Deutéronome* 18,13.) Le Nouveau Testament nous y incline et attire avec suavité, depuis le *Soyez parfaits et irréprochables, ne laissant rien à désirer*, de l'Épître de saint-Jacques (*Jacques* 1,4), jusqu'au *Devenez saints dans toute votre conduite*, de saint Pierre (1 *Pierre* 1,16).

II. Cette attente de l'Écriture, ce désir de Dieu, trouvent comme un écho en négatif dans les soupirs du monde contemporain, assoiffé de surnaturel dans son quasi-désert spirituel. Notre monde moderne ou postmoderne a un cruel besoin d'exemples attirants comme des aimants. Dans son Exhortation Apostolique *Evangelii nuntiandi*, Paul VI déjà nous le disait : *L'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres ; ou, s'il écoute les maîtres, c'est parce qu'ils sont des témoins* (n° 41). L'homme moderne a besoin d'un frère qui lui tende la main, non d'un dominateur qui lui donne des leçons. N'est-ce pas ce que demande avec ardeur saint Pierre : *gagner les âmes sans parole : sine verbo?* (1 *Pierre* 3,1). Et Paul VI poursuit : *c'est par sa conduite, à travers sa vie, que l'Église évangélisera le monde.* Avons-nous suffisamment pesé ces paroles prophétiques ? Henri Bergson l'affirmait : *les saints n'ont pas besoin d'exhorter. Ils ne demandent rien, et pourtant*

ils obtiennent. Ils n'ont qu'à exister : leur existence est un appel. (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932.)

Les grands évangélisateurs sont les saints. Les saints montrent Dieu du doigt. Interrogé, le Cardinal de Lubac, dont nous célébrerons mardi le centième anniversaire de la naissance, répondait : *Vous me demandez, Cher Ami, ce que pourrait être selon moi, dans ses particularités, la sainteté de demain.* Et de répondre avec Bernanos : *Chaque vie de saint est comme une nouvelle floraison, car la sainteté est l'oeuvre du Saint-Esprit, et le Saint-Esprit, c'est la liberté, la nouveauté même, l'éternelle et insaisissable nouveauté de Dieu.*

Et le Père de Lubac ajoute, dans sa Lettre au Centre Catholique des intellectuels français, ce *Communio* avant la lettre, au 61, rue Madame : *Les saints ne seront pas des idéologues, ni des réformistes. Intelligent sans nul doute, humain comme pas un, le saint sera peut-être de culture simple ou raffinée. Faillible comme tout homme, mais docile à l'Esprit, il ne se laissera pas plus effrayer par les plus radicaux des renouvellements que séduire par les nouveautés falsifiantes. À travers lui, comme à travers son Maître, le visage de Dieu transparaîtra. C'était hier et ce sera demain. Faisons confiance à Dieu. La race des saints n'est pas près de s'éteindre.* (*Saints d'hier et d'aujourd'hui, Recherches et débats* n° 56, CCIF, Paris, Desclée de Brouwer 1966, p. 163-167.) La rencontre furtive d'un saint suffit pour attester Dieu. Un saint témoigne toujours davantage pour la foi que tous les livres apologétiques. Dieu se donne à travers ses saints, car un saint ne refuse rien à Dieu : *je n'ai rien refusé au Bon Dieu depuis l'âge de trois ans*, affirmait avec sérénité, et en toute vérité, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

III. La sainteté pour l'Église n'est pas une éthique bourgeoise du *minimum à pratiquer* pour être sauvé : *la barre au plus bas*. Elle n'est pas non plus une morale de l'héroïsme. Elle est une mystique de la sainteté, de l'absolu : *la barre au plus haut*. Nous ne serons pas tous martyrs de sang, mais tous nous pouvons l'être par la patience, disait saint Grégoire. Tous nous le sommes par la **cohérence** de notre vie avec l'idéal de l'Évangile, par la **syntonie** de notre existence avec le radicalisme évangélique.

Pourquoi **devoir** être un saint ? *Parce que nous sommes de la race de Dieu*, répondait saint Grégoire le Grand. Et saint Léon le Grand : *Reconnais ô chrétien ta dignité ! Cives sanctorum et domestici Dei*, écrit saint Paul : nous sommes concitoyens des saints et familiers de Dieu. Nous sommes de la famille de Dieu. Vivre en familier de Dieu, vivre en saint, ne réduit jamais la liberté de l'homme. Au contraire, *c'est le propre de l'homme parfait*, nous dit *l'Imitation, de passer léger à travers de multiples soucis, non par indolence, mais par le privilège d'un esprit libre*.

IV. Amis de Dieu! Comprendons-nous ? Ou sommes-nous si habitués à de semblables expressions, qu'elles ne nous font plus ni frémir, ni rêver ? Or, il n'y a pas d'amitié sans **égalité**, car, *l'amitié suppose ou établit l'égalité*. L'ami de Dieu est-il l'égal de Dieu ? *Soyez parfaits, comme votre Père des cieux est parfait. Sicut imitationem, non aequalitatem*, commente saint Thomas : *si les fils charnels ressemblent à leur Père par quelque signe corporel, les fils spirituels ressemblent à Dieu par la sainteté*. Est-ce suffisant ?

Saint Paul, dans le court passage de sa *première Lettre aux Corinthiens* que nous venons d'entendre comme deuxième lecture, nous a rappelé la lutte titanique, abyssale, entre la sagesse du monde et celle de la Croix. Il n'y a d'insensé que le pécheur, de sage que le saint. Au dire de saint Alphonse, quelques instants avant de mourir, le roi Henri VIII s'écria, désespéré : *Amis, nous avons tout perdu*. Par-delà les siècles, saint Augustin nous interroge : *Où allez-vous ? Ne conduisez-vous pas votre navire au naufrage ? C'est bien ce que vous faites, puisque vous ne courez pas dans la bonne voie !* Cette voie est celle de la sainteté. Les vrais sages, les philosophes authentiques, les amoureux de la Vérité éternelle, sont les saints, amis de Dieu, disciples de Jésus-Christ. **Heureux**, affirme l'Écriture sainte (*Sagesse 10,10*), *ceux à qui Dieu donne la science des saints !* La science des saints est de connaître Dieu, au sens biblique de la connaissance, qui est une **connaissance d'amour**. La science des saints, c'est d'aimer Dieu et de se sanctifier pour Lui plaire. De nos jours, le plus étonnant, ce n'est pas l'intelligence, ni la grande culture. Ce qui frappe comme quelque chose de toujours nouveau, c'est la sainteté. L'intelligence en partie s'hérite, et en partie se conquiert.

La sainteté se reçoit comme un don de Dieu. Et c'est elle qui ravit le paradis. *Surgunt indocti et caelum rapiunt. Ils se lèvent les ignorants, et ils s'emparent du ciel*. (Saint Augustin, *Confessions*).

V. La perfection ne consiste pas en la multitude des choses qu'on fait, mais à les bien faire, relevait avec sagesse saint Vincent de Paul. Ou encore, pour reprendre la devise de saint Louis de Gonzague, à *faire extraordinairement bien les choses les plus ordinaires : communia, non commune*. Il s'agit en définitive de mener une vie digne de l'homme. Mieux, de mener une vie digne de Dieu. *Seule une identification avec l'Évangile intégral peut constituer la vraie force de l'Évangélisation* (Jean-Paul II). A nous de rendre compte à notre monde lugubre, froid, ténébreux, sec, de la rayonnante et chaude espérance qui habite tout chrétien.

L'inculturation de l'Évangile et l'évangélisation des cultures, ce double mouvement ou plutôt cette intrinsèque et mutuelle circumincession de deux aspects d'une unique réalité, trouve son application concrète dans la **vie des saints**. *Chaque saint est un chef-d'œuvre de la grâce du Saint-Esprit* (Jean XXIII). Le **18 février** ramène la mémoire du Bienheureux Jean de Fiesole, prêtre dominicain et artiste. Comme son frère Thomas d'Aquin, la postérité lui décerne le titre d'angélique. Mieux même que le Docteur Commun, Jean porte cette épithète comme *nom propre*. Les chefs-d'œuvre de **Fra Angelico** continuent à émouvoir tous ceux qui les contemplant. Si les superlatifs sont insuffisants pour qualifier son oeuvre, une appréciation revient régulièrement : *seul un saint a pu peindre cela*. Seul un contemplatif peut rendre présent le Paradis ou l'Annonciation avec cette fraîcheur et cette pureté. La *splendeur de la vérité* rayonne de tous ses feux dans les tableaux de Fra Angelico.

Tous les saints sont nos parents, répétait sainte Thérèse. *Notre monde n'a pas besoin de nouveaux réformateurs. Notre monde, en proie au dessèchement spirituel et à la contestation corrosive, a besoin de nouveaux saints* (Jean-Paul II). Georges Bernanos l'écrivait en lettres de feu : *Notre Église est l'Église des saints. Pour être saint, quel évêque ne donnerait son anneau, sa mitre, sa crosse, quel cardinal sa pourpre, quel pontife sa robe blanche, ses camériers, ses suisses et tout son*

temporel ? (*Jeanne relapse et sainte*, Plon, Paris, 1934, p. 61). Oui, Léon Bloy avait décidément raison : *Il n'y a qu'une seule tristesse, c'est de n'être pas des saints!* Si l'héroïsme est d'un instant, et la sagesse s'inscrit dans la durée, la sainteté appartient à l'éternité et nous sommes faits pour elle, déjà sur cette terre des hommes, un peu du Paradis de Dieu.

Soyez saints, car moi le Seigneur votre Dieu, je suis saint.

Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait. Amen.

Mgr Peter HENRICI

Le Père de Balthasar et *Communio*

Depuis la mort du Père de Balthasar on constate, parmi les rédactions des différentes éditions de *Communio*, une certaine divergence d'opinions sur le caractère « balthasarien » de la revue. Certains voudraient, de manière plus ou moins explicite, que *Communio* soit une revue de théologie balthasarienne (ou du moins d'inspiration balthasarienne), tandis que d'autres refusent ce rapport privilégié, sinon exclusif, de notre revue avec la pensée du P. de Balthasar. Balthasar lui-même, j'en suis convaincu, aurait fait sien ce deuxième avis. Il a toujours refusé d'être considéré le fondateur, voire le directeur attitré du consortium des revues *Communio*, en attribuant l'idée fondatrice à un groupe des théologiens amis — « un soir dans une taverne près de la Via Aurelia ». Et ce, bien qu'il reconnût, rétrospectivement, que *Communio* pourrait bien être « la revue », que jeune jésuite il avait reçu mandat, par l'intermédiaire d'Adrienne von Speyer, « de fonder » (*Unser Auftrag*, p. 68). De même, Balthasar a toujours refusé d'être le directeur d'une quelconque des éditions de *Communio*, en se contentant, même pour l'édition allemande, qui devait finalement naître la première, d'être un des membres du comité de rédaction parmi les autres. Toutefois, c'était bien lui qui s'était évertué à gagner les fondateurs et les premiers directeurs de chaque édition à leur tâche, c'était lui qui les encourageait sans cesse dans leurs fatigues et parfois leurs découragements, c'était lui, surtout, qui assurait le lien entre les diverses rédactions nationales, en les

invitant à Bâle pour la « petite réunion » du mois de décembre et en formant le centre et le point de référence quasi obligé des « grandes réunions » internationales du temps de l'Ascension.

Rien d'étonnant, donc, si le style de sa pensée théologique a profondément marqué les revues *Communio*. Je dis : style de pensée théologique; car ce ne sont pas tant certaines thèses théologiques ou théologoumènes particuliers (qu'une foule de thésards s'évertue à identifier afin de les transformer en des dissertations académiquement présentables – tandis qu'il n'existe peut-être aucune théologie si peu académique que celle du P. de Balthasar) que son *style* personnel de faire de la théologie, une certaine manière d'approche (c'est-à-dire christologique, trinitaire, « catholique » en un mot) de toute espèce de problèmes, théologiques ou non; qui caractérise la pensée balthasarienne. C'est ce même *style* théologique comme je voudrais le montrer dans cette présentation, qui caractérise aussi les revues *Communio*.

Une autre question, en effet, sous-tend, à l'intérieur de la famille *Communio*, celle du caractère balthasarien de la revue : c'est la question de savoir si *Communio* est une revue théologique ou non. La réponse, pourtant, devait être claire par le sous-titre même de la revue, repris obligatoirement par toutes les éditions : « Revue catholique internationale ». Catholique donc, et non pas « théologique ». Qu'est-ce que cela veut dire ?

I.

On sait qu'un des livres de chevet du jeune jésuite Balthasar était le chef-d'œuvre du Père de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, qui venait de paraître l'année même où Balthasar termina ses études à Fourvière et qu'il s'empressa de traduire en allemand. Là, le Père de Lubac pose la question :

« Depuis le jour où, pleine de la force et des promesses de l'Esprit, elle sortit du Cénacle pour envahir la terre, l'Église trouve partout dans sa marche des pays déjà occupés religieusement. Or les religions auxquelles elle se heurte ne sont pas, pour leurs peuples respectifs, comme un manteau que ceux-ci n'auraient qu'à dépouiller. Usages, traditions, vie sociale, vie intellectuelle, vie morale, tout porte leur marque. Elles ont tout formé parfois, elles ont au moins tout pénétré, tout imbibé. Faudra-t-

il donc, pour faire place à l'Évangile, tout rejeter en bloc ? » (*Catholicisme*, p. 241).

La réponse est certainement que non :

L'oeuvre du Créateur, si gâchée qu'elle soit par l'homme, reste cependant la préparation naturelle et nécessaire à l'oeuvre du Rédempteur. A mesure que l'histoire des origines chrétiennes est mieux connue, nous le réalisons davantage. « Qu'il est beau, s'écriait Pascal, de voir par les yeux de la foi Darius et Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée, Hérode agir, sans le savoir, pour le triomphe de l'Évangile. » Notre admiration peut être aujourd'hui plus profonde. Qu'il est beau de voir les « éléments du monde » lentement former, mûrir, évoluer, sans que nul le sache, pour fournir son corps au christianisme naissant ! (*Catholicisme*, p. 242-243).

Et un peu plus loin :

Héritier de l'esprit des Pères, Newman dit en une formule parfaite : « On nous objecte : ces choses se trouvent chez les païens, donc elles ne sont pas chrétiennes ; nous autres, nous aimons mieux dire : ces choses se trouvent dans le christianisme, donc elles ne sont pas païennes (...) Nous ne nous alarmons pas, ajoute-t-il, d'apprendre que la doctrine des anges vient de Babylone, nous qui savons que ces anges ont chanté le soir de Noël ; ni de rencontrer chez Philon la vision du Médiateur, si le vrai Médiateur est mort en vérité sur le Calvaire » » (*Catholicisme*, p. 245-246).

Voici tout un programme, théologique autant qu'apostolique, programme qui trouvera sa justification dans ce « *Schicksalsbuch* » de la théologie contemporaine qu'est *Surnaturel* du P. de Lubac. Balthasar, qui soulignera toujours qu'il n'est pas Docteur en théologie, mais Docteur ès Lettres, plus précisément en littérature allemande, est déjà en train de mettre en pratique ce programme. Il est en train de retravailler sa thèse de doctorat sur les conceptions de l'eschatologie dans la littérature allemande moderne, pour la transformer en la monumentale *Apokalypse der deutschen Seele*, oeuvre géniale de discernement chrétien, trop peu connue et reconnue. Il s'y agit en effet de faire révéler (« apocalypse ») aux auteurs allemands, classiques et contemporains, philosophes ou poètes, le lien souvent secret qui les rattache, parfois contre leur gré, au salut donné dans le Christ.

Notons la situation différente où se trouve Balthasar par rapport à ses auteurs, comparée à celle des Pères de l'Église par rapport aux auteurs païens. Là il s'agissait de découvrir des éléments de *préparation* pour la venue du Christ et pour l'expansion de son oeuvre. Ici nous nous trouvons confrontés à une culture déjà chrétienne, parfois même lointainement chrétienne. Il s'agit donc de reconnaître dans cette culture ce qu'elle recèle d'authentiquement chrétien.

C'est là une tâche spécifiquement « catholique ». « Catholique » cela veut dire, selon sa signification la plus immédiate, « universel », « embrassant tout ; n'excluant rien ». La vérité de la volonté salvifique universelle de Dieu, fondamentale pour le II^e Concile du Vatican (et, partant, principalement combattue par ses adversaires) est un des acquis de la théologie du Père de Lubac et le présupposé même de celle du Père de Balthasar — de même qu'elle l'est pour le travail des revues *Communio*. Car si Dieu n'exclut personne ni aucune réalité créée de son dessein de salut, il s'ensuit qu'on peut (et doit) aller chercher les traces du christianisme et les arrhes du salut même dans le monde apparemment le plus profane, voire dans des productions culturelles qui paraissent quasi contraires à l'esprit chrétien. Si la volonté salvifique s'étend à tous, alors oui, on peut s'aventurer à « chercher et trouver Dieu en toutes choses », selon une formule chère à St. Ignace.

C'est cette formule qui, tacitement, commande l'oeuvre théologique du Père de Balthasar. Son originalité et son style unique consistent en ce qu'elle prend des réalités culturelles, souvent littéraires, non seulement comme point de départ pour en faire dériver un discours théologique, indépendant en soi de cette réalité culturelle, mais comme un véritable « lieu théologique », en ce sens que les données culturelles conditionnent et promeuvent la découverte théologique. Telles les interprétations littéraires de Balthasar, de Bernanos par exemple et de Reinhold Schneider, telle surtout la grande Trilogie, qui n'est qu'un magnifique déploiement de cette méthode théologique : l'Esthétique en fournit l'instrument, qui permet de percevoir dans des phénomènes culturels la figure du Christ, c'est-à-dire la Gloire de la Croix. La *Théodramatique*, plus spécifiquement, en déchiffrant les structures du théâtre, permet l'intelligence du drame de la Rédemption. La *Théologique* enfin, plus traditionnelle, découvre l'oeuvre du Saint-Esprit dans les productions

philosophiques humaines. Parce que telle est la méthode théologique de Balthasar, les volumes les plus réussis et les plus riches de la Trilogie sont ceux où il interprète simplement des phénomènes culturels. Ainsi le deuxième volume de l'Esthétique, *Eventail de styles* qui est une série de monographies sur de grandes figures de l'histoire aussi bien littéraire que théologique — volume que Balthasar lui-même préférait entre toutes ses oeuvres. De même le troisième volume *Dans l'espace de la Métaphysique*, un rapide travelling à travers toute l'histoire de la pensée occidentale, qui résume la véritable substance de l'Esthétique. Toute la *Théodramatique*, par contre, est commandée par le volume des *Prologomènes*, qui contient une analyse synthétique (si l'on ose dire) de la production dramatique de tous les temps.

Cette méthode de théologie se justifie par le fait que nous ne recevons pas d'abord la foi toute pure, avec la tâche successive de l'inculturer, mais qu'elle se présente à nous toujours déjà incultivée — fût-ce théologiquement, fût-ce littérairement, fût-ce rituellement — et c'est dans ces figures culturelles concrètes que nous devons en percevoir l'essence, son « essence » au sens phénoménologique.

Or, il me semble, que le style des revues *Communio* consiste, au moins en partie, à appliquer cette même méthode. Il ne s'agit pas de proclamer notre foi, ni de la défendre, ni même de l'expliquer (autrement *Communio* serait une revue ou apologétique ou catéchétique), mais de faire voir comment cette foi s'est incarnée depuis toujours dans des phénomènes culturels et de discerner, vice versa, ce qu'il y a de chrétien (ou de moins chrétien) dans les réalités culturelles que nous vivons. C'est pourquoi la plupart des éditions combinent en chaque cahier une partie théologique avec une partie culturelle, et la programmation commune du consortium prévoit, pour chaque année, deux cahiers seulement de nature surtout théologique et bien quatre cahiers consacrés à des phénomènes culturels (en entendant ici par culture tout ce qui conditionne notre vie humaine).

II.

a) C'est donc avant tout *oeuvre de discernement* que la théologie de Balthasar et les revues *Communio* sont appelées à

faire, discernement dans le double sens de *reconnaître* et de *séparer* ce qui est chrétien de ce qui ne l'est pas. « Catholique », en effet, ne signifie pas seulement « universel » et « embrassant tout », mais c'est un nom confessionnel qui discerne « ce qui est catholique » de ce qui ne l'est pas — ou au moins, comme nous le disons couramment, « n'est plus très catholique ».

Balthasar note, dans un passage de son *Apocalypse* : « *Quel travail difficile pour les Anges, le jour du Jugement, quand ils auront à recueillir la vérité divine si loin du centre et à l'extraire de cœurs humains où elle n'a jamais existé qu'en symbiose avec les ténèbres !* » Une partie de ce travail, de cette « *vertrackte Arbeit* », Balthasar a essayé de l'anticiper dans son oeuvre, qui, de ce fait, présente elle-même des traits eschatologiques — non pas dans le sens d'une triomphale convergence vers le point oméga, mais grâce à son espérance indéfectible pour le salut même des plus lointains.

b) Car le discernement « catholique » (voici un autre trait caractéristique de la théologie balthasarienne et des revues *Communio*) s'opère non pas par exclusion, mais par *intégration*. De *l'Intégration* est le titre de l'édition française d'une autre oeuvre capitale, qui s'appelait originellement *Le tout dans les parties*, (*Das Ganze im Fragment*). Il s'agit, en effet, de reconnaître, dans les réalités culturelles toujours fragmentaires, la totalité de l'oeuvre du Christ et de la charité divine (par une « herméneutique de la charité » comme l'a dit Jean-Luc Marion). La théologie de Balthasar ne reconnaît donc pas seulement la vérité partielle qui peut se cacher même sous les erreurs les plus grossières (comme le font actuellement la plupart de nos théologiens et philosophes catholiques, en s'estimant par là très généreux). Sa charité intellectuelle va bien au-delà : il s'efforce de porter cette vérité partielle à sa totalité dans le Christ — qui est *la* vérité — où elle trouvera enfin sa véritable vérité intégrale. N'est exclu, comme au jour du jugement, que ce qui s'exclut de son propre gré, en refusant de se laisser intégrer dans cette totalité — c'est-à-dire ce qui est et s'obstine à être sectaire au lieu de « catholique ». « Catholique », en effet, signifie aussi « intégral » et « intégrant », embrassant tous les aspects, même divergents, d'une réalité. C'est le fameux « et » catholique (« *das katholische Und* ») si étranger à une pensée qui se veut tranchante, en n'étant qu'exclusive : *Écriture et Tradi-*

tion, Nature et Grâce, Foi et Œuvres, Paroles et Sacrements. Écoutons Balthasar lui-même :

« Le fameux « et » catholique, si souvent blâmé par les protestants — *Écritures et Tradition*, etc. — trouve ici, et ici seulement, sa véritable origine. Une Église ne peut être « catholique » que parce que, premièrement, Dieu l'est, et parce qu'en Jésus, et enfin dans le Saint-Esprit, cette catholicité de Dieu s'est révélée au monde : se révélant et se donnant tout à la fois. L'Esprit est bien « *Personne* », comme étant le « nous » de Dieu : il est par là le fondement du « nous » établi entre Dieu et nous autres hommes, et, en raison de cela même, il est le fondateur du « nous » qui se réalise entre les hommes. Or, de tout cela, nous ne saurions rien et nous ne posséderions jamais rien si Jésus-Christ n'était pas lisible comme la figure de la Révélation à l'alpha et à l'oméga de toutes les voies de Dieu dans le monde, pour quiconque s'ouvre au « phénomène », c'est-à-dire pour quiconque est disposé à croire » (*Catholique*, p. 19-20).

En conséquence, comme présupposé et comme condition de possibilité de la théologie de Balthasar comme des revues *Communio* « il n'est question que de notre capacité de voir — ou de ne pas voir, de ne *plus* voir — qu'une réalité supérieure peut informer une multiplicité subordonnée de telle sorte qu'elle l'assume dans son unité sans la dépouiller de toutes les diversités qui font son originalité propre. Une forme se procure, dans une matière, une figure » (*Catholique*, p. 4).

c) Voici la dernière signification du mot « catholique » : il signifie *l'unité dans la diversité*. Ce trait se retrouve, plus que dans la pensée de Balthasar, dans la réalité de la revue *Communio*. C'est une « Revue catholique internationale » (où « internationale » vient préciser et spécifier « catholique »), c'est-à-dire une revue qui consiste non seulement en plusieurs éditions en différentes langues, traduites simultanément l'une de l'autre, mais en un groupe de rédactions, autonomes et autochtones, qui communiquent entre elles et travaillent de manière plus ou moins concertée (plutôt moins que plus !) ensemble, afin de publier quatorze revues, dont l'une diffère de l'autre tant pour le contenu que par son « style », adapté non seulement à sa propre langue, mais à sa propre culture, et qui tout de même traite les mêmes thèmes dans le même esprit, et, partiellement, avec les mêmes articles. Une unité donc non pas d'uniformité, mais pas non plus un pluralisme, c'est-à-dire une variété de simple

juxtaposition, où l'un tolère l'autre dans la pure indifférence. C'est une véritable unité de communion (voici ce que veut dire le nom de *Communio*), une unité qui se fait par communication et qui se construit dans la charité et dans l'amitié qui en découle. C'est elle qui rend cette communication possible et c'est ainsi que se constitue ce « nous » catholique, qui est plus et autre chose que le simple « et » catholique, et dont Balthasar parle dans la brochure déjà citée. Voici comment il l'explique :

« Le « Nous » du Père et du Fils peut apporter aux hommes habitués à dire « Je » une capacité de dire « Nous » si intime, que désormais ils sentent – « participant à la nature divine » – leurs libertés particulières et leurs points de vue « personnels » saisis par une association en un Tout qui change leurs particularités en services mutuels.

Thomas d'Aquin a coutume de dire que le membre ou la partie aiment le corps ou le tout plus qu'eux-mêmes. Cela peut être vrai absolument au plan organique, ou encore au plan d'une sociologie qui traite l'individu comme une « partie » d'un tout politique. Comment le serait-ce quand les individus deviennent des personnes, dotées chacune immédiatement par Dieu d'une « image et ressemblance » de la liberté divine? En ce cas, l'antique parabole ne vaut plus. C'est ce que montre la situation sociologique du monde moderne, monde « postchrétien », mais resté teinté de l'idée chrétienne de liberté : on le voit balancer entre l'émancipation d'un petit-moi, anarchiquement souverain, et la constitution d'un « Nous » conçu comme un grand-moi, qui absorbe la liberté de chacun dans une tyrannie collective – l'un et l'autre prétendant à l'universalité, mais ne pouvant représenter en fait qu'un Apartheid et un Parti, individualistes ou collectivistes.

Or, en face de ces représentations aberrantes, se lève la question d'un « Nous » véritablement catholique, que seul peut susciter le Saint-Esprit de Dieu ; d'un « Nous » vivant de la plénitude communiquée du Christ et du Père, de telle sorte que cette communication ne soit pas comme un pacte conclu avec un étranger (auquel les libertés personnelles auraient à rendre un service d'esclave), mais la libération des barrières venues du péché et même du particularisme inhérent à l'être créé; de telle sorte, enfin, que chaque liberté puisse de façon inespérée entrer dans l'espace où, délivrée de toute étroitesse, elle apporte sa contribution personnelle au Tout, grâce à l'Esprit, lui aussi personnel, du Tout, qui lui a été légué. Ici, l'Église est en vue » (*Catholique*, p. 34-35).

III.

Ce que nous venons de voir pourrait suffire pour expliquer l'intention, la structure et la position ecclésiologique des revues *Communio* en leur relation avec la théologie du Père de Balthasar. Celle-ci est une théologie de la diaspora, une théologie des chrétiens qui vivent aujourd'hui, de plus en plus, comme aux temps de l'Épître à Diognète, en situation de diaspora dans un monde de moins en moins chrétien. Dans ce monde la tâche de la théologie est de recueillir les « *disjecta membra* », les membres dispersés du Christ, afin d'intégrer ces vérités partielles dans leur Vérité totale. Balthasar faisait ce travail diachroniquement, en fouillant dans la Tradition ; nos revues le font synchroniquement, en allant chercher ces fragments dans les nations et les cultures. En guise de conclusion, je me permets d'ajouter une petite observation, et un vœu pour l'avenir.

Vers la fin de sa vie le Père de Balthasar répétait volontiers que *Communio* était « une toile d'araignée », un réseau extrêmement fragile. En effet, comme les autres fondations du Père de Balthasar, la « *Studentische Schulungsgemeinschaft* », la « *Akademische Arbeitsgemeinschaft* », le « *Johannesverlag* », et en premier lieu la « *Johannesgemeinschaft* », *Communio* se caractérise par une remarquable absence de structures, d'organisation et de règlements. Tout cela n'existe que dans la mesure absolument minimale, laissant tout le reste à ce qu'on pourrait appeler un peu techniquement « un management by friendship ». Notre *Communio* n'est certainement pas une « *communio hierarchica* », malgré les évêques que nous comptons dans nos comités de rédaction. J'aimerais à y voir la manière spécifique dont *Communio* réalise, pour sa petite part, la figure du Christ, cette figure qui est toujours celle d'un « descensus », du Christ qui se fait pauvre, pour nous enrichir de sa pauvreté. Chrétiennement parlant, cette pauvreté est probablement la condition de survie de nos revues. Qu'elle garde et présente toujours cette figure du Christ pauvre, qui n'a d'autre appui que sa mission reçue du Père, voici mon vœu pour l'avenir de nos revues.

Mgr Peter Henrici est évêque auxiliaire de Coire (Suisse). Il assume la coordination internationale de toutes les éditions de *Communio*.

Paul McPARTLAN

L'Eucharistie, l'Église et l'évangélisation : l'oeuvre du Père Henri de Lubac

LORSQUE j'ai commencé un jour la vérification orthographique du texte d'un article sur mon ordinateur, celui-ci a recherché le mot « parousie », terme scripturaire qui désigne le retour du Christ dans la gloire au dernier jour, et il a demandé si je ne recherchais pas plutôt le terme « paranoïa ». J'ai trouvé que cela était assez significatif, car mon dictionnaire définit la « paranoïa » comme un désordre mental caractérisé par des illusions fixes ; or je suppose que beaucoup de gens à l'heure actuelle considèrent l'assurance des chrétiens que le Christ « reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts »> comme une illusion fixe de nos esprits. Mon ordinateur exprimait ainsi le scepticisme du monde technologique moderne.

L'espérance est l'un des dons les plus hauts que nous ayons à proposer au monde ; elle est au centre de la bonne nouvelle que nous sommes appelés à répandre et qui brûlait avec force au cœur de Henri de Lubac. En 1964, il mettait un point final à son immense étude *Exégèse Médiévale*, avec sa citation scripturaire préférée, tirée de la *Seconde lettre de Saint Pierre* : « [Par l'Avènement de Notre Seigneur Jésus-Christ] la parole des Prophètes prend pour nous une force nouvelle, et sur elle vous avez raison de fixer vos regards, comme sur une lampe qui brille en un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour

vienne à poindre et que l'Etoile du matin se lève dans vos cœurs » (2 Pierre 1, 19) ¹.

Dans son *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, le Père de Lubac définissait cette citation comme « l'une des professions de foi les plus décisives et j'oserais dire les plus intelligentes, parfaitement adaptée encore à la situation d'aujourd'hui » ² et il ajoutait les versets suivants : « Avant tout, sachez-le, aucune prophétie de l'Écriture n'est objet d'explication personnelle, ce n'est pas d'une volonté humaine qu'est jamais venue une prophétie, c'est poussés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (2 Pierre 1, 20-21).

Ces paroles, si chères au Père de Lubac, nous enseignent que l'espérance pour les temps à venir est inspirée par l'Esprit Saint et que le porteur de cette espérance n'est pas un individu qui donnerait son interprétation personnelle du message prophétique, mais l'Église. L'avenir, l'Esprit Saint et l'Église ont ensemble un lien profond. Ce même Esprit qui communique l'espérance, c'est lui aussi qui rassemble l'Église; Saint Paul prie pour que les Corinthiens demeurent dans la « communion de l'Esprit Saint » (2 Corinthiens 13, 13) ; et telle est précisément l'espérance de l'Église sur cette terre : que nous soyons finalement rassemblés avec les anges et tous les saints, dans l'Église du Ciel, dans la cité sainte, la Jérusalem céleste ¹. L'avenir, l'Esprit Saint et l'Église, un trio d'éléments très importants pour le renouveau de la théologie.

Henri de Lubac était un homme qui avait cette espérance pour l'avenir, espérance qui l'a soutenu pour traverser avec courage et dignité les difficultés des années cinquante, lorsqu'il fut réduit au silence. C'était aussi un homme de l'Esprit Saint. Pour ses funérailles, à Notre-Dame de Paris, en 1991, le pape Jean-Paul II envoya un message qui faisait mention de lui en tant que « maître spirituel ». Mais peut-être était-il, avant tout, *vir ecclesiasticus*, un homme de l'Église. Pendant cette période, fut publié son ouvrage *Méditation sur l'Église*. Faisant allusion à ce

1. Cf. Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Desclée de Brouwer/Cerf, Paris, 1993) II/2, p. 515.

2. De Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Culture et Vérité, Namur, 1989), pp. 84-85.

3. Cf. H. de Lubac, *Catholicisme* (Cerf, Paris, 1983), pp. 85-91.

livre dans son *Mémoire*, le Père de Lubac dit simplement « J'aime l'Église du Christ, je crois à sa mission divine, et j'avais besoin de le dire » 1. Dans sa *Méditation*, il a fait du *vir ecclesiasticus* une longue peinture poignante qui était, à coup sûr, la description de l'homme qu'il s'est efforcé d'être :

Il aime la beauté de la Maison de Dieu. L'Église a ravi son cœur. Elle est sa patrie spirituelle (...) Homme de l'Église, il en aime le passé. Il en médite l'histoire. Il en vénère et il en explore la Tradition (...) Toujours l'homme de l'Église demeure ouvert à l'espérance. Pour lui, l'horizon n'est jamais fermé. Comme l'apôtre Paul, il veut être « plein de joie dans ses souffrances », osant se croire appelé de la sorte, comme tous, à « compléter ce qui manque aux épreuves du Christ pour Son Corps, qui est l'Église », et sachant qu'il a dans le Christ « l'espérance de la Gloire » [Colossiens 1, 24-27]. Avec la communauté des croyants, il attend le retour de Celui qu'il aime. Il n'oublie pas que c'est par rapport à ce terme que tout ce qui passe doit être en fin de compte jugé 2.

Cette « communauté des croyants » embrasse toutes les périodes de l'histoire :

(...) l'homme de l'Église entre (...) autant qu'il lui est possible dans l'intimité de ceux qui ont avant lui, dans l'Église, prié le Christ, qui ont vécu, travaillé, pensé, souffert pour le Christ. Ce sont les pères de son âme. Il acquiert à les fréquenter quelque chose au moins de cet « *ethos* » catholique que ni la science ni l'orthodoxie elle-même ne sauraient suppléer 3.

Par ces mots se trouve décrit avec exactitude, vingt ans avant sa fondation, l'« *ethos* » de *Communio* : permettre la continuité du dialogue de tous les croyants, passés et présents, comme si tous, simultanément, faisaient cercle, pour reprendre l'image évocatrice de Luigi Sartori 4; *Communio* rend aujourd'hui hommage à Henri de Lubac, son fondateur, pionnier du renouveau de la vie et de l'enseignement de l'Église au cours de ce siècle.

Ce siècle a été celui de l'Église, comme le prédisait Otto Dibe-

1. *Mémoire*, p. 307.

2. H. De Lubac, *Méditation sur l'Église* (Aubier, Paris, 1953), pp. 209, 210, 221.

3. *Ibidem*, p. 213.

4. Cf. L. Sartori, *Introduction à Meditazione sulla Chiesa* (Jaca Book, Milano, 1978), p. xiii-xiv.

lius en 1927 1. Henri de Lubac a joué un rôle majeur dans l'accomplissement de cette prophétie, non seulement au sein de l'Église catholique, mais dans la famille chrétienne en son ensemble. Peu de temps après cette date, il entreprit une série d'articles qui furent publiés en 1938 sous le titre *Catholicisme*, son célèbre premier ouvrage. C'était une exposition profonde « [des] aspects sociaux du dogme » 2, et une attaque prolongée contre l'individualisme dans le Christianisme. Il y dénonçait notamment « l'envahissement de la vie intérieure par le moi haïssable » 3 et montrait que « le catholicisme est essentiellement social » 4 parce qu'il témoigne de la vie de Dieu qui est trois en un, qui est Trinité. L'unité surnaturelle de l'Église, qui conduit à sa perfection « l'unité naturelle (...) du genre humain » 5 est « à la fois l'image et l'effet de l'unité des Personnes divines entre elles » 6.

De plus, l'unité de l'Église a sa source visible et son centre dans l'Eucharistie. Dans la célébration de l'Eucharistie, l'Église, le corps du Christ, devient concrète.

La véritable piété eucharistique n'est (...) pas un individualisme dévot (...) Comme d'un immense geste enveloppant, elle recueille en son intention profonde l'univers entier (...) [Elle] ne peut concevoir le geste de la fraction du pain sans une communion fraternelle 7.

Les nombreux ouvrages du Père de Lubac sur l'Église et l'Eucharistie s'enracinent dans une méditation de toute sa vie sur la nature et la grâce. C'est en grande partie grâce à sa profonde érudition et à sa persévérance héroïque que nous comprenons maintenant que la grâce n'est pas individuelle et invisible mais bien plutôt communautaire et concrète, c'est-à-dire ecclésiale et eucharistique. L'Église vit dans les communautés eucharistiques, comme l'affirme le *Cathéchisme de l'Église Catholique* qui dit : « L'Église, c'est le Peuple que Dieu rassemble dans le monde entier. Elle existe dans les communautés locales et se réa-

1. Cf. Otto Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, (1927).

2. « Les aspects sociaux du dogme » était le sous-titre du livre.

3. *Catholicisme*, p. X.

4. *Ibid.* p. IX.

5. *Ibid.* p. 1.

6. *Ibid.* p. 89.

7. *Ibid.* pp. 81-82.

lise comme assemblée liturgique, surtout eucharistique » (CEC 752). Sur cette terre, déjà, les membres de ces communautés rassemblés autour du prêtre, goûtent par avance la vie de l'Église Céleste rassemblée autour du Christ, son époux, dans la nouvelle Jérusalem, et ils rendent visible aux yeux du monde ce mystère céleste. Alors, c'est surtout lorsqu'elle est rassemblée pour l'Eucharistie que l'Église terrestre est le sacrement du Christ, le sacrement du salut¹. Le Père de Lubac fut, au cours de ce siècle, le pionnier de la sacramentalité de l'Église², qui est devenue à la longue l'une des principales doctrines de Vatican II³. Au ciel, en vérité, nous ferons cercle simultanément avec les saints de tous les siècles. Cette compagnie, qui est l'inspiration maîtresse de *Communio*, est déjà réalité dans la célébration de l'Eucharistie. C'est ici que notre vie trouve son centre et son sens et que le Christ nous renouvelle dans notre vocation à amener l'humanité toute entière à se joindre au cercle.

Joseph Ratzinger rend un insigne hommage à Henri de Lubac quand il dit du Second Concile du Vatican que « (...) dans tout ce qu'il dit sur l'Église, [Vatican II] se meut exactement dans la direction de la pensée du Père de Lubac ». Son livre *Catholicisme* montre que « l'Église n'est pas une organisation tout extérieure de la foi, mais en son essence même, communauté, communauté liturgique ; le moment où elle se présente au plus haut degré comme Église est celui où elle célèbre la liturgie et rend présent l'amour rédempteur de Jésus-Christ — amour qui libère les hommes de leur isolement, les conduit les uns vers les autres en les conduisant à Dieu »⁴.

Dans *Corpus Mysticum*, publié six ans après « *Catholicisme* », le Père de Lubac formula le principe célèbre :

1. Cf. Paul McPartlan, *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology* (T & T Clark, Edinburgh, 1995).

2. Cf. *Catholicisme*, p. 50 : « Si le Christ est le Sacrement de Dieu, l'Église est pour nous le Sacrement du Christ, elle le représente, selon toute l'ancienne force du terme : elle nous le rend présent en vérité » ; et *Méditation*, p. 175.

3. Cf. *Lumen Gentium* (LG) 1, 9, 48 ; *Sacrosanctum Concilium* (SC) 5, 26 ; *Gaudium et Spes* (GS) 12, 45 ; *Ad Gentes*, 1, 5.

4. Joseph Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique* (Tequi, Paris, 1982), pp. 52-53.

« L'Eucharistie fait l'Église »¹. Il montra que les Pères de l'Église témoignent unanimement de ce fait, mais que cette perception fut perdue petit à petit au XII^e et au XIII^e siècles. Pour les Pères, l'Eucharistie était la célébration qui réunit et définit l'Église. Par conséquent, les chefs de l'Église, les évêques, en étaient les principaux célébrants. Pour les scolastiques qui suivirent, cependant, l'Eucharistie n'était qu'un des sept sacrements et de simples prêtres la célébraient. De plus en plus, l'Église fut comprise comme une organisation juridique dont les évêques étaient les gouverneurs.

Ce fut Vatican II qui restaura l'Eucharistie dans sa centralité, comme « la principale manifestation de l'Église » et qui réhabilita les évêques comme ses premiers célébrants (Cf. *Sacrosanctum Concilium* 41 ; *Lumen Gentium* 26). Le concile reconnaissait les évêques comme des êtres eucharistiques, les « grand-prêtres » de l'Église, qui ont reçu « la plénitude du sacrement de l'Ordre » (*Lumen Gentium* 21) et qui forment un collège succédant à celui des apôtres (*Lumen Gentium* 22). Le Père de Lubac anticipait cet enseignement sur la collégialité des évêques dans sa *Méditation sur l'Église* et l'expliquait eucharistiquement : « il n'y a qu'un seul épiscopat parce que tous les évêques célèbrent [en des lieux divers] le même et unique sacrifice ». Il ajoutait que « le lien visible de cette unité eucharistique est l'évêque de Rome, successeur de Pierre »².

Appeler le pape « l'Évêque de Rome », c'est évidemment reconnaître que lui aussi est un être eucharistique, et suggérer, dans ce contexte, que ses responsabilités à l'échelle mondiale puissent elles-mêmes se comprendre dans une lumière eucharistique : sa tâche consiste à maintenir en harmonie l'ensemble des témoignages rendus par les différentes Églises locales dans le monde entier à l'unique mystère de l'Eucharistie, auquel tous participent. Plus récemment, le Père de Lubac soutenait qu'il peut et qu'il doit y avoir des successeurs de Pierre, précisément parce que la fonction de Pierre s'enracine dans l'Eucharistie,

1. H. de Lubac, *Corpus Mysticum* (Aubier, Paris, 1949), p. 104 ; *Méditation*, pp. 113, 129 ; Cf. Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac et John Zizioulas in dialogue* (T & T Clark, Edinburgh, 1993).

2. Cf. *Méditation*, pp. 127-128.

comme le suggérait le théologien calviniste Jean Jacques von Allmen : « *Luc* situe la parole de Jésus à Pierre sur la tâche particulière qui sera la sienne dans le cadre de l'institution de l'Eucharistie, soit dans le cadre de ce que Jésus veut voir durer jusqu'à son retour (*Luc* 22, 31 sq) »¹.

Le *Catéchisme* lui-même propose une vision eucharistique de la papauté. « Toute l'Église est unie à l'offrande et à l'intercession du Christ. Chargé du ministère de Pierre dans l'Église, le Pape est associé à toute célébration de l'Eucharistie où il est nommé comme signe et serviteur de l'unité de l'Église universelle » (CEC 1369). À une époque où des chrétiens de confessions diverses en viennent à reconnaître d'une façon nouvelle l'importance de l'Eucharistie pour la vie de l'Église, une approche eucharistique de la papauté a des potentialités œcuméniques considérables, particulièrement pour le dialogue des catholiques avec les orthodoxes².

Toute célébration de l'Eucharistie se termine par un envoi dont la formulation latine est « *Ite missa est* », ce qui nous a donné le mot « la messe ». Le fait que l'envoi ait effectivement donné son nom à l'office eucharistique tout entier nous rappelle combien il fait intrinsèquement partie de l'ensemble. « Allez dans la paix du Christ » est une conclusion essentielle pour la signification de ce qui s'est déroulé auparavant. Les apôtres réunis autour de Pierre, ont reçu le commandement : « Faites cela en mémoire de moi » (1 *Corinthiens* 11, 25) ; en même temps, ils ont reçu la mission : « Allez dans le monde entier. Proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création » (*Marc*, 16, 15). Les deux mandements sont inséparables. L'Eucharistie, non seulement rassemble l'Église, mais aussi elle nous envoie, renouvelés, dans le monde, pour le rassembler. C'est le même Esprit Saint qui, tout à la fois, rassemble et envoie :

Comme il est une première fois descendu sur les Apôtres non pour les unir en un groupe fermé mais pour allumer en eux le feu de

1. J. J. von Allmen, « L'Église locale parmi les autres Églises Locales », *Irenikon*, 43 (1970), p. 529; cité par H. de Lubac in *Les églises particulières dans l'Église universelle* (Aubier, Paris, 1971), p. 106.

2. Cf. Paul McPartlan, « Le *Catéchisme* et le dialogue catholico-orthodoxe : rapprochement dans la même foi », [Communio](#), n° XX, 6 (1995), pp. 163-167.

l'universelle charité, ainsi fait-il encore, Esprit de Christ, chaque fois que le Christ à nouveau se livre « pour que soient rassemblés tous les enfants de Dieu dispersés ». Dans ce Cénacle que sont toutes nos églises, en même temps que la Cène, c'est la Pentecôte qui se renouvelle¹.

En dernier lieu, j'aimerais voir comment les récents successeurs de Pierre ont encouragé toute l'Église à être missionnaire et comment on peut discerner l'influence de Henri de Lubac dans leur enseignement. Dans son exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, en 1975, le pape Paul VI n'a laissé aucun doute sur l'aspect essentiel de l'évangélisation pour la vie de l'Église. « L'évangélisation est en fait la grâce et la vocation propre de l'Église, son identité profonde. Elle existe afin d'évangéliser » (*Evangelii Nuntiandi* 14).

Quinze ans plus tard, dans sa lettre encyclique *Redemptoris Missio*, le pape Jean-Paul II rappela que Jésus a choisi des hommes et qu'il les a envoyés pour être ses témoins « jusqu'aux extrémités de la terre » (*Redemptoris Missio* 61 ; Cf. *Actes* 1, 8) et il affirme avec force : « L'Église est missionnaire par nature, car le mandat du Christ n'est pas une chose extérieure ou contingente, mais il atteint le cœur même de l'Église » (*Redemptoris Missio* 62). Le pape Jean-Paul fait très clairement comprendre que, dans ce texte, il fait parler son cœur. Sa première citation de *l'Écriture* est le cri angoissé de saint Paul « malheur à moi si je n'annonce pas l'Évangile » (1 *Corinthiens* 9, 16), cri dont il sent, dit-il, que « c'est un devoir urgent de le répéter ». Paul VI lui aussi, a donné à cet appel de saint Paul (*Evangelii Nuntiandi* 14) une place prééminente. J'aimerais suggérer ici que c'est Henri de Lubac, dont ils connaissaient bien les écrits, qui a influencé à la fois Paul VI et Jean-Paul II dans leur interprétation de cet appel.

À l'époque où le Père de Lubac rencontra à Rome une opposition particulièrement marquée, dans les années cinquante, ce fut le nouvel archevêque Montini qui assura la traduction en Italien de *Méditation sur l'Église* et la publication à Milan de cet ouvrage qui devait exercer une influence considérable sur *Lumen Gentium*. Dix ans à l'avance, Montini le distribuait à ses prêtres. Il y a un lien étroit entre Lubac et Paul VI.

1. *Catholicisme*, p. 83.

Quant à Jean-Paul II, il affirme, dès sa première encyclique *Redemptor Hominis*, que le Christ « révèle pleinement l'homme à lui-même ». (*Redemptor Hominis* 8, 10 ; Cf. *Redemptoris Missio* 2). Ce thème constant de son pontificat vient de *Gaudium et Spes* : « Le Christ, (...) dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et met en lumière sa vocation la plus haute » (*Gaudium et Spes* 22). Ces paroles reprennent ce que le Père de Lubac avait dit, en 1938, dans *Catholicisme* : « En révélant le Père et en étant révélé par lui, le Christ achève de révéler l'homme à lui-même »¹.

On peut à coup sûr discerner ici une influence, non seulement de Henri de Lubac sur *Gaudium et Spes*, mais aussi, celle du théologien déjà vieillissant sur le jeune évêque Wojtyła, avec lequel il collabora au Concile. Dans son *Mémoire*, le Père de Lubac dit qu'ils avaient travaillé « côte à côte » dès l'origine de ce qui plus tard allait devenir *Gaudium et Spes*. « Il connaissait mes ouvrages, et nous avions vite sympathisé »².

C'est pourquoi il est opportun de se demander si le Père de Lubac a eu une influence sur les enseignements de Paul VI et de Jean-Paul II concernant le rôle essentiel de l'évangélisation dans l'Église ; particulièrement quand nous découvrons que lui-même porte un intérêt tout spécial à cet urgent appel missionnaire de saint Paul, auquel les deux papes font référence. Le Père de Lubac a concentré son attention sur cet appel en janvier 1941 lors de deux conférences faites à Lyon qui furent ultérieurement publiées en 1946 sous le titre *Le fondement théologique des missions*. En quelques-unes de ses pages les plus poétiques, il scrute la nécessité absolue pour l'Église d'être missionnaire. Cette « nécessité intérieure », dit-il, « a trouvé son expression magnifique dans ce mot de saint Paul : « Si j'annonce l'Évangile, je n'ai pas à en tirer orgueil, c'est une nécessité qui s'impose à moi; malheur à moi si je n'annonçais pas l'Évangile ! » (1 *Corinthiens* 9, 16) ». Présentant cette parole comme « [un] mot mystérieux et profond », il continue en l'expliquant ainsi :

1. *Catholicisme*, p. 295.

2. *Mémoire*, p. 175, Cf. Pape Jean-Paul II, *Crossing the Threshold of hope* (Jonathan Cape, London, 1994), p. 159.

Si je cesse d'évangéliser, c'est que la charité s'est retirée de moi. Si je n'éprouve plus le besoin de communiquer la flamme, c'est qu'elle ne brûle plus en moi (...) [Le chrétien] n'entretient pas en lui la charité moyennant le don qu'il fait à l'autre, comme une récompense qu'il obtiendrait de ce don. Sa vie est ce don même, parce que donner c'est participer à la Vie divine, qui est Don¹.

Autrement dit, puisque la vie trinitaire, et spécialement le lien qui unit le Père et le Fils dans l'Esprit Saint est une unité de parfait amour et un don de soi sans réserve, je ne peux recevoir cette vie en partage que dans la mesure où, à mon tour, je la donne aux autres dans et par le don de moi-même. De par sa nature même, je ne peux pas en jouir tout seul. Pour la conserver, je dois la transmettre. Donc, malheur à moi si je ne le fais pas ! Contrairement à tout ce que nous savons d'expérience sur les cadeaux, voici un don que nous ne possédons réellement que dans la mesure où nous essayons de le donner à notre tour ! Henri de Lubac fut le grand exégète des paradoxes du christianisme ; on peut supposer que ce paradoxe lui fut particulièrement cher.

Est-il besoin de chercher plus longtemps la raison pour laquelle le pape Jean-Paul dit que « la mission de l'Église vient non seulement du commandement du Seigneur mais aussi des exigences profondes de la vie de Dieu en nous » (*Redemptoris Missio* 11)? Si nous prenons une vue d'ensemble, les papes Paul VI et Jean-Paul II, l'un et l'autre, considèrent qu'il y a un seul dessein de salut à l'oeuvre dans le monde, un dessein divin et englobant. Dieu nous appelle tous à une seule et unique destinée divine (Cf. *Lumen Gentium* 3 ; *Gaudium et Spes* 1, 22) et tous les hommes ont le droit de connaître le Christ et d'entendre « la proclamation du salut » (*Evangelii Nuntiandi* 53, 80 ; *Redemptoris Missio* 8, 11, 40, 44, 46). L'Église, comme sacrement du salut, a la tâche d'évangéliser les nations.

Mais qu'advient-il de ceux qui n'ont jamais explicitement rencontré ni accepté le Christ? À l'encontre et du fondamentalisme qui voudrait les rejeter hors du royaume et de l'indifférentisme qui voudrait les y faire entrer indistinctement, le Concile a adopté une position décisive pour le catholicisme : « nous devons estimer que l'Esprit Saint offre à tous la possibilité

1. Lubac, *Le fondement théologique des missions* Paris, Seuil, 1946, p. 41.

d'être associés, d'une façon seule connue de Dieu, au mystère pascal » (*Gaudium et Spes* 22 ; Cf. AG 7). Cette position, rappelée à la fois par Paul VI et Jean-Paul II (*Evangelii Nuntiandi* 80 ; *Redemptoris Missio* 6, 10, 28) fut aussi anticipée par le Père de Lubac. Un quart de siècle plus tôt, dans ses conférences sur les missions, il déclarait que « sous mille formes anonymes, la grâce du Christ peut être partout à l'oeuvre »¹.

Ce que Henri de Lubac nous enseigne avant tout sur le Christianisme, c'est peut-être cette largeur de vue et cette générosité d'esprit. Inspirée par l'Eucharistie, l'Église va dans le monde pour rassembler les nations et gonfler de joie et d'amour du Christ les cœurs qui le cherchent. Ce n'est pas leur salut qui est en cause, mais le nôtre si nos cœurs ne sont pas assez grands pour cela.

Henri de Lubac a influencé des papes et un concile œcuménique, mais il a aussi donné à d'innombrables chrétiens de confessions diverses une vision de l'ampleur infinie des desseins de Dieu et de son immense générosité; et une espérance d'être finalement réunis dans toute la plénitude de ses dons.

Traduit de l'anglais par Françoise Jamet

Paul McPartlan, né en 1955 à Newcastle-upon-Tyne, est prêtre (Westminster) depuis 1984. Après des études à Cambridge, Rome et Oxford, il est actuellement vicaire de Our Lady of Victories à Londres. Sa thèse, *The Eucharistic makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue* a été publiée en 1993 chez T & T Clark à Edimbourg.

1. *Fondement*, p. 35.

Mgr Claude DAGENS

La proposition de la foi dans la société actuelle et les intuitions fondatrices de *Communio*

1975-1995: des présupposés communs

Le christianisme a-t-il de l'avenir dans notre monde et spécialement dans notre Occident désenchanté ? Ou, plus précisément, que devient l'Église catholique, notre Église catholique, dans nos sociétés sécularisées qui semblent à la fois l'attendre et la marginaliser ?

A ces questions parfois inquiètes, et parfois aussi provocantes et même agressives, la revue *Communio*, nouvellement créée en France il y a vingt ans, en 1975, répondait par un acte de foi, qui se présentait, du même mouvement, comme un acte de discernement et comme un appel.

Le discernement obligeait à reconnaître un risque réel de réduction du christianisme à ce qui n'est plus la foi chrétienne, enracinée dans la Tradition apostolique. Si la mission dans le monde ne consiste plus qu'à accompagner les évolutions du monde, si les nécessités du dialogue amènent à estomper l'annonce de l'Évangile, si les communautés chrétiennes réinterprètent le *Credo* ou n'en retiennent que ce qui correspond à leurs besoins, plus politiques d'ailleurs que religieux, alors, que devient l'identité chrétienne qui appelle les baptisés à être le signe vivant de leur Seigneur mort et ressuscité ? Que deviendrait la foi catholique reçue des Apôtres si elle se soumettait passivement à toutes les réinterprétations suscitées par les idéologies régnautes ?

Ayant formulé ce diagnostic et souligné ces risques de réduction ou même de dissolution du christianisme, Jean-Luc Marion, dans le premier numéro de *Communio*, appelait simplement et vigoureusement à relever le défi de la foi, par la foi, et par la confession de la foi, à la manière des apôtres et des martyrs, qui vérifient à quel point la puissance de Dieu agit à travers notre faiblesse humaine.

Ce que certains ont pris alors comme un projet réactionnaire était d'abord une réaction de santé, ou, plus profondément, le réflexe de jeunes croyants, laïcs pour la plupart, qui avaient eux-mêmes fait l'expérience de la nouveauté chrétienne, de la conversion au Dieu de Jésus Christ, plus ou moins à la manière de Maurice Clavel, et qui n'acceptaient pas que l'Église catholique oublie le trésor dont elle est porteuse et la puissance divine de renouvellement qui s'atteste en elle, parce qu'elle est l'Église des apôtres.

Il s'agissait donc, pour la revue *Communio*, d'affirmer et de proposer la foi comme une expérience neuve, à cause de la nouveauté de Dieu quand il se révèle à nous, et de montrer que cette nouveauté de Dieu peut s'inscrire dans tous les domaines de la culture, de la pensée, de l'art et de la politique, et qu'en manifestant cette nouveauté, l'Église n'obéit à aucune stratégie de domination, mais qu'elle est simplement fidèle à son Seigneur quand il engage ses disciples à être lumière pour le monde, et sel pour la terre.

Moins de vingt ans après, en novembre 1994, a été présenté à l'Assemblée des évêques, à Lourdes, un rapport intitulé *Proposer la foi dans la société actuelle*. Ce rapport, dont j'ai été le maître d'oeuvre et qui est devenu depuis lors un instrument de travail pour tous nos diocèses de France, se présente d'abord comme un acte de discernement, à partir d'une question réaliste : « Dans les évolutions actuelles de la société et de l'Église, en ce qui concerne la foi chrétienne, qu'est-ce qui s'efface et qu'est-ce qui émerge ? Comment et par qui le défi de la foi est-il relevé ? »

Poser de telles questions implique que l'on n'ignore pas les phénomènes d'usure, d'essoufflement, les ruptures de traditions et de mémoire, l'éclatement des croyances ou leur manipulation marchande, (il s'agit là du chapitre I), que l'on n'ignore pas non plus l'emprise de l'individualisme ambiant et aussi la tendance

lourde de la laïcité à la française, qui tend à marginaliser et à privatiser le fait religieux (il s'agit des chapitres II et III de notre rapport).

Mais le réalisme du discernement oblige à reconnaître que, même dans ces conditions difficiles, l'adhésion au Dieu de Jésus Christ est comprise et pratiquée comme une ressource de liberté, comme une force vive qui vient, du dedans, renouveler l'existence humaine et qui peut s'inscrire dans la société civile.

De sorte que notre rapport est aussi – je prends le risque de l'affirmer ou de l'avouer ici – une manière de renouveler notre Église du dedans de la foi reçue et enracinée dans la Tradition vivante qui vient des apôtres de Jésus Christ.

Beaucoup de groupes et d'individus (les 3 000 pages d'échos et de réactions reçus le prouvent) ont compris qu'il importait d'entendre cet appel à reconnaître la foi comme une source, et non comme un fardeau, et l'Église comme le lieu primordial du jaillissement de la Source.

Autrement dit, à vingt ans d'intervalle, et alors que le paysage du monde et de l'Église a passablement évolué, il est clair que les intuitions fondatrices de *Communio* se trouvent comme confirmées par le travail ainsi entrepris dans l'Église de France. Je suis d'autant plus libre d'affirmer cette relation qu'aucun collaborateur attitré de *Communio* n'a été directement associé à notre entreprise. Mais c'est un bonheur d'autant plus grand de reconnaître cette espèce de connivence profonde, qui s'appuie sur des présupposés communs et qui fait apparaître de manière analogue, au moins dans leurs grandes lignes, les enjeux actuels de l'évangélisation.

Je vais donc tâcher de parcourir ce chemin qui va des intuitions fondatrices et inspiratrices de la revue *Communio* à ces enjeux actuels de l'évangélisation, tels que notre rapport cherche à les circonscrire.

I. Les intuitions fondatrices de *Communio*

La revue *Communio* a d'emblée le projet non seulement de critiquer vigoureusement ce qui met en cause l'authenticité du christianisme, mais de montrer clairement où s'enracine et comment se justifie cette authenticité.

1. L'identité chrétienne en question

Avant tout, il s'agit de la foi au Dieu de Jésus Christ, et de cette foi telle qu'elle a été reçue et vécue dans la grande Tradition de l'Église. Si jamais cette foi catholique reçue des apôtres de Jésus Christ n'était plus considérée que comme une idéologie parmi d'autres idéologies, ou un simple moteur pour l'action humaine, ou si elle renonçait à avoir prise sur le réel de l'homme et de l'histoire, si elle se réduisait à une expérience indicible, elle ne serait plus ce don de Dieu qui s'inscrit dans l'existence humaine, et qui vient du dedans la transformer et la renouveler.

Face à ce risque de dénaturation ou de dissolution de la foi chrétienne, *Communio* promeut un vigoureux retour aux sources, ou plus exactement une mise en valeur et en relief de ce qui constitue la foi chrétienne dans sa source, dans sa genèse, dans sa structure, dans son contenu. D'où l'étude méthodique des articles du *Credo* ou de chacun des sept sacrements, sans compter bien d'autres réflexions, en forme d'« intégration » ou en forme d'« attestation », qui montrent l'identité chrétienne en actes d'intelligence, d'expression ou de présence.

Bref, la foi n'est pas un cri, et la confession de foi est un devoir. Elle est même, comme l'écrit Jean-Luc Marion dans le premier numéro, « la manière privilégiée d'être chrétien » parce qu'elle a toujours une forme pascale, et trinitaire, en nous associant au témoignage du Fils crucifié, qui, Lui, n'est justifié que par le Père, dans la force de l'Esprit.

Bien évidemment, *Communio* ne peut pas, à cet égard, cacher sa dette fondamentale à l'égard de l'auteur de *La Gloire et la Croix*, Hans-Urs von Balthasar. C'est comme si la profondeur trinitaire du mystère pascal, qu'a explorée le théologien de Bâle, s'exprimait désormais dans l'expérience chrétienne. Que d'articles de notre revue se présentent ainsi comme un retour sinon au centre, du moins à la Source indépassable de l'identité chrétienne !

2. La liberté critique de la foi

A ce retour aux sources s'ajoute, d'une manière indissoluble, une mise en valeur de la *liberté critique de la foi*.

Les jeunes universitaires chrétiens qui ont fondé la version

française de *Communio* étaient certainement les premiers à souffrir de l'emprise qu'exerçaient sur la foi chrétienne, dans les années 70, les multiples idéologies du soupçon. Mais ils n'ont pas perdu leur temps à décrire et à dénoncer les pièges de cette idéologisation plus ou moins perverse.

Ils ont relevé le défi, en montrant effectivement, par leurs propres réflexions, que la foi au Dieu de Jésus Christ n'est pas l'ennemie de la raison critique, qu'au contraire, elle est capable de mettre l'intelligence en état de critique de ce monde tel qu'il va, et même (ce sera le thème du centième numéro) de « sauver la raison » contre elle-même.

Dix ans après la naissance française de *Communio*, un éditorial non signé évoquait cette tâche proprement missionnaire, qui consiste à exercer la liberté critique de la foi : « *Nous avons à faire résonner la Parole en tout lieu où l'homme est en manque et en attente de vérité. Il faut être entendus par-delà les limites empiriques de l'Église* » ([Communio X, 5-6, sept.-déc. 1985, p. 7](#)). Et, il y a cinq ans, le nouveau rédacteur en chef, Olivier Boulnois, étendait à l'Église cette fonction critique : « *La fonction critique de l'Église lui est essentielle. L'Église s'affirme moderne lorsqu'elle met en crise le monde présent au nom des fins dernières dont elle témoigne. Mais c'est précisément pour cela que le monde ne la reçoit pas et la dit ringarde.* » ([Communio, XV, 2, mars-avril 1990, p. 9-10](#)).

3. L'Église dans le monde

Mais cette liberté critique de la foi et de l'Église ne peut s'exercer effectivement que si la foi et l'Église ne se laissent pas déterminer de l'extérieur d'elles-mêmes.

D'où le combat permanent de *Communio* précisément pour la compréhension théologique, et non sociologique, de la Communion ecclésiale, de l'Église comme Communion, qui a sa source dans la Trinité, et son centre vital dans la Croix du Seigneur.

On pourra noter à cet égard que *Communio* n'a jamais abordé pour eux-mêmes les problèmes que l'on appelle d'ecclésiologie, qu'il s'agisse des ministères, des synodes ou même de l'exercice de l'autorité dans l'Église.

Ce n'était évidemment pas par ignorance de ces problèmes et de leur gravité. Pour comprendre ce relatif silence, il suffira de relire le numéro spécialement consacré au Père de Lubac après sa mort (*Communio*, XVII, 5, sept.-oct. 1992). On y verra comment les catégories de paradoxe ou de mystère permettent de rendre compte de la vie entière de l'Église, parce que cette vie est inséparable, sacramentellement, du mystère du Christ.

Et l'on comprendra aussi le paradoxe essentiel qui relie en profondeur non seulement la théologie de Urs von Balthasar et celle d'Henri de Lubac, mais au moins autant les intuitions fondatrices de *Communio* et notre proposition de la foi.

Ce paradoxe fondamental concerne la situation permanente, et donc actuelle et toujours nouvelle, du christianisme et des chrétiens dans le monde. Le christianisme est dans le monde, mais pas du monde, pour reprendre des expressions johanniques ou pauliniennes. Et, plus précisément, pour reprendre à la fois Balthasar et Lubac, il faut dire que les chrétiens, même quand ils ont conscience d'être minoritaires, petit troupeau perdu dans un univers hostile ou indifférent, celui de l'Empire romain ou de certaines sociétés modernes, demeurent porteurs d'une responsabilité universelle. Comme l'a montré Joseph Ratzinger, dans son *Nouveau peuple de Dieu* (Paris, 1971, p. 140-143) ils ne sont pas tous, ils ne recouvrent pas la société entière, mais ils sont pour tous, si peu nombreux qu'ils soient, et ils trouvent leurs raisons de servir et d'espérer dans cette relation à la multitude des hommes, à l'image de leur Sauveur.

On ne peut pas « proposer la foi dans la société actuelle », compte tenu de l'affaiblissement de nos ressources institutionnelles et humaines, sans prendre conscience d'abord de la réalité sacramentelle de l'Église, qui demeure, contre vents et marées, sacrement du Christ pour le salut du monde.

Je suis de ceux qui pensent que nous commençons à peine à assimiler cette découverte promue par le Concile Vatican II, dans sa Constitution *Lumen gentium*. Je remercie d'autant plus les amis de *Communio* de n'avoir jamais fait de l'ecclésiologie pour elle-même, mais d'avoir simplement fait de la théologie, pour nous encourager à voir et à comprendre toutes choses, y compris notre pauvre et sainte Église, dans la lumière de la foi en Dieu, Lui qui, par son Esprit, dans le Fils mort et ressuscité, vient faire toutes choses nouvelles.

II. Les enjeux actuels de l'évangélisation

En rendant compte maintenant des intentions fondamentales de notre rapport sur la proposition de la foi, je change évidemment de registre, et je ne prétends pas mettre sur le même plan les réflexions rigoureuses d'une revue explicitement théologique, et parfois intensément philosophique, et d'autre part, les repères pédagogiques et pastoraux proposés pour dire et pour vivre notre foi catholique dans notre société française.

Et pourtant, j'estime – et je voudrais le prouver – que les grandes intuitions fondatrices de la revue *Communio* ont comme leur répondant ou leur prolongement dans les perspectives ouvertes par notre rapport. Ce que la réflexion théologique affirme et approfondit avec rigueur, notre rapport l'applique en quelque sorte aux sujets croyants et à l'expérience chrétienne.

Avec trois préoccupations ou trois intentions dont je vais chercher à rendre compte. Il s'agit en effet pour nous de :

- mettre la foi sous le signe du don de Dieu
- mettre l'Église en état d'initiation
- vivre la foi chrétienne dans une société laïque.

1. Mettre la foi sous le signe du don de Dieu

L'obstacle, à cet égard, ce ne sont pas seulement les indices négatifs, quand ils soulignent la baisse de la pratique religieuse, la perte de la mémoire chrétienne, surtout chez des jeunes, et la dissémination des croyances sur une sorte de marché ouvert à la consommation religieuse.

L'obstacle principal à la reconnaissance du don de Dieu, c'est plutôt cette habitude mentale en vertu de laquelle certains croyants, certains baptisés considèrent l'identité chrétienne et catholique comme le simple résultat d'un héritage culturel, garanti par des institutions et par des traditions.

Il ne s'agit plus dès lors pour l'Église que de gérer tant bien que mal cet héritage culturel, quitte, d'ailleurs, à en constater la dilapidation accélérée.

L'heure est venue de faire apparaître la foi pour ce qu'elle est toujours de façon radicale, même quand elle s'inscrit dans l'histoire d'un héritage. Elle n'est jamais un objet simplement

culturel. Elle est d'abord un don de Dieu et un don qui s'exprime en l'être humain par une sorte d'engendrement, de nouvelle naissance selon l'eau et l'Esprit de Dieu.

C'est en raison même de cette référence baptismale que notre rapport accorde une place importante aux catéchumènes, aux jeunes et aux adultes qui marchent vers le baptême ou la confirmation, et aussi à ces recommençants, qui, après des années d'oubli ou de rupture, renouent avec la vie chrétienne et demandent comme une nouvelle initiation à ce mystère qui s'est inscrit en eux de façon indélébile, même s'ils en avaient douté.

On nous a parfois reproché de trop valoriser ces phénomènes d'éveil et de renouveau. Mais, outre qu'ils sont réels et de plus en plus nombreux, nous pensons que l'Église tout entière doit les regarder et les accueillir comme le signe de ce que nous sommes souvent tentés d'oublier.

Et d'abord ceci : que non seulement Dieu existe, mais qu'il a toujours la liberté de venir à nous, de se révéler comme une Présence personnelle et de nous introduire dans son Alliance. De sorte que la transcendance divine se manifeste ainsi, concrètement, dans des existences personnelles, comme une transcendance non de domination et d'écrasement, mais de liberté et de Don. Des convertis et des catéchumènes sont heureux de confesser cette belle liberté du Dieu vivant qui ne contraint pas notre liberté, mais qui vient l'habiter, avec un respect infini.

Et ces hommes et ces femmes, jeunes ou adultes, attestent aussi que l'Alliance de Dieu vient travailler du dedans leur intelligence et leur volonté, leur capacité de comprendre et leur désir d'aimer et d'être aimé, d'autant plus, qu'ils ont fait l'expérience de leurs limites et de tout ce qui fragilise leur existence : blessures personnelles, brisures familiales, situations multiples de précarité sociale.

Même s'ils ne le disent pas ainsi, c'est l'expérience de la grâce divine que font alors ces baptisés et ces confirmés, ou ces recommençants, qu'il est donné à un évêque de rencontrer souvent.

Certes, nous ne devons pas penser que quelques hirondelles font tout le printemps de la foi. Mais nous pouvons à juste titre estimer que ces nouveaux croyants nous sont donnés, pour que nous reconnaissons à travers eux ce qui est à la racine même

de l'identité chrétienne : un don venu d'en haut, du Père des Lumières, un don qui a une origine transcendante, et une inscription intérieure. Et ce don est l'Esprit Saint lui-même, l'Esprit de Vérité et de Vie qui fait d'un être humain un enfant adoptif du Dieu vivant, associé à Jésus, le Fils incarné, mort et ressuscité.

Plusieurs des témoignages reçus, en écho à notre rapport, insistent sur cette renaissance que suscite la foi, notamment chez des personnes blessées par la vie, et qui doutaient de jamais pouvoir échapper aux fatalités de la chair et du sang, ou des lois de ce monde.

C'est ainsi que nous est parvenu le témoignage bouleversant de plusieurs catéchumènes, tout à fait étrangers à la tradition chrétienne, et qui expliquent comment, en découvrant la personne de Jésus Christ et le message de l'Évangile, ils ont appris deux choses tout à fait nouvelles : la prière, qui permet de confier à Dieu même les pires échecs, et le pardon, la force du pardon reçu de Dieu et qui permet d'aller au-delà de toutes les brisures du mal.

On pressent, dans de tels témoignages, comme l'écho vivant de ce dont l'apôtre Paul lui-même a fait l'expérience dans ses épreuves : la force de Dieu qui éclate et rayonne dans les conditions de la faiblesse humaine.

Qu'on veuille bien relire le second chapitre de notre rapport, quand il évoque les figures de l'individualisme actuel, inquiet et parfois destructeur, et l'on comprendra que c'est la théologie de la grâce qui permet de proposer alors la foi comme une force de construction intérieure, enracinée dans le mystère de Jésus Christ inscrit en nous par le baptême.

Que l'on ne nous reproche pas de proposer alors une morale pour des honnêtes gens, au sens de Péguy ! Au contraire, c'est une manière pédagogique de conduire jusqu'à la Source de notre régénération et d'appeler toute existence humaine à découvrir cette Source.

2. Mettre l'Église en état d'initiation

Du même mouvement, en mettant la foi et l'expérience chrétienne sous le signe du don de Dieu, on manifeste le souci de

mettre l'Église en état d'initiation, et d'initiation prioritaire, primordiale, à la foi reçue, vécue, célébrée, annoncée.

Affirmer une telle intention, c'est avouer aussi que l'Église peut, historiquement, s'écarter de ce but. Pour une raison simple, fondamentale, et malheureusement parfois réelle : c'est que l'Église est capable d'être obnubilée, obsédée par le souci d'elle-même, qu'il s'agisse du souci de ses propres fonctionnements, ou du souci, encore plus pesant, de ses déchirures.

On doit relire et entendre à cet égard l'avertissement qu'exprimait le cardinal Danneels, au terme du Synode romain de 1985, lorsqu'il reconnaissait que l'Église a une part de responsabilité lorsqu'on la considère seulement, de façon critique, comme une institution plus ou moins compliquée. « *Peut-être avons-nous prêté le flanc en parlant trop du renouvellement des structures externes de l'Église, et trop peu de Dieu et du Christ* » (*Documentation catholique*, 5 janvier 1986, p. 37).

Mais il y a pire : c'est lorsque, du dehors ou même du dedans de l'Église, on ne perçoit plus que les déchirures du tissu ecclésial, qui touchent parfois à la substance même de la foi. C'est ainsi qu'Olivier Boulnois, en 1990, dans le numéro [de *Communio sur la modernité*](#), dressait l'une en face de l'autre « une Église du ressassement » et « une Église du ressentiment », la première regardant avec nostalgie vers l'époque où le catholicisme dominait les structures de la société française, la seconde instruisant le procès de l'autorité dans l'Église, censée être toujours un frein pour la mission et les initiatives du peuple de Dieu.

On peut se demander, comme le fait Olivier Boulnois, si ces deux attitudes ne correspondent pas à une réelle illusion, sous deux formes différentes : l'illusion selon laquelle il n'y aurait plus de véritable rapport critique du christianisme à la société, de sorte que l'on pourrait exercer sa critique exclusivement sur l'Église identifiée à une force sociale.

L'important n'est pas dans la forme de ces critiques. L'important est de libérer l'Église, s'il le faut, de la préoccupation obsédante d'elle-même, de lui restituer son identité sacramentelle, celle qui fait d'elle, comme le concile *Vatican II* l'affirme à la suite des Pères de l'Église, le sacrement du Christ pour le salut du monde, le signe et le moyen par lequel s'accomplit la rencontre du Dieu vivant avec notre humanité réelle.

C'est pour cela qu'il est toujours urgent de mettre l'Église en état d'initiation, en lui rappelant, comme Paul VI l'avait fait en 1975, dans *Evangelii nuntiandi*, qu'elle ne peut dire l'Évangile au monde qu'en acceptant elle-même de l'écouter et de l'accueillir.

Je n'ai aucune hésitation à l'avouer : proposer la foi dans la société actuelle implique que l'Église entière, dans notre pays, consente résolument à cet engagement éducatif, qu'elle en fasse même une priorité. Et le terme « éducatif » s'applique évidemment ici à l'éducation de la foi, avec tout ce qu'implique une telle éducation, c'est-à-dire l'exigence élémentaire d'accueillir, d'écouter, d'appriivoiser ceux qui sont en attente de Vérité et de Vie, mais aussi et surtout de conduire jusqu'à la Source de la Vérité et de la Vie : le Christ Seigneur, mort et ressuscité, qui se révèle en plénitude dans la Parole de Vie et dans le Pain de Vie.

Sur ce chemin d'initiation, une tâche relativement nouvelle nous attend, dont il faudra parler davantage, y compris dans *Communio* : celle qui consiste à évangéliser l'expérience religieuse, surtout quand cette expérience religieuse emprunte les voies ou les techniques du paganisme, selon lequel c'est l'homme qui doit s'élever vers les hauteurs du divin, afin de s'en saisir et de s'en servir. Alors que l'initiation au don de Dieu comporte une conversion radicale : puisque c'est Dieu qui sort de lui-même pour se livrer à nous, l'homme est dès lors appelé à accueillir ce Dieu qui se donne, en Parole, et en Sacrement, Sacrement de l'Eucharistie et Sacrement du prochain et du pauvre.

De sorte que le geste primordial de l'expérience religieuse chrétienne n'est pas de conquérir et de posséder, mais de recevoir et de donner. Et le christianisme n'a rien d'autre à proposer, en dernière instance, que ce signe de la Croix glorieuse, par lequel se dit la nouveauté absolue de l'Amour qui se donne, en passant de ce monde au Père, et en nous entraînant à sa suite.

Tous les théologiens amis de *Communio*, les Balthasar, de Lubac, Daniélou, Bouyer et les autres, tout comme les évêques amis de *Communio*, et aussi les prêtres et les laïcs, et notamment les catéchistes, ne peuvent que conduire toujours, mais à frais nouveaux dans notre société désenchantée, à ce centre ou à cette source qu'est le mystère pascal de Jésus Christ, Seigneur et Sauveur.

3. Vivre la foi chrétienne dans une société laïque

Notre société, c'est celle de cette fin de siècle qui ne déborde ni d'assurance, ni d'espérance, mais qui fait plutôt l'expérience rude de ses limites et souvent de ses peurs.

Nous sommes le peuple des baptisés dans cette société, et nous avons le projet de l'évangéliser, c'est-à-dire d'y révéler du dedans, et non pas de manière autoritaire ou conquérante, le signe de Jésus Christ qui est inscrit en nous.

Nous ne pouvons évidemment pas ne pas constater ce qui résiste à une telle intention. Et d'abord cette longue tradition, liée sans doute à un usage pervers de la laïcité, qui aboutit à marginaliser toute adhésion religieuse, ou, du moins, à la ranger dans un domaine strictement privé, et rigoureusement étanche aux réalités publiques. Voilà la foi chrétienne condamnée à n'être considérée que comme un sentiment individuel, parfois même une illusion ou une vaine consolation pour des êtres faibles.

Mais il y a peut-être pire que cette marginalisation déclarée et presque officielle. Il y a la réduction culturelle de la foi elle-même : comme si le christianisme n'était aujourd'hui respectable qu'au titre d'un passé prestigieux dont il faut conserver les traces artistiques, mais tout à fait déconsidéré quand il se manifeste comme une force active au-dedans de la société civile.

Face à cette marginalisation plus ou moins rampante, nous pouvons être tentés de réagir en montrant, avec plus ou moins d'efficacité, l'utilité sociale du christianisme et des chrétiens. Et certes, il est important et même nécessaire d'être reconnus comme des partenaires loyaux, dans tous les domaines de la vie sociale, de l'éducation, de la santé, de la culture, de l'économie, de la politique, et de montrer nous-mêmes que l'adhésion au Dieu de Jésus Christ soutient nos engagements dans tous ces domaines.

Mais nous ne pouvons pas accepter une réduction sociale du christianisme, tout comme nous ne consentons pas à sa réduction culturelle. Nous avons mieux à faire, parce que nous sommes simplement les disciples de Celui qui, en venant chez le publicain Zachée et en provoquant sa conversion, se révèle et s'affirme comme le Fils de l'homme « *qui est venu chercher et sauver ce qui était perdu* » (Luc 19, 10).

Notre vocation chrétienne est inséparable de ce mystère du

salut qui vaut pour l'humanité entière, pour chaque personne humaine et pour toute société. Avant même d'être ouverts et présents au monde, nous sommes le signe de cette ouverture du Christ à notre humanité, et nous avons à manifester la pertinence humaine de ce salut.

Dire cela, c'est traduire les grandes affirmations conciliaires de la constitution *Gaudium et Spes* quand elles mettent en relief la dimension anthropologique du mystère du Christ, puisque « *le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné* » (GS. n. 22). C'est redire aussi ce que Jean Paul II a si vigoureusement affirmé dans sa première encyclique, dans le droit fil du Concile et de l'Évangile, quand il proclame que « *l'homme est la première route et la route fondamentale de l'Église, route tracée par le Christ lui-même, route qui, de façon immuable, passe par le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption* » (*Redemptor hominis*, n° 14).

Pour vivre notre foi au Christ dans notre société laïque, nous sommes appelés à attester, en paroles et en actes, et aussi, parfois, en silences et en souffrances, la pertinence humaine du Salut de Dieu accompli en Jésus Christ.

Et cela signifie que nous avons à croire nous-mêmes, et à montrer s'il le faut, que le christianisme est fondamentalement simple, parce qu'il touche à ce qu'il y a de plus essentiel et de plus simple en tout être humain, à ces questions que tant de jeunes et d'adultes se posent et posent parfois avec anxiété : « Pourquoi vivre ? Et pourquoi donner la vie plutôt que de ne pas la donner ? Et pourquoi aimer la vie, surtout quand elle est dure ? Et comment surmonter la peur de ne pas être aimé ? Et où trouver la force d'aimer de façon pure et de façon durable ? »

A nous, peuple de croyants et de témoins, d'entendre ces questions, de les partager, et d'y donner la réponse qui ne peut jamais être la nôtre, mais celle de l'Évangile du Christ et du Christ lui-même, quand il se propose comme le Chemin, la Vérité, et la Vie.

J'aime cet avertissement que lançait jadis Madeleine Delbrêl, lorsqu'elle expliquait à ses amis croyants qu'ils ne savaient pas atteindre du dedans le monde de l'incroyance :

« Nous défendons Dieu comme notre propriété, nous ne l'annonçons pas comme la vie de toute vie, le prochain immédiat de tout ce qui vit. Nous ne sommes pas les informateurs de la

nouveauté éternelle de Dieu, mais des polémistes défendant une vision de la vie à faire durer. Aussi serait-il inutile d'être assez proches pour être entendus, de parler la langue de nos semblables, de leur être présents et existants, si, toutes ces conditions étant remplies, nous n'avions pas retrouvé nous-mêmes le message total que nous avons reçu et que nous avons à transmettre » (*Nous autres, gens des rues*, p. 257).

Jean-Luc Marion me pardonnera si j'ose le rapprocher de Madeleine Delbrêl, lorsqu'il plaidait il y a quelques années, dans *Communio*, pour que le catholicisme ne craigne pas de se manifester comme le défenseur de l'humanité des hommes, à cause du Don de Dieu. Car il me semble qu'il y a dans ses propos la même exigence forte qui consiste à pratiquer l'évangélisation du dedans de la condition humaine : « Car voici venir les temps, où, pour rester un homme, il faudra le vouloir, et où, pour le vouloir en vérité, il faudra le pouvoir. Et en cette urgence, tous les moyens sont bons, pour tout un chacun, même le don de Dieu » (*Communio*, X, 5-6, sept. déc. 1985, p. 47).

J'espère qu'on l'aura compris : il n'y a pas de proposition de la foi dans la société actuelle sans cette passion qui animait Madeleine Delbrêl, qui anime les amis de *Communio* et qui anime aussi notre Église, cette passion qui est notre façon de vivre notre foi dans notre société laïque, comme disciples de Celui qui a promis : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique afin que tout homme qui croit en Lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle » (*Jean*, 3, 16).

Mgr Claude Dagens est évêque d'Angoulême depuis 1993. Il a publié notamment *Le Maître de l'impossible*, Paris, 1988 et *Introduction générale aux normal in Job de saint Grégoire le Grand*, Rome, 1992. Il a été le maître d'oeuvre du rapport *Proposer la foi dans la société actuelle*, présenté à l'assemblée plénière de la conférence des Évêques de France à Lourdes en 1994. Il est membre du Comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

« Henri de Lubac et le mystère de l'Église »

Colloque à l'occasion du 100^e anniversaire de sa naissance

Pour commémorer le 100^e anniversaire de la naissance de Henri de Lubac sj (1896-1991), l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac organise un colloque sur « Henri de Lubac et le mystère de l'Église ». Il se tiendra le samedi 12 octobre 1996, de 9 h à 18 h 30, à l'Institut de France, salle Hugot, 23, quai Conti, Paris 6^e. L'horaire de la journée sera le suivant :

9 h Ouverture du colloque et allocution de bienvenue de M. Jacques de LAROSIERE, président de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac, membre de l'Institut
Allocution du R. P. Jacques ORGEBIN sj, Provincial de France

Président de la séance du matin : le R.P. Jacques GUILLET sj, professeur émérite au Centre Sèvres

9 h 30 Michel SALES si, professeur au Centre de Sèvres et au Studium du Séminaire de Paris, « Henri de Lubac, Maurice Blondel et le problème de la mystique »

Intervenants : M. SUTTON (Birmingham) et M. J. COUTAGNE (Aix)

10 h 30 Jean STERN ms, professeur à l'Université Pontificale Urbaniana, « Église et tradition »

Intervenants : M. J. RONDEAU (Caen) et J. MOINGT sj (Paris)

11 h 30 Georges CHANTRAINE sj, professeur à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles, « Les Églises particulières dans l'Église universelle »

Intervenants : P. MCPARTLAN (Londres) et B. BOBRINSKOY (Paris)

Président de la séance de l'après-midi : M. Philippe LEVILLAIN, professeur à l'Université de Paris X-Nanterre

14 h 30 Eric de MOULINS BEAUFORT, professeur à l'École Cathédrale de Paris, « Église, personne et société »
Intervenant : X. TILLIETTE sj, (Chantilly)

15 h 30 Olivier de BERRANGER, secrétaire du Comité Épiscopal de la Coopération Missionnaire, directeur des O.P.M., « Le fondement catholique des missions »
Intervenant : J. GADILLE (Lyon)

16 h 30 Jacques PREVOTAT, maître de conférence à l'Université Paris XII, « Henri de Lubac et la conscience chrétienne face aux totalitarismes » -
Intervenants : R. BEDARIDA (Paris) et P. VIDAL-NAQUET (Paris)

18 h Cardinal Jean-Marie LUSTIGER, Archevêque de Paris, « Conclusions »

Chaque conférence, d'une demi-heure, sera suivie d'un débat de même durée, engagé par un ou deux intervenants.

Un buffet froid sera servi vers 13 h à l'Institut.

A l'issue du colloque, Concélébration eucharistique présidée par le Cardinal LUSTIGER, en l'église Saint-Germain-l'Auxerrois, à 19 h 30.

Frais d'inscriptions au colloque : 75 F (entrée libre pour les étudiants).

Buffet froid : 100 F. R.S.V.P. avant le 23 septembre.

Bulletin d'inscription

A renvoyer à l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac
5, rue Monsieur, F-75007 Paris
Tél.: 53 69 17 43 – Fax : 47 34 26 63

Nom et prénoms :

Adresse

• s'inscrit au colloque «Henri de Lubac et le mystère de l'Église»

et verse la somme de F, par chèque postal ou bancaire à l'ordre de l'Association, représentant les frais d'inscription

– de ... personne(s) au colloque

– de ... personne(s) au buffet froid

• souhaite recevoir une information sur l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac

• suggère de faire connaître ce colloque et/ou l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac à :

Nom et prénoms :

Adresse •.....

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

ALLEMAND: Internationale katholische Zeitschrift « Communio »

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

AMÉRICAIN : International Catholic Review Communio

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

BRÉSILIEN : Revista Internacional catolica de cultura Communio

Responsable : Estevao Bettencourt, Communio, Rua Benjamin-Constant, 23, C.P. 1362, 20001, Rio de Janeiro.

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Zvonimir Herman, Communio, Langova, 18, HR 41430, Samobor.

ESPAGNOL : Revista catolica internacional Communio

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

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

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

HONGROIS : Nemzetközi katolikus Folyóirat Communio

Responsable : Bolberitz Pal, Communio, Alapítvány, Papnôvelde, 7, 1053, Budapest.

ITALIEN : Revista internazionale di teologia e cultura Communio

Responsable : Elio Guerriero, Communio, via Gioberti, 7, 1-20123, Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal katholiek Tijdschrift Communio

Responsable pour les Pays-Bas : Jan Ambaum, Communio, Heijendahl-laan, 82, Kerkrade, NL 6464.

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

POLONAIS : Miedzynarodowy przegladologiczny Communio

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

PORTUGAIS : Revista internacional catolica Communio

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

SLOVÈNE : Communio kristjanova obzorja

Responsable : Tomai Podobnik, Communio, Zrinjskega 13, 61000, I.jubljana.

TCHÈQUE (en préparation) : Communio

Responsable : Franti ek Halas, via Giuseppe Pecci, 4, 00165 Roma.

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