

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

pour l'intelligence de la foi

DIEU ET CÉSAR

« Dieu seul est grand. Dieu seul est le principe et la fin. Dieu seul est la source de votre autorité et le fondement de vos lois.

« C'est à vous qu'il revient d'être sur terre les promoteurs de l'ordre et de la paix entre les hommes. Mais, ne l'oubliez pas : c'est Dieu, le Dieu vivant et vrai, qui est le Père des hommes.

« Dans votre cité terrestre et temporelle, il construit mystérieusement sa cité spirituelle et éternelle, son Église. Et que demande-t-elle de vous, cette Église, après deux mille ans bientôt de vicissitudes de toutes sortes dans ses relations avec vous, les puissances de la terre ; que vous demande-t-elle aujourd'hui ? [...] Elle ne vous demande que la liberté. »

(Messages du Concile, Aux gouvernants, 8-10 décembre 1965.)

Sommaire

ÉDITORIAL _____

Olivier BOULNOIS : **César intégriste ?**

8 Vouloir fonder l'ordre public sur la loi naturelle, est-ce de l'intégrisme ? Ou pour être un bon citoyen, le croyant doit-il se conformer au monde ?

PROBLÉMATIQUE _____

Nicolas AUMONIER : « **Hors de l'Église, pas de salut** »

11 Le salut de tout homme, croyant ou incroyant, lui donne d'appartenir à l'Église invisible ; mais l'Église visible, en défendant la transcendance de l'homme, le sauve des tyrannies.

LA COMPARAISON DES DEUX CITÉS EST-ELLE CHRÉTIENNE ? _____

Yves-Marie HILAIRE : **Brève histoire de la distinction entre autorité spirituelle et pouvoir temporel**

18 Partant, d'une part, de la distinction établie par le Christ entre le culte dû à Dieu et le respect dû au pouvoir temporel de César, et, d'autre part, de la prépondérance, affirmée par le pape Gélase I^{er}, de l'universalité de l'autorité pontificale sur le pouvoir impérial, l'auteur décrit les principaux traits des quinze derniers siècles de relations entre pouvoir temporel et autorité religieuse.

Olivier CHALINE : **Ecclésiologie et théories de l'État : un conflit nécessaire**

30 Théoriciens de l'Église et théoriciens politiques se sont inspirés mutuellement. Avec quelle validité ? L'examen de trois analogies employées pour caractériser l'Église et l'État (celles du corps, de la cité et de la société) permet de conclure à la nécessaire indépendance des deux domaines, et même à leur nécessaire opposition.

LIBERTÉ CIVILE ET LIBERTÉ RELIGIEUSE

Peter ERDÖ : **Liberté religieuse dans l'Église**

44 La liberté religieuse, comprise à partir de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et de la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* de 1965 comme le droit pour chacun de pratiquer sa religion, ne saurait se comprendre comme le droit du chrétien à revendiquer une totale liberté d'interprétation à l'intérieur de l'Église unie autour du *Credo*.

André DAMIEN : **Le statut juridique des Églises reconnues en France**

54 Par un étrange paradoxe, la France, qui a proclamé en 1795 puis en 1905 une séparation rigoureuse et absolue entre les religions et l'État, est l'une des sociétés dans lesquelles les interférences entre les pouvoirs publics et les religions sont les plus importantes.

SUR QUOI FONDER UN ORDRE PUBLIC JUSTE ?

Bertrand SAINT-SERNIN : **État, nation et patrie selon Simone Weil (1909-1943) Enracinement et besoins de l'âme**

72 La réflexion de Simone Weil sur l'État, la nation et la patrie tente d'élucider le paradoxe suivant : les institutions humaines sont imparfaites et périssables ; mais elles constituent le seul moyen dont nous disposons pour accomplir notre destinée éternelle. Simone Weil renouvelle la problématique du fondement d'un ordre juridique et politique en réconciliant, par le thème de l'enracinement de tout être humain dans l'existence d'une collectivité, spiritualité et politique.

Emmanuel PICAUVET : **Individu et normes publiques : de l'individualisme à l'action collective**

86 Que signifie l'individualisme en politique ? Par « individualisme », l'auteur entend la thèse d'après laquelle les jugements, souhaits ou valeurs des personnes justifient l'existence des institutions et de la vie publiques, et en déterminent les frontières et les buts. C'est dans la contribution individuelle à l'action collective, autrement dit dans l'action de concert des personnes, que se révèle la perspective d'un fondement individualiste de l'ordre politique.

Nicolas AUMONIER : **Un ordre public juste peut-il reposer sur la loi naturelle ?**

102 Un ordre juridique, politique, économique et social juste, ne peut reposer que sur le respect de la personne humaine, ainsi que sur la distinction, par la conscience, du bien et du mal. Tels sont les deux traits qui définissent la loi naturelle. Celle-ci apparaît comme la protection des droits fondamentaux de la personne face à tous les totalitarismes.

SIGNETS

Robert SOKOLOWSKI : **De la citation à la présence réelle : Petite phénoménologie de l'eucharistie**

128 La prière eucharistique choisit délibérément de citer plutôt que de mimer la Cène. L'auteur énumère les raisons de ce choix. La citation renvoie au présent de la Cène, vit la rédemption au présent, fait de l'adresse au Père la raison de la transsubstantiation, et dit bien que le Christ est le seul prêtre. Loin d'être un carcan, la citation ouvre à la pleine et vivante présence du Christ.

Olegario GONZALEZ DE CARDEDAL : **Expérience religieuse et création artistique : Millet, Van Gogh, Gauguin**

141 L'artiste vraiment créateur exprime d'un même geste le visage du Christ et la vie de l'homme. Prolongeant la réflexion de Hans Urs von Balthasar, l'auteur prend l'exemple de la peinture de Millet, de Van Gogh et, surtout, de Gauguin pour montrer combien celle-ci est vraiment créatrice.

Olivier BOULNOIS

Éditorial

César intégriste ?

EN POLITIQUE, ou dans la vie sociale, se réclamer d'une morale transcendante est-il un signe de fanatisme ? L'État devrait-il empêcher les croyants d'obéir à leur conscience, lorsque celle-ci refuse d'exécuter des lois injustes ? Est-ce, pour les catholiques, de l'intégrisme, que de rappeler qu'un certain nombre de principes transcendants s'imposent à tous ?

C'est l'interprétation qui a été développée récemment. À propos de plusieurs procès de manifestants ayant fait obstruction à des avortements (IVG). Lors de la récente amnistie présidentielle, qui a exclu ces actes de l'amnistie. Et surtout, lors de la parution de l'encyclique de Jean Paul II, *L'Évangile de la vie*.

À propos de cette dernière, on a vu d'éminents politologues se scandaliser¹. La grande question est posée : de quel droit les adeptes d'une religion particulière peuvent-ils prétendre ériger leurs propres principes en loi pour tous ? Dans la phrase : «*Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu* », n'est-on pas en train de tout enlever à César pour tout donner à Dieu ? Lorsque les chrétiens refusent de mettre

l'injonction de la parole de Dieu reçue dans la conscience sur le même niveau que toutes les convictions subjectives, n'est-on pas en train de remplacer la démocratie par la théocratie ?

Nous rencontrons ici une nouvelle étape dans le débat d'idées. On ne conteste pas seulement l'idée que le chrétien puisse imposer aux non-chrétiens une morale dans laquelle ils ne se reconnaissent pas, mais on conteste l'idée que le chrétien puisse opposer sa conscience, ou proposer ses arguments, là où le plus grand nombre a déjà édicté sa loi. Désormais, l'idéal démocratique devient idéologie. Au lieu d'être une simple limite négative, un principe de coexistence pacifique, l'idéologie universaliste devient totalitaire. Son mort d'ordre est bien connu : pas de liberté d'expression pour les ennemis de la liberté. C'est le temps du «*politiquement correct* », au risque de la pensée unique, l'époque qui marginalise toute contestation, qui transforme ses adversaires en intégristes. Ce principe a déjà échoué, mais il a perverti bien des consciences.

Car enfin, promouvoir un ordre public juste, est-ce être intégriste ?

En affirmant que la politique, appuyée sur le principe majoritaire ou même sur le consensus, peut déterminer ce qui est légitime ou non, l'invocation des droits de l'homme se révèle être une simple façade ; la politique est prête à abandonner l'homme pour garder le pouvoir (celui de faire la loi). Lorsque le monde politique perçoit comme une résurgence irrationnelle les affirmations particulières, il montre par là que sa loi universelle n'est pas si universelle. C'est un universel abstrait, un faux universel, qui a raté l'intégration, puisqu'il laisse de côté ces particularismes concrets. Au contraire, le christianisme s'avoue, particulier, puisque son discours a une origine historique et géographique donnée. Mais c'est un discours dont le sens est universel, qui entend proposer le bien à tous, ne serait-ce que pour donner à chacun l'occasion de se convertir. Certes, il n'est pas question de contraindre autrui à des devoirs qui n'obligent que le chrétien. Il s'agit de défendre les droits de tous lorsqu'ils ne sont pas reconnus par tous.

1. Voir l'article d'A.-G. SLAMA, «*Le Vatican et la République*», *Le Point*, n° 1178, 15 avril 1995, p. 23, cité dans l'article de N. AUMONIER, p. 118.

L'indignation des belles âmes prouve bien d'ailleurs que ce discours a une signification universelle. S'il déplaît au monde, ou à tant de monde, c'est bien parce que chacun le prend pour soi. Si l'on voit paradoxalement des non-chrétiens critiquer la morale chrétienne pour s'exempter de ses exigences, c'est bien qu'ils se sentent concernés par elle. En prenant position contre elle, ils la reconnaissent comme norme morale universelle.

Si le christianisme rappelle l'homme à des exigences supérieures, il aura fait deux choses : D'une part, il aura promu ce qui lui semble être le bien commun des hommes (même si certains n'en reconnaissent pas la source et le sens). D'autre part, il aura empêché nos démocraties modernes de devenir totalitaires, en limitant leurs prétentions à tout régenter. Et de cela, tous lui seront reconnaissants.

Quant à ce numéro de *Communio*, en insistant sur la différence de rôle et de juridiction entre Dieu et César, entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, il vise à clarifier trois points :

- 1° que les chrétiens se déconsidéreraient s'ils cessaient de s'opposer au monde ;
- 2° que la loi naturelle est un Bon privilégié de Dieu pour le bien de tous les hommes ;
- 3° qu'il y a des droits que la politique ne peut pas transgresser, aurait-elle la majorité pour elle ¹.

Olivier Boulnois, né en 1961, marié, trois enfants. Maître de conférence à l'École Pratique des Hautes Études (V section), philosophie médiévale. A publié : Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988 ; Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993. Rédacteur en chef de l'édition francophone de *Communio*.

1. Voir [Communio, n° XVIII, 5, Conscience ou consensus, septembre-octobre 1993, dossier sur le Comité consultatif national d'éthique](#) ; [Communio, n° XIX, 5, Médias, démocratie, Église, septembre-octobre 1994](#).

Nicolas AUMONIER

Problématique

« Hors de l'Église, pas de salut ¹ »

POUVONS-NOUS être à la fois bons croyants et bons citoyens, et avoir, en quelque sorte, deux patries, celle du ciel et celle de notre pays ?

L'Église libère l'État de la tyrannie

Pour Rousseau, ces deux patries s'excluent l'une l'autre : le chrétien, exemple pour lui du vrai croyant intérieur, indifférent aux affaires du monde, fait son devoir, mais se désintéresse du résultat de ses efforts ; il ne peut servir deux maîtres différents : soit il est assujéti au « pacte social du clergé » que forment entre eux les prêtres par la communion et l'excommunication, pacte par lequel ils sont les maîtres des peuples et des rois, soit il est assujéti à la volonté générale, et tout ce qui renforce la cohésion de ce véritable contrat social doit être recherché, et

1. Voir l'article du cardinal Yves CONGAR, « Hors de l'Église, pas de salut », qui restitue l'histoire de cette formule et en donne le sens, dans *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, Éd. du Cerf, 1964, p. 417-432. On relira aussi avec profit l'article du cardinal Henri DE LUBAC, « L'Autorité de l'Église en matière temporelle », dans *Théologies d'occasion*, Paris, DDB, 1984, p. 215-254 (en particulier, p. 226: « La fin ne justifie pas les moyens. S'il y a peut-être une "raison d'État" (...), il n'y a sûrement pas une "raison d'Église" »).

proscrit tout ce qui l'affaiblit. Or, puisqu'il importe à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs, il appartient à la personne publique de fixer les articles d'une profession de foi purement civile sans laquelle il est impossible d'être bon citoyen ; elle a pour dogmes positifs les devoirs du citoyen, et pour unique dogme négatif l'exclusion de l'intolérance, qu'elle soit civile ou seulement théologique, car elles sont inséparables : dès que l'intolérance théologique est admise, il faut qu'elle ait quelque effet civil, et sitôt qu'elle en a, l'État n'est plus souverain, même dans l'ordre temporel, mais les prêtres sont les véritables maîtres. Dès lors, « *quiconque ose dire, "hors de l'Église point de Salut", doit être chassé de l'État*¹ ». L'État ne tolère donc la religion qu'à la condition qu'elle se réduise à une morale.

Mais le chrétien que dépeint Rousseau n'est en réalité qu'un stoïcien. Il lui manque l'espérance, pour comprendre que le royaume des Cieux est déjà commencé, et la charité, pour qu'il se préoccupe avec efficacité du sort d'autrui dès à présent. Dans ces conditions, a-t-il, ou plutôt vit-il seulement sa foi ? D'autre part, pourquoi le chrétien ne pourrait-il pas travailler au Royaume en étant aussi un bon citoyen ? La comparaison des deux cités ne doit pas être comprise comme une déclaration de guerre contre l'autorité de l'État ni contre l'unité du corps politique, mais comme un élargissement eschatologique qui libère l'État du monopole de la transcendance, et l'empêche ainsi d'être tyrannique². Nul État ne peut sauver un citoyen de la mort. Il peut bien lui apporter la sécurité, mais non le salut. Cette distinction est le fondement de la liberté religieuse comme droit fondamental de l'homme³. Entre les religions et l'État, la séparation n'est donc pas l'exclusion⁴.

1. *Du contrat social*, livre IV, chap. vii, dernier §. Voir aussi TURGOT, *Lettres à un Grand Vicaire sur la tolérance, Première lettre* (1753) dans *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, éd. Gustave SCHELLE, Paris, Librairie F. Alcan, 1913, p. 387.

2. Pour l'histoire et l'interprétation de cette comparaison, voir, ici même, les articles d'Y.-M. HILAIRE (p.18) et d'O. CHALINE (p.30).

3. Sur la liberté religieuse et la déclaration *Dignitatis humanae*, voir dans ce numéro les articles de P. ERDÖ (p.44).

4. Sur les relations qui existent en France entre les Églises juridiquement reconnues et l'État, voir, dans ce cahier, l'article d'A. DAMIEN (p.54).

Le respect contre l'intolérance

Faut-il cependant chasser hors de l'État tous ceux qui, non contents de proclamer un Dieu révélé, affirment en plus : Hors de l'Église pas de salut ? À supposer que cette affirmation soit prise comme celle de la plus pure intolérance, ce serait céder à la tyrannie que d'employer contre elle la même intolérance. Ce serait en outre inutile, car, puisque la liberté de tout homme dépasse de loin la liberté civile dont il peut jouir, le slogan « *pas de liberté pour les ennemis de la liberté* » se contredit et s'annule lui-même.

D'autre part, le salut – qui n'est pas le bonheur, mais le fait d'avoir sauvé sa vie de la mort, et de vivre dans la béatitude parfaite auprès de Dieu – est une notion eschatologique qui n'existe que dans une perspective juive ou chrétienne, et en un autre sens musulmane. Proposé d'abord à l'Israël de Dieu, il est élargi, par la mort du Christ pour tous, à tous les hommes, qui forment désormais le peuple de Dieu appelé au salut, ou *ecclesia*, ou Église. Parce que le Christ est mort pour tous, l'Église accueille absolument tous les hommes, fait place à toute altérité, est vérité symphonique avec tous, et elle seule peut promettre le salut à tous. Il n'y a donc, *théologiquement*, pas de salut (c'est-à-dire d'amour) possible hors de celle qui le promet (et révèle pleinement) : l'Église. Et distinguer ici entre l'Église invisible, comme l'ensemble de toute l'humanité rassemblée à la fin des temps, et l'Église terrestre, organisée autour d'une autorité visible, ne doit pas faire oublier que la première n'est rien sans la réalité de la seconde. L'eucharistie qui constitue l'Église des baptisés est donc pour le salut de tous, fût-ce par le témoignage de quelques-uns.

Mais il n'y a pas non plus, *politiquement*, de salut hors de l'Église, à condition de maintenir la distinction entre le domaine temporel et le domaine spirituel, et de ne pas confondre la loi civile avec la loi morale, même si la première est vide lorsqu'elle s'oppose à la seconde. Si le Christ est mort réellement pour tous les hommes, sa résurrection est un événement cosmopolitique à part entière. Les gouvernants ne sont plus que les intendants d'une fin qui les dépasse. Eux qui ne sont pas ressuscités ne peuvent pas promettre la béatitude éternelle. Même s'ils ne croient pas cette promesse du Christ, elle

enrichit désormais la dignité de toute personne au point que lui faire obstacle revient à s'opposer à la liberté de cette personne. L'événement, sans équivalent dans l'histoire, de la résurrection du Christ impose donc de nouveaux devoirs à l'humanité vis-à-vis d'elle-même¹.

Enfin, il n'y a pas *humainement* de salut hors de l'Église, à condition de comprendre qu'elle n'est pas un parti politique ou un club, ni de quelques-uns, ni de tous, mais qu'elle est simplement l'humanité, tout entière rassemblée, de toutes les personnes humaines, comme telles absolument dignes de respect. S'élever contre l'universalité de l'Église, ou n'y voir que le rassemblement de quelques-uns, revient à dénier de manière contradictoire toute universalité et toute absoluité aux notions de personne et de respect. La seule intolérance de l'Église consiste à ne pouvoir tolérer les atteintes au respect des personnes. Elle est l'exigence que tous soient respectés.

Le dilemme de la tolérance et de l'intolérance vaut donc entre citoyens ou entre groupes politiques, mais ne peut s'appliquer à l'Église comprise comme l'ensemble de l'humanité, tout entière appelée au salut. La tolérance est l'espace de liberté publique borné, en deçà, par l'intolérance qui empêche la liberté d'opinion, et, au-delà, par le trouble de l'ordre public. Lorsque la vie même de l'homme est en jeu, soit parce qu'on le tue, soit parce qu'il s'agit de sa béatitude éternelle, il ne s'agit plus de tolérance, mais de respect ou d'irrespect. Affirmer qu'il n'y a pas de salut hors de l'Église, bien loin d'être le sommet de l'intolérance, est donc la forme la plus achevée du respect de la personne, de sa vie, de sa liberté. Le dialogue de l'Église avec chacun ne cesse d'être respectueux même s'il vise à persuader et à permettre la conversion.

Mais si l'Église du Christ, comprise comme l'humanité tout entière, défend le respect de la vie de tous, l'Église hiérarchique, avec ses dogmes et ses anathèmes, celle-là au moins n'est-elle pas l'archétype de la plus pure intolérance

1. Voir, du cardinal Jean DANIELOU, *L'Oraison, problème politique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1965, chap. II.

théologique, civile et humaine ? Pas davantage, car l'Église invisible n'est rien sans l'Église visible. Lorsque l'Église défend la vie, elle le fait en respectant les droits fondamentaux de chaque personne, et non en traitant les problèmes de manière quantitative, statistique et dépersonnalisée. Cette attitude irrite la raison technicienne des pouvoirs, mais est la seule compatible avec la rationalité inconditionnée du respect. En défendant la loi naturelle et la transcendance de la nature humaine, l'Église défend les droits de l'homme, sa capacité à distinguer le bien du mal, et sa liberté la plus fondamentale. Un ordre juridique et politique ne crée donc pas ses propres normes de manière autonome, à moins de verser dans la tyrannie. Il doit être fondé sur une transcendance : respect de la personne humaine, loi morale inconditionnée, loi naturelle, besoins de l'âme, action de concert des personnes¹. Enfin, lorsque l'Église défend un point de dogme, elle le fait pour défendre la vérité de la vie à laquelle tous sont appelés. Son souci n'est pas celui d'une discussion pour initiés, mais celui du salut de tous.

Les normes de l'Église sont-elles universellement applicables ?

Restent, au regard de la liberté, deux problèmes.

Si l'on admet bien la nécessité de normes², posées par le précepte augustinien lui-même « Aime et fais ce que tu veux » (*Dilige et fac quod vis*³), destinées à être l'aide-mémoire de notre conscience et le guide de notre liberté, n'obligent-elles que les chrétiens, ou bien s'adressent-elles à la liberté de tous les hommes ? Si tel n'était pas le cas, pour-

1. Voir en particulier, dans la dernière partie de ce numéro, les articles de Bertrand SAINT-SERNIN et d'Emmanuel PICAVET.

2. Sur le problème de la fondation des normes, voir *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 20, La Fondation des normes - Tradition et argumentation, Centre de philosophie politique et juridique de l'université de Caen, 1991, 229 p.

3. SAINT AUGUSTIN, *Commentaire de la première épître de Saint Jean*, VII, 8.

quoi la position de l'Église contre l'avortement, l'euthanasie, et d'autres pratiques déshumanisantes susciterait-elle tant d'oppositions ? La conscience morale, la loi naturelle, en un mot la nature humaine ne se partage pas. Le même respect dû à tous s'appuie sur elle. L'Église, agissant en cela pour tous les hommes, ne fait que le rappeler ¹.

La seconde difficulté tient au reproche qui est fait à l'Église, par les uns, de ne pas suffisamment distinguer entre le crime (avortement, euthanasie) et la faute (contraception, procréation médicalement assistée avec moyens déshumanisants, fraude fiscale, etc.), et, par d'autres, de manquer d'une casuistique fondée non pas sur le consensus, mais sur la vérité objective. En somme, pour être trop massifs, les principes de l'Église seraient condamnés à n'être qu'inefficaces ou que purs vœux pieux. L'Église, ainsi, ne serait pas entendue tant qu'elle ne prendrait pas acte de la rupture radicale qui existerait entre la morale et la politique, entre la politique qui aurait pour fin le moindre mal, et la morale qui viserait le bien. D'autre part, la morale s'adresserait à la personne, tandis que la politique tenterait d'améliorer la situation de catégories sociales toujours particulières sans entraîner trop d'effets accessoires néfastes pour les catégories voisines. Ne s'agit-il pas là d'un manque d'ambition pour la politique, trop vite réduite à l'économie et aux difficultés liées à la répartition équitable de ressources rares ? Le bien commun en morale, et en politique s'adresse aux mêmes personnes. C'est pourquoi il ne se partage et ne se relativise pas plus que la notion de respect.

L'Église n'est donc pas un cabinet de conseil en organisation sociale. Elle est l'ensemble de toute l'humanité appelée au salut. Hors d'elle, pas de salut, mais sans que cesse un seul instant l'accueil et le respect de toute altérité. Nul ne cherche, en témoignant autant que possible par la parole et par les actes de cette vérité d'humanité qu'est le Christ, à convertir de force, encore moins par la guerre ou la violence

1. Voir *Proposer la foi dans la société actuelle*, rapport présenté par Mgr Claude Dagens à l'assemblée plénière de Lourdes, 1994, p. 86-87.

d'un fanatisme prétendument religieux. Seul compte l'amour du Christ pour tous. Cet amour que nous ne pouvons taire, il nous faut simplement le dire.

————— **Pensez à votre réabonnement** —————

Nicolas Aumonier, né en 1962, pensionnaire à la fondation Thiers (CNRS), travaille sur la causalité chez les procaryotes. Membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

Yves-Marie HILAIRE

Brève histoire de la distinction entre autorité spirituelle et pouvoir temporel

« **EVÊQUE DE ROME**, *Vicaire de Jésus-Christ, successeur du Prince des Apôtres, Souverain Pontife de l'Église universelle, Patriarche d'Occident, Primat d'Italie, Archevêque et Métropolitain de la Province romaine, Souverain de l'État de la Cité du Vatican, Serviteur des Serviteurs de Dieu.* » Cette titulature officielle du pape Jean Paul II, relevée dans l'annuaire pontifical, manifeste à la fois l'enracinement dans l'épiscopat romain, l'origine divine, la succession apostolique, l'insertion historique, la nécessité d'un pouvoir temporel limité mais réel, et la nature de l'autorité pontificale. Le but de cet article est de rappeler les fondements de la distinction entre le pouvoir temporel et l'autorité spirituelle avant de tracer à grands traits une brève histoire de cette distinction.

Les fondements d'une distinction

Les bases scripturaires

Le gouvernement de l'Église naissante a été confié par Jésus à Pierre. Jésus a pris grand soin de former ses disciples pour qu'ils continuent son œuvre après lui. Il a désigné clairement le chef de la communauté chargé de répandre le mes-

sage. Il a confié à Pierre la triple charge non seulement de paître mais aussi de "faire paître" les agneaux et les brebis (Jean 21, 15-17), de confirmer ses frères dans la foi (Luc 22, 32), d'être le fondement et le signe de l'unité de l'Église (Matthieu 16, 18-20).

Ces trois textes sont dépourvus d'ambiguïté. En Jean 21, 15-17, à la question posée par Jésus : « *Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ?* », Simon-Pierre répond : « *Oui, Seigneur; tu sais bien que je t'aime tendrement* », et Jésus ordonne : « *Pais mes agneaux !* » La question, la réponse et l'ordre sont répétés trois fois. En Luc 22, 32, Jésus dit à Simon-Pierre : « *Toi donc, quand tu te seras ressaisi, affermis tes frères.* » Enfin, en Matthieu 16, 18-20, après la profession de foi de Pierre : « *Tu es le Messie, le fils du Dieu vivant* », Jésus déclare : « *Eh bien ! Moi je te le dis, tu es Pierre et c'est sur cette pierre que je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne pourront rien contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux ; tout ce que tu auras lié sur la terre se trouvera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux.* »

Ce dernier texte insiste sur la nature spirituelle du pouvoir de Pierre, qui est au service de la communauté : « *Pour vous, dit Jésus, que le plus grand parmi vous se comporte comme le plus jeune, et celui qui gouverne comme celui qui sert* » (Luc 22, 26) ; « *Si quelqu'un veut être le premier, il doit être le dernier de tous et le serviteur de tous* » (Marc 8, 35). Enfin, un autre texte de Marc (12, 14) manifeste le caractère original du pouvoir dans l'Église. Les pharisiens interrogent Jésus en cherchant à l'embarrasser : « *"Maître, est-il permis de payer le tribut à César ? Devons-nous payer; oui ou non ?"* Mais Jésus, sachant leur fourberie, répondit : *"Pourquoi me tendre un piège ? Apportez-moi un denier; que je voie."* Ils l'apportèrent : *"De qui est cette effigie ?"* leur dit-il. *"Et l'inscription ? De César"*, lui répondirent-ils. Alors Jésus leur dit : *"Rendez à César ce qui est à César; et à Dieu ce qui est à Dieu."* Et ils n'en revenaient pas à son sujet. »

Jésus, qui étonne les pharisiens, refuse d'être un révolutionnaire zélateur antiromain. Son royaume n'est pas de ce

monde. Il esquisse donc une distinction entre le domaine du culte spirituel dû à Dieu et celui du pouvoir temporel de César qui mérite le respect.

Affirmation de la papauté

Si une primauté d'honneur a été reconnue assez tôt à l'évêque de Rome, successeur de Pierre, la christianisation progressive du monde romain et le déclin de l'Empire d'Occident favorisent au v^e siècle, une affirmation progressive de la papauté. Le pape Léon I^{er} le Grand (440-461), défenseur de la Ville éternelle face à Attila, voit son autorité davantage reconnue en Occident qu'en Orient. Ses successeurs doivent négocier avec l'empereur romain d'Orient qui réside à Constantinople, la deuxième Rome et la nouvelle capitale.

Le pape Gélase I^{er} (492-496), dans une lettre adressée en 494 à l'empereur Anastase, affirme l'universalité de l'autorité pontificale et sa prépondérance par rapport au pouvoir impérial : « *Il y a deux principes, empereur auguste, par lesquels ce monde est régi : l'autorité (auctoritas) sacrée des pontifes, et le pouvoir (potestas) royal. Pour les premiers, le poids (pondus) du sacerdoce est d'autant plus fort que, au jugement divin, ils doivent rendre compte même pour le roi des hommes.* » Ainsi, Gélase I^{er} reconnaît à l'empereur la *potestas*, c'est-à-dire le pouvoir civil et militaire du magistrat romain, et garde pour lui l'*auctoritas*, terme prestigieux à consonance religieuse qui lui donne la préséance et la prééminence sur tous les magistrats. En effet, *auctoritas* provient du verbe *augere* qui signifie « avoir l'initiative ». Gélase, en employant ce vocable, prétend donc que la fonction pontificale est supérieure à la fonction impériale et montre qu'elle est d'une autre nature.

Au début du v^e siècle, saint Augustin (354-430) a proposé dans sa *Cité de Dieu* une théologie politique qui se trouve adaptée à la crise de l'Empire romain en Occident et qui influence la pensée des papes : le chrétien est membre de deux cités, la cité terrestre, respectable mais hélas périssable, et la cité céleste représentée sur terre par l'Église chrétienne mais présente aussi dans l'au-delà. Si tout pouvoir est d'origi-

ne divine, l'existence des deux cités implique une distinction entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel.

Brève histoire d'*auctoritas* et *potestas*

Les divergences sur les pouvoirs, et le schisme entre l'Orient et l'Occident

Après l'effondrement de l'Empire romain d'Occident, la divergence s'accroît entre l'Orient de culture grecque, soumis à l'Empire chrétien byzantin qui dure mille ans, et l'Occident de culture latine, partagé entre les royaumes barbares. En Orient, l'idéal de « symphonie » impliquant que « *le sacerdoce se consacre au service des choses divines et que l'Empire s'occupe du bon ordre des choses humaines* » (Nouvelle 6 de Justinien) est fréquemment démenti par la tendance au césaropapisme d'empereurs « *tuteurs de l'Église, conservateurs du corps dogmatique* [ils convoquent les conciles], *défenseurs contre l'hérésie*¹ », initiateurs des croisades contre les Perses puis contre les Arabes. En Occident, les évêques, héritiers prestigieux de la culture antique et protecteurs des populations urbaines menacées par les rois barbares, sont souvent les défenseurs des cités. Des tâches temporelles urgentes s'ajoutent aux fonctions spirituelles. Le morcellement féodal et les ambitions des Carolingiens permettent aux papes de constituer, à partir du v¹¹^e siècle, les États de l'Église qui leur procurent une certaine liberté politique garante de leur liberté religieuse.

La séparation des cultures et la divergence des relations entre l'Église et l'État expliquent le schisme de 1054 entre le pape de Rome et le patriarche de Constantinople. Si en Orient, de Constantinople à Moscou (la troisième Rome), le césaropapisme tend à l'emporter sur la « symphonie » entre les pouvoirs, en Occident la théocratie pontificale, qui garantit pendant des siècles l'unité de la Chrétienté et favori-

1. Basile I^{er}, Éponagogue (880).

se l'essor d'une brillante civilisation, se heurte à la résistance des pouvoirs temporels de l'empereur germanique et des rois qui construisent patiemment des nations.

La théocratie pontificale face aux nations

Le schisme avec l'Orient est contemporain des débuts de la réforme grégorienne en Occident. La papauté, soutenue par les moines clunisiens et cisterciens, redéfinit alors la sphère du sacré, délimite les domaines du clerc et du laïc, rejette pour le clergé les tentations du sexe (nicolaïsme), de l'argent (simonie) et de la violence (exigence de la paix de Dieu qui protège les clercs). En ces temps troublés de la féodalité où le pouvoir civil est entièrement morcelé, une Église pure et indépendante peut seule diriger dignement une Chrétienté affermie qui partage un idéal et des objectifs communs : parmi ceux-ci la croisade contre les Infidèles, relayée à partir du XIII^e siècle par de nouvelles formes de missions intérieures et extérieures qu'animent les ordres mendiants. Pour y parvenir, la réforme permanente (*Ecclesia semper reformanda*) est à l'ordre du jour à travers l'accroissement du pouvoir pontifical et la convocation des grands conciles. L'élection pontificale, confiée au XI^e siècle aux cardinaux titulaires de l'Église de Rome, est réglementée. Le droit canonique est codifié avec le décret de Gratien (1140) et ce droit, qui illustre la nature particulière du pouvoir pontifical, influence aussi les sociétés politiques. Enfin l'administration et la fiscalité pontificales connaissent un développement considérable autour de Rome puis d'Avignon.

De Grégoire VII (1073-1080) à Boniface VIII (1294-1303), le pouvoir pontifical tend à devenir une théocratie. Non seulement le pape peut excommunier un empereur ou un roi et jeter l'interdit sur ses terres, mais il peut délier du serment de fidélité prêté à des princes injustes et déposer les empereurs. Et il ne se prive pas de le faire au long des conflits entre les deux pouvoirs qui affectent tour à tour l'Empire : Henri III doit implorer le pardon de Grégoire VII à Canossa, l'Angleterre se soumet au pape sous Jean sans Terre, la France fait de même sous Philippe I^{er}, Philippe-Auguste et Philippe IV le Bel.

Cependant, en 1308, l'attentat d'Anagni contre Boniface VIII, suivi de la mort du pape peu après, puis de la « captivité d'Avignon » de 1305 à 1378, et du grand schisme à partir de 1378, marque le recul des prétentions de la papauté par rapport au pouvoir des princes.

L'absolutisme confessionnel des États chrétiens

Rivaux des papes, les rois chrétiens, ont aussi un pouvoir religieux. Si la papauté survit à ses détenteurs éphémères, l'un des deux corps du roi ne meurt jamais, comme l'a rappelé Kantorowicz. Plusieurs monarques, tel Louis IX en France, sont d'authentiques saints. Lors de leur sacre, qui leur confère des dons de thaumaturge, ils jurent de défendre la vraie foi et de protéger l'Église. Ils veulent aussi nommer les évêques pour mieux s'assurer de leur fidélité politique. Dès le xv^e siècle, les théories gallicanes fleurissent en France.

Au xvi^e siècle, le succès des réformes luthérienne et anglicane en Europe du Nord est facilité par le rejet des abus de la fiscalité romaine, l'adoption de liturgies dans les langues locales et l'intérêt des princes. Luther met l'accent sur le sacerdoce universel des chrétiens et sur l'obéissance des sujets aux princes qui sont chargés de régler l'organisation de l'Église à la place du pape. La Réforme accroît considérablement le pouvoir des princes et inaugure une ère d'absolutisme confessionnel, inscrite dans la paix d'Augsbourg (1555) au nom du principe *Cujus regis ejus religio* : le prince impose sa religion à ses sujets, et les bons sujets adoptent la religion du prince. Hobbes explique au xvii^e siècle qu'il faut se conformer à la religion du roi, c'est-à-dire qu'il faut être anglican en Angleterre, presbytérien en Écosse, luthérien en Suède et catholique en France et en Autriche. L'absolutisme confessionnel entraîne logiquement l'intolérance dont les conséquences seront le peuplement de l'Amérique du Nord par des émigrés non conformistes et, en France, la révocation de l'édit de Nantes, qui exclut les protestants.

La papauté, menacée par la Réforme, transige avec les souverains absolus restés catholiques : elle leur accorde le

contrôle de leur Église nationale en leur concédant le droit de nommer les évêques, tout en se réservant leur investiture canonique. Cependant, partout où elle conserve une influence, elle encourage l'action des évêques réformateurs qui prennent modèle sur saint Charles Borromée, archevêque de Milan au XVI^e siècle : le bon évêque est à la fois un célébrant, un prédicateur, un docteur, un pasteur et un apôtre ; il se préoccupe de l'instruction religieuse des fidèles (catéchisme) et de l'assistance des pauvres. Cette réforme catholique, réussie au XVII^e siècle, connaît des limites au XVIII^e siècle : comme les princes contrôlent les nominations épiscopales, l'évêque courtisan fait concurrence à l'évêque réformateur.

L'autorité religieuse face à la sécularisation et à la laïcité des États

La Révolution française modifie profondément les conditions d'exercice de l'autorité religieuse en détruisant l'Ancien Régime et en sécularisant les États dans une partie de l'Europe. Elle fait disparaître les États ecclésiastiques qui étaient, selon une boutade liégeoise, « *des paradis pour les prêtres, des enfers pour les femmes et des purgatoires pour les hommes* ». Mais elle échoue en voulant réformer l'Église de France sans l'autorité du pape, par la Constitution civile du clergé de 1790.

Napoléon Bonaparte inaugure une ère nouvelle en modernisant le système concordataire par la convention du 15 juillet 1801 conclue avec le pape Pie VII. Bonaparte hérite des privilèges religieux des rois mais fait accepter par le pape l'existence d'un état laïque dans lequel la religion catholique n'est plus celle de l'État mais celle de la majorité des Français. De son côté, Pie VII obtient la démission de presque tous les évêques, qu'ils soient réfractaires à la Constitution civile du clergé ou constitutionnels, ce qui représente un précédent extraordinaire et accroît l'autorité du pape. Ce Concordat de 1801 s'applique toujours en Alsace et en Moselle. Dans le sillage de cette expérience, la papauté conclut de nombreux concordats avec les États au XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle.

Cependant, une autre formule, repoussée d'abord par Rome, fait son chemin, la séparation des Églises et de l'État. Liée à la notion de liberté religieuse, elle figure dans le premier amendement à la Constitution fédérale américaine (1789). Elle se trouve introduite en Europe de façon éphémère par la France en 1795, et d'une manière durable par la Belgique, dans sa Constitution de 1831. Au XX^e siècle, l'opposition de l'Église catholique aux systèmes totalitaires lui a révélé l'importance du respect par les États de la liberté des consciences. Un jésuite américain, le père Murray, a été l'un des principaux rédacteurs du décret sur la liberté religieuse proclamé à Vatican II. Aujourd'hui, devant le danger du fanatisme et du fondamentalisme, l'Église catholique préfère un État laïque, incompetent en matière religieuse, s'il respecte la liberté religieuse. L'Église catholique s'accommode aussi bien d'un système concordataire que d'un régime de séparation dont la rigueur apparente est atténuée par des relations diplomatiques.

La liberté et la souveraineté du pape : fallait-il mourir pour l'État pontifical ?

L'existence d'un État pontifical relativement étendu et reconstitué en 1814-1815, lors du congrès de Vienne, a été considérée longtemps comme la garantie de la liberté du pape. Cependant ce dernier État ecclésiastique se trouve fort contesté par les libéraux européens et surtout par les Italiens qui y voient un obstacle à leur unité.

En 1848, le pape Pie IX ne veut ni prendre la tête d'une confédération italienne en conformité avec le projet néo-guelphe, ni faire la guerre à l'Autriche, État catholique, dans le but de contribuer à la libération de l'Italie. Il refuse donc de s'engager dans une guerre offensive, car il est le père de tous les fidèles. Cependant, douze ans plus tard, il accepte de mener une guerre défensive pour protéger ses États, avec l'appui de volontaires, les zouaves pontificaux. Finalement, les États de l'Église disparaissent, brisés par la révolution et la force entre 1859 et 1870.

La question romaine empoisonne alors les rapports entre le pape, qui se considère comme prisonnier « dans les murs du Vatican », et le royaume d'Italie entre 1870 et 1929. Elle limite la latitude d'action internationale de la papauté. Les accords du Latran du 11 février 1929 entre Pie XI et Mussolini reconnaissent au pape tous les attributs de la souveraineté temporelle (drapeau, timbres, monnaie, banque, justice, police, gare, réseau de télécommunications) et font de la cité du Vatican un « territoire neutre et inviolable ». Le petit État de la Cité du Vatican (quarante-quatre hectares), régi par la constitution du 7 juin 1929, est à la fois une monarchie absolue et un État de droit soumis à la primauté du droit et au respect des personnes.

Ainsi, l'autorité pontificale se contente volontairement d'un minimum de territoire pour pouvoir s'exercer librement et souverainement. Le pape abandonne toute ambition temporelle. Il n'a plus d'armée, mais il a une diplomatie au service de la paix.

Une autorité diplomatique au service de la paix

« *Le pape, combien de divisions ?* » ironisait Staline en 1935. Si cent cinquante-six États entretiennent aujourd'hui une représentation diplomatique auprès du Saint-Siège, on peut penser qu'ils ne le font pas pour rien. Le mouvement de reconnaissance du Saint-Siège a progressé durant tout le xx^e siècle. Dix-neuf États étaient représentés au Vatican en 1903, trente en 1929 lors de la signature du traité du Latran, et cent cinquante-six en 1995. L'activité diplomatique de la Papauté, limitée en fait très longtemps à l'Europe, est devenue mondiale.

Or depuis Léon XIII (1878-1903), la Papauté a constamment cherché à mettre son activité diplomatique au service de la paix, mais sa démarche a été souvent mal comprise, notamment pendant les deux guerres mondiales. Les propos ou les silences des papes Benoît XV et Pie XII ont donné lieu à de nombreux débats ; pourtant, leurs interventions humanitaires ont été peu contestées. Romain Rolland a évoqué une seconde

Croix-Rouge à propos de l'action du Vatican auprès des blessés et des prisonniers en 1914-1918. Les démarches de plusieurs nonces ont permis de sauver de nombreux juifs en 1941-1945. En temps de paix, la diplomatie pontificale a prévenu des conflits par divers arbitrages.

Après avoir encouragé la construction de l'Europe, avoir adjuré les organisations internationales de travailler plus efficacement à la paix du monde (discours à l'ONU en 1965), et réclamer le respect des droits de l'homme en Europe de l'Est, les papes contemporains ont contribué à pacifier les esprits dans beaucoup de régions du monde. L'action de Jean Paul II a facilité l'effondrement pacifique du système totalitaire communiste, et la diplomatie pontificale travaille activement à la recherche de la paix au Moyen-Orient, en Afrique et en Bosnie. À côté de la diplomatie officielle de la Secrétairerie d'État et des nonces, une diplomatie officieuse s'est développée, depuis Vatican II, autour de la commission Justice et Paix dirigée actuellement par le cardinal Etchegaray, qui a conduit avec succès plusieurs missions d'exploration auprès de nombreux pays.

Le pouvoir dans l'Église actuelle. De la monarchie pontificale à une collégialité autour du pape

Ainsi la papauté a-t-elle accepté la réduction de son pouvoir temporel, à l'exception de sa fonction diplomatique qui n'a cessé de croître au cours du xx^e siècle. En revanche, elle s'est concentrée sur sa fonction spirituelle pendant les deux derniers siècles. Mais ici une évolution sensible s'est produite d'un concile à l'autre, de Vatican I à Vatican II. Sous l'influence des idées de Joseph de Maistre, du courant « zélante » et du mouvement ultramontain, le concile Vatican I a défini l'infailibilité personnelle du pape et a accru considérablement son prestige auprès des croyants au moment où les États de l'Église disparaissaient. De Pie IX à Pie XII le pouvoir pontifical n'a cessé de se renforcer à l'intérieur de l'Église, et Pie XII a fini par la gouverner en maître absolu, sans le concours d'un secrétaire d'État.

Mesurant la lourdeur de l'héritage et la nécessité d'une réforme, Jean XXIII a convoqué le concile Vatican II qui a complété l'œuvre que Vatican I n'avait pu achever à cause de la guerre franco-prussienne et de la conquête de Rome par les Italiens. Vatican II a défini la collégialité des évêques, autour du pape, tête du collège. Les pouvoirs des évêques, grignotés jusque-là par la centralisation romaine, se sont trouvés accrus. Beaucoup d'affaires, à commencer par nombre de causes matrimoniales, ne remontent plus automatiquement à Rome. Les conférences épiscopales nationales, qui se sont constituées souvent sous Pie XII, ont vu croître leurs responsabilités. La participation des évêques aux nominations épiscopales a été mieux réglementée. Du côté de Rome, la collégialité fonctionne grâce aux visites *ad limina* de tous les évêques tous les cinq ans, grâce aux synodes romains tous les trois ans environ, et grâce à la consultation périodique du collège cardinalice plénier. De plus, de nombreux avis sont sollicités pour la préparation d'une encyclique, ou le furent pour la rédaction du *Catéchisme*. Enfin les voyages du pape, qui lui permettent parfois de présider un synode régional, sont l'occasion de multiples contacts avec les divers épiscopats.

Le collège des cardinaux, conseillers directs du pape, s'est fortement internationalisé depuis Pie XII. En 1939, le conclave qui l'a élu comprenait 32 Italiens, 22 autres Européens et 7 non-Européens. Au début de cette année 1995, les 117 électeurs éventuels d'un pape se répartiraient ainsi : 53 Européens, dont 19 Italiens, et 64 non-Européens dont 21 Américains Latins, 12 Américains du Nord, 15 Africains, 12 Asiatiques et 4 Océaniens.

Une autorité universelle

Cette internationalisation, qui affecte aussi les chefs des dicastères romains, contribue à accroître l'autorité d'un pape qui est vraiment à la tête d'une Église universelle. Soumise aux vicissitudes de l'histoire, la papauté a éprouvé pendant plus de mille ans la nécessité de posséder un état temporel

relativement étendu pour conserver sa liberté. Celle-ci est aujourd'hui garantie moins par la neutralité d'un territoire minuscule que par la reconnaissance de cent cinquante-six Etats, l'attachement des centaines de millions de catholiques du monde entier, et cette autorité spirituelle qu'elle détient du Christ seul pour le service de tous.

Indications bibliographiques

Philippe LEVILLAIN, *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994.

Joël-Benoît D'ONORIO, *Le Pape et le Gouvernement de l'Église*, Paris, Fleurus-Tardy, 1992, 616 pages.

Klaus SCHATZ, *La Primauté du pape, son histoire, des origines à nos jours*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, 212 pages.

[Communio, IX, 3 – mai-juin 1984, « Le pouvoir ».](#)

[Communio, XVI, 3 – mai-juin 1991, « La papauté ».](#)

Yves-Marie Hilaire, né en 1927, marié, trois enfants, dix petits-enfants. De ses deux grands-pères, l'un fut zouave pontifical, l'autre, conseiller général républicain radical. Professeur d'histoire contemporaine à l'université Charles-de-Gaulle-Lille-III. Coauteur, avec Gérard Cholvy, de *l'Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, Privat, 3 vol., 1985-1988. Coauteur d'un ouvrage sur la papauté de Pierre à Jean-Paul II, à paraître en 1996.

Olivier CHALINE

Ecclésiologie et théories de l'État : un conflit nécessaire

LES DÉBATS sur la nature de l'Église (ou ecclésiologie) ont joué un grand rôle dans le développement de l'État aux époques médiévale et moderne. C'est par imitation et opposition à l'Église que les monarques ont pensé et accru leur pouvoir. Canonistes et théologiens ont créé nombre de concepts dont la pensée politique fit ensuite son profit. L'historien Ernst Kantorowicz l'a, par exemple, clairement montré pour la doctrine dite des « deux corps du roi » qui tire ses racines de la réflexion théologique sur les deux natures du Christ. Au corps mortel du roi s'oppose son corps politique figuré par une effigie de cire exprimant son immortalité. C'est ainsi que l'on peut crier au décès du monarque « le roi est mort, vive le roi ! » pour signifier que le roi ne meurt jamais. Au XVII^e siècle, c'est sur le modèle de la cour céleste et de la félicité des élus qu'est élaborée une conception du monarque qui aligne la gloire de ce dernier sur celle de Dieu ¹. Les débats ecclésiologiques peuvent aussi porter le trouble dans l'État. Si les transpositions ont été importantes de l'Église vers l'État, est-ce parce que l'Église a été

1. E. KANTOROWICZ, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. J.-Ph. et N. Genet, Paris, 1989. J.-R. ARMOGATHE, « Gloire du ciel, gloire des hommes », dans C. MOZARELLI (éd.), *Repubblica e virtù. Pensiero politico e monarchia cattolica fra XVI e XVII secolo*, Milan, 1995 (à paraître).

d'abord pensée avec des concepts d'origine politique ? L'ecclésiologie est-elle première ? Est-ce, au contraire, la pensée politique qui aurait le pas sur elle ? Trois réalités, celles du corps, de la cité et de la société, analogiquement utilisées pour penser l'Église, permettent d'y voir plus clair.

L'analogie du corps

Envisager l'Église comme un corps peut aboutir à bien des présentations de cette première analogie. Les Écritures offrent plusieurs possibilités qui ne mettent pas l'accent sur les mêmes termes. Il suffit de comparer les usages quelque peu dissemblables qu'en fait saint Paul.

Unité

Il y recourt tout d'abord pour illustrer la diversité des dons spirituels, des ministères et des opérations de l'Esprit qui, pourtant, ne laisse pas d'être unique. L'accent est mis sur la pluralité des fonctions et sur l'unité de l'Esprit : « *Il y a diversité des dons de la grâce, mais c'est le même Esprit ; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité de modes d'actions, mais c'est le même Dieu qui, en tous, met tout en œuvre* » (1 Corinthiens 12, 4). « *Prenons une comparaison : le corps est un, et pourtant il a plusieurs membres : mais tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps : il en est de même du Christ* » (1 Corinthiens 12, 12).

Il ne s'agit donc pas d'une simple complémentarité, ou de la simple version chrétienne de l'apologie des membres et de l'estomac prononcée par Menenius Agrippa lors de la sécession de la plèbe romaine sur l'Aventin, le corps ne pouvant exister sans chacune de ses parties. Il s'agit d'abord de l'unité première que constitue le corps du Christ, puis de l'unité que forment ceux qui l'ont mangé, et qui, devenant eux-mêmes corps du Christ, sont désormais pour le Seigneur. C'est l'unité des chrétiens dans l'eucharistie qui fait de la complémentarité des fonctions et des dons l'expression d'une même charité. « *Le pain que nous mangeons n'est-il pas une*

communio au corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous ne formons qu'un seul corps » (1 Corinthiens 10, 16-17). Notre union au Christ doit donc être entendue de façon très réaliste ; nous sommes véritablement ses membres et le chrétien qui pêche contre son corps blesse le corps du Christ dans son double sens, divin et ecclésial. Le péché comme blessure du corps du Christ, n'équivaut pas au délit ou au crime comme blessures du corps social. Quand bien même les gestes seraient identiques, blesser la volonté générale, qui n'est à proprement parler personne, n'est pas blesser le corps du Christ, mort de tous nos refus d'aimer pleinement.

Dans l'épître aux Éphésiens, ensuite, il s'agit aussi d'unité organique, mais différemment. Là encore, l'apôtre rappelle la répartition des dons par le Christ : apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs. Mais l'analogie corporelle est doublée, modifiée par une idée de croissance et d'ascension : le Seigneur « *organise ainsi les saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ, au terme de laquelle nous devons parvenir, tous ensemble, à ne plus faire qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du chrétien* » (Éphésiens 4, 12). Le modèle corporel désigne ce qui sera l'aboutissement, et qui n'est pas encore achevé. Il est ordonné à l'idée de plénitude.

C'est l'amour qui assure la cohésion de ce corps. L'amour est unité et indivision, pour saint Paul (1 Corinthiens 6, 17 : « *Celui qui s'unit au Seigneur n'est avec lui qu'un seul esprit* »), comme pour saint Jean (17, 11 et 21-23) : « *Que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous* ». La complémentarité des charismes n'a donc de sens que par rapport à l'unité à laquelle nous incorpore le Christ. Et, pour bien comprendre que cette unité n'est pas close sur elle-même, mais grandit vers sa plénitude – lorsque tous seront tout au Christ et s'aimeront mutuellement, le Christ se verra « *comme l'Image vraie qu'il est* » et nous nous verrons tous « *dans et à son image* »¹ – il nous

1. E. MARTINEAU, « Deux clés de la chronologie des discours pascaliens », *XVII^e siècle*, 1994-4, p. 695-729.

faut compléter l'analogie de l'Église comme unité du corps du Christ par celle du Christ comme tête, qui en indique le mouvement.

Le Christ comme tête

L'idée de construction du corps du Christ est ainsi précisée dans l'épître aux Éphésiens : « *Confessant la vérité dans l'amour, nous grandirons à tous égards vers celui qui est la tête, le Christ* » (Éphésiens 4, 15). Le modèle corporel désigne ainsi le terme, non encore atteint, de la configuration au Christ. Une traduction politique de cette métaphore a-t-elle un sens ?

Dans l'édition de 1651 du *Léviathan* de Hobbes, une gravure montre un monarque couronné à tête humaine mais dont le corps est fait de multiples hommes vus de dos qui semblent converger vers ce chef qu'ils regardent. Il tient d'une main une épée, de l'autre une crosse épiscopale. Cet homme artificiel conçu pour défendre les hommes naturels a pour âme la souveraineté. Ses articulations sont les fonctionnaires et les magistrats. Hobbes, attaché à l'Église anglicane qui émerge d'une décennie de contestations politiques et ecclésiologiques, explique que « *l'Église, si elle constitue une personne une, ne diffère en rien d'une République de chrétiens : on l'appellera République (Common-Wealth) parce qu'elle est constituée d'hommes unis dans une seule personne qui est leur souverain ; et Église, parce qu'elle est constituée d'hommes chrétiens unis dans un souverain chrétien* ».

Faire du souverain par rapport à ses sujets l'exact analogue du Christ comme tête de l'Église réduit ainsi l'Église, sous une forme anglicane en Angleterre ou gallicane en France, à n'être qu'une simple partie de l'État, soumise à sa seule autorité, ce qui ne peut plus faire d'elle l'expression de la foi, de l'espérance et de la charité du Christ. L'État ne saurait récupérer entièrement la notion de salut sans risquer de nuire à la liberté. La traduction politique de la métaphore du Christ

1. Cette personne est constituée juridiquement comme telle (HOBBS, *Léviathan*, trad. P. Tricaud, Paris, 1971, chap. xxxi), p. 416).

comme tête défigure ainsi la communion eucharistique en l'inscrivant à l'intérieur d'un système de pouvoir où elle n'a que faire, et en faisant de l'Église, par contagion, une simple hiérarchie, comme d'autres corps intermédiaires de magistrats peuvent en comprendre. L'Église est dans le monde sans être du monde. La communion eucharistique fait de nous des saints, des frères du Christ, et non des sujets de son pouvoir. Le lavement des pieds, la Passion nous disent assez qu'il ne s'agit pas de pouvoir, mais d'amour.

C'est ce qu'exprime la reprise de l'image corporelle dans l'épître aux Ephésiens, mais cette fois sous sa modalité matrimoniale. Il ne s'agit plus de la coexistence des membres, de leur coappartenance à un même corps, mais de l'union de deux corps. L'exhortation aux maris débouche sur l'analogie avec le rapport du Christ à l'Église (5, 22-33) qu'elle fait comprendre à sa façon : « *Ce mystère est de grande portée ; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église* » (5, 32).

Dans l'épître aux Colossiens, le Christ est encore désigné à deux reprises comme tête, « *tête du corps, c'est-à-dire de l'Église* » (1, 18) mais aussi « *tête de toute principauté et de toute puissance* » (2, 18), sans que l'analogie organique soit davantage développée. Bien des théoriciens politiques du pouvoir de droit divin interpréteront en ce sens le « *non est potestas nisi a Deo* » paulinien (il n'y a de pouvoir que venant de Dieu), faisant du roi un représentant de la tête divine et confondant là encore pouvoir humain et communion eucharistique, ou présence réelle du Christ à son Église.

Ainsi, à partir d'une image corporelle suggestive mais inadéquate, à elle seule, pour représenter l'Église dans son rapport au Christ, les théoriciens de la monarchie absolue légitimèrent la dangereuse habitude de penser le roi comme le chef du « corps mystique du royaume ». Or cette image, non seulement n'est pas facilement exportable en politique, mais reste incomplète, d'un point de vue ecclésiologique, sans une théorie de la présence réelle. Nous pouvons bien penser l'Église comme corps selon la complémentarité des fonctions ou selon l'unité des membres (communion). Mais si la tête d'un corps ne peut se passer de celui-ci, ce n'est pas

le cas du Christ par rapport à l'Église. Pour concevoir l'unité, il faut dès lors en chercher le modèle dans la Trinité. Il ne s'agit plus d'user d'une image, mais de remonter à la source pour comprendre ce qu'est l'Église et ce qu'elle doit être : communion et entrée dans la plénitude de la vie divine.

La cité

La seconde analogie traditionnelle pour penser l'Église est celle de la cité. Étymologiquement, l'Église, *ecclesia*, désigne une assemblée, mais une assemblée qui fait suite à la convocation de tous les hommes en vue du salut¹. La notion de cité n'est pas sans ambiguïté, selon qu'on lui donne un contenu politique ou non.

Dans l'Ancien Testament, la conquête du pays de Canaan apporte à Israël, comme un don de Dieu, villes, maisons et plantations. Mais la ville, don de Dieu, est aussi capable d'engendrer le pire. Elle peut être aussi bien lieu de corruption, que cité du grand roi (Psaume 48, 4), lieu de rassemblement culturel des tribus et signe d'unité de tout le peuple (Psaume 122, 3). L'analogie des deux cités tire dès lors son origine de l'opposition entre Babylone et Jérusalem, entre la citadelle des orgueilleux (Isaïe 25, 2 ; 26, 5) et la ville forte, refuge du peuple de Dieu constitué par les humbles. L'Apocalypse et les épîtres de saint Paul reprennent cette opposition dans une perspective eschatologique. L'Apocalypse annonce la chute de la nouvelle Babylone (17, 1-7 ; 18 ; 19, 2), tandis qu'au terme du temps la nouvelle Jérusalem descendra du ciel sur la terre pour que s'y rassemblent tous les élus (21). Aussi bien, les baptisés s'en étaient-ils déjà approchés (Hébreux 12, 22), puisqu'ils avaient là droit de cité (Philippiens 3, 20). La cité d'en haut est déjà leur mère (Galates 4, 25), c'est pourquoi ils n'ont pas ici-bas de cité permanente, car ils recherchent celle de l'avenir (Hébreux 13, 14). Faire de l'Église une ville ne peut avoir de sens qu'eschatologique : c'est la Jérusalem

1. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1938, p. 39.

future qui est ainsi désignée. La métaphore de la ville n'apporte donc aucun sens supplémentaire par rapport à celui d'Église.

Le terme de cité, reprenant les caractéristiques de ville enclose, peut également avoir le sens grec de *polis*, communauté politique faite de citoyens. Dès lors, il peut être question de frontières, de conditions d'admission et d'appartenance, de droits et de devoirs, de magistratures, de hiérarchie interne, etc. Dans ce cas, faire de l'Église une cité amène à insister sur une *res publica christiana*, sur l'exercice de l'autorité et les rapports entre la cité et ce qui lui est extérieur, voire ennemi.

Envisager l'Église comme une cité peut ainsi amener à s'intéresser à la citoyenneté ecclésiale de ses membres, ainsi qu'à leur citoyenneté terrestre. L'auteur inconnu de *l'Épître à Diognète*, à la fin du II^e siècle, décrit ainsi les chrétiens :

Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle. Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens et supportent toutes les charges comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère (...). Ils passent leur vie sur la terre, mais sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies et leur manière de vivre l'emporte en perfection sur les lois¹.

La métaphore civique était déjà implicite quand Paul écrivait que nous sommes « *concitoyens des saints* ». Elle fait ici des chrétiens des métèques. Elle rebondit toutefois en analogie corporelle, non plus de la tête avec le corps mais du corps avec l'âme : « *En un mot, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. L'âme est répandue dans tous les membres du corps comme les chrétiens dans les cités du monde. L'âme habite dans le corps et pourtant elle n'est pas du corps, comme les chrétiens habitent dans le monde mais ne*

*sont pas du monde*¹. » L'Église est donc une cité qui transcende toutes les autres, non pas comme la Rome d'Aelius Aristide, cité qui englobe toutes les autres dans son Empire en accordant sa propre citoyenneté à certains de leurs citoyens, mais parce que sa fin et sa nature diffèrent. Les institutions de l'Église s'accommodent avec indifférence des particularités propres à toutes les cités terrestres, sans pour autant se limiter aux seules frontières de l'Empire. La métaphore ne porte pas tant sur l'organisation interne de la cité que sur la citoyenneté. Le baptême est l'acte d'acquisition de la citoyenneté.

Saint Augustin reprend à sa manière, dans la *Cité de Dieu*, cette différence qui transcende la diversité humaine : « *Malgré cette merveilleuse diversité des nombreuses nations du globe avec leurs rites, coutumes, langues, armes, costumes si différents, il n'existe cependant que deux groupes d'hommes, deux Cités, pouvons-nous dire avec la Sainte Écriture. L'une est la cité des hommes qui veulent vivre selon la chair, l'autre la cité des hommes qui veulent vivre selon l'Esprit, et chacune d'elle en paix* » (14, 1).

Saint Augustin insiste sur le développement des deux cités, la divine et la terrestre, dans l'histoire du salut. Mais la cité n'est pas première, car dans les deux cas, c'est l'amour qui fait la cité. « *Deux amours ont fait deux Cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la Cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste. Aussi, celle-là se glorifie-t-elle en elle-même ; celle-ci dans le Seigneur. Celle-là cherche la gloire qui vient des hommes ; celle-ci met toute sa gloire en Dieu, témoin de la conscience* » (14, 28). La cité de Dieu est unique, mais une partie voyage (c'est nous) et se trouve mêlée à la cité terrestre, tandis que l'autre, déjà établie auprès de Dieu, nous assiste de ses prières et de ses bienfaits. La volonté d'adhérer ou non à Dieu est le principe de différence entre les deux cités. Les uns sont attachés à Dieu, bien commun à tous, à son éternité et à sa vérité ; les autres, épris de leur propre valeur, cèdent à l'orgueil. La cité des hommes trouve son bien ici-bas, mais un bien fragile,

1. À *Diognète*, trad. H.-I. Marrou, dans *Les Écrits des Pères apostoliques*, t. III, Paris, 1963, 5, 4-5 et 9-10.

1. *Ibid.*, 6, 1-3.

temporaire, source de guerres, tandis que celle de Dieu aspire à la paix éternelle.

La dualité augustinienne devient périlleuse si l'on en fait un parallélisme. Elle ne renvoie pas à proprement parler à une distinction entre terre et ciel, car Augustin fait apparaître le premier principe des deux cités avec la séparation des anges. Si l'on aime Dieu par-dessus tout, on peut entrer dans la cité de Dieu dès ici-bas. En tant qu'elle fait partie de l'humanité (et l'on vient de voir qu'elle ne s'y limite pas), la cité de Dieu passe dans celle du monde, par un exil parfois troublé de persécutions. C'est dans le monde que s'affrontent la cité de Dieu et celle des hommes. Cette lutte ne renvoie pas à une distinction entre temporel et spirituel. La lutte des deux cités se passe au-dedans de chaque homme et n'a donc rien de politique. Elle n'est pas l'affrontement de deux pouvoirs. La cité de Dieu n'est pas non plus à proprement parler ce que nous appelons l'Église, car Augustin la montre déjà existante avec l'histoire d'Israël. L'ambivalence de la notion même de monde rend parfois son maniement difficile : ce qui est terrestre pouvant être aussi bien ce qui est ici-bas que ce qui se détourne de Dieu. L'usage qu'Augustin fait de la notion de cité met en valeur la séparation, cette frontière invisible qui traverse l'histoire de la création, et non pas l'aspect proprement politique. Il précise d'ailleurs : « *Qu'on parle ici de maison de Dieu, de temple de Dieu, ou de cité de Dieu, cela est tout un, et n'est pas contraire à l'usage de la langue latine* » (1, 15. 20). Comme l'explique le cardinal de Lubac, saint Augustin prend ses symboles dans l'Écriture (Babylone et Jérusalem) et ses analogies dans des mots qui servaient et avaient servi aux Romains à désigner des réalités humaines et terrestres ¹.

Société

Enfin, l'Église a pu être aussi désignée par le terme de *societas*. Chez saint Augustin, ce terme équivaut à celui de

1. H. DE LUBAC, « Augustinisme politique ? », *Théologies d'occasion*, Paris, 1984, p. 255-308, et not. 264-277 sur la *Cité de Dieu*.

communio, l'eucharistie constituant la « *societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta* », la société même des saints, là où se trouvent la paix et l'unité pleine et parfaite (1. 16, 17). Les deux cités sont des « *sociétés mystiques (...) aussi secrètement mêlées dans l'histoire qu'elles sont adverses dans leur principe* ». Dans ce cas, société ne peut donc être pris dans un sens politique.

Qu'en est-il de la notion, utilisée par le cardinal jésuite Bellarmin, de « société juridiquement parfaite », ou plutôt, achevée (« *societas juridice perfecta* ») pour désigner l'Église ? « *Par cette formule, qui n'a jamais prétendu être une définition théologique ni une évaluation spirituelle (!), l'Église affirmait que, comme organisme visible, elle a les trois caractères inhérents à toute société : une fin propre, des membres aptes à cette fin, une autorité assurant leur lien* ¹. » L'Église manifestait ainsi sa volonté d'indépendance : « *En énonçant ainsi son refus de n'être qu'un rouage de l'État, elle maintenait un principe supérieur d'universalisme et de liberté spirituelle, contre une tendance fréquente des États à dominer la totalité de l'être humain...* » Il s'agit bien ici d'une dénomination juridique et qui ne porte que sur l'Église visible entendue dans ses rapports avec les sociétés politiques. On ne saurait donc la tenir pour un énoncé comparable à celui de « corps mystique ».

Elle trouve son sens dans l'ecclésiologie développée à partir des années 1510 par le cardinal dominicain Cajetan lors de la lutte contre les théologiens gallicans parisiens, puis, un peu plus tard, contre Luther. L'Église est ville, cité de la *res publica christiana* ². Elle est une société dont le fondement est le droit divin (par l'Écriture) et la cohésion, les sacrements et la charité. L'ecclésiologie entre vraiment dans la théologie et sort du seul droit canon. L'Église est donc l'État achevé, et un État monarchique non tempéré dans la défini-

1. *Ibid.*, p. 263, note finale. Le P. de Lubac citait la traduction de la formule bellarminienne par le P. Congar : « *société complète jouissant de tous les moyens de sa vie propre* ».

2. J.-R. ARMOGATHE, « L'Ecclésiologie de Cajetan et la théorie moderne de l'État », dans B. PINCHARD et S. Ricci (éd.), *Rationalisme analogique et humanisme théologique. La culture de Thomas de Vio 'Il Gaetano'*, Naples, 1993, p. 171-182.

tion duquel l'ordre hiérarchique dans la soumission à la tête compte plus que la communication entre les membres. Désormais prévaut une conception de l'Église comme société, société « parfaite ». Cette société surnaturelle est parfaite, c'est-à-dire dotée de toute l'autorité nécessaire pour atteindre sa fin qui est de conduire les hommes au salut. Le théologien jésuite espagnol Suarez ajoute ainsi aux quatre propriétés traditionnelles de l'Église, unité, sainteté, catholicité et apostolicité, l'excellent gouvernement de l'Église résultant de sa parfaite constitution¹.

Concevoir l'Église comme société parfaite hiérarchisée a l'inconvénient de faire passer la charité au second plan. Une telle conception, novatrice, a doté la papauté d'armes conceptuelles puissantes en un temps difficile. Elle fit aussi de l'Église le modèle fascinant et bientôt intolérable pour les monarchies en quête d'absolutisme, dont la papauté et la catholicité furent parmi les premières cibles. L'affrontement intellectuel fut particulièrement vif au début du xvii^e siècle et opposa à Bellarmin aussi bien le servite vénitien Paolo Sarpi, défenseur des droits de la Sérénissime République, que le roi d'Angleterre Jacques I^{er} puis Hobbes, l'enjeu étant la revendication par l'État d'une pleine souveraineté face à l'Église². Le combat contre la « société parfaite » ecclésiastique concerna aussi bien la monarchie anglicane aspirant à l'autorité absolue et au contrôle de l'Église nationale que le patriotisme de la République aristocratique et catholique de Venise. Dans un cas, il s'agissait d'un monarque désireux de rendre son autorité indépendante, tout en la voulant semblable à celle du pape, dans l'autre d'une cité ambitionnant d'être une société parfaite, conjuguant les heureux effets de trois régimes politiques : la monarchie avec le doge, l'aristocratie avec le sénat, la démocratie (nobiliaire) avec le grand conseil.

1. SUAREZ, *De fide*, disp. IX, sect. VIII, n. 1 et sect. IX, n. 5.

2. J.-R. ARMOGATHE, « Bellarmin, Sarpi et Hobbes : l'interprétation politique des Écritures », dans G. CANZIANI et Y. Ch. ZARKA (éd.), *L'interpretazione nei secoli xvi e xvii*, Milan, 1993, p. 537-547. Aussi bien Sarpi que Hobbes refuse la théorie des deux glaives.

L'affirmation de ce modèle ecclésiologique a permis, surtout après la « glorieuse révolution » anglaise de 1688, à la polémique politique du temps puis aux historiographies d'inspiration libérale et protestante, anglaise *whig* ou germanique, d'associer absolutisme et catholicisme en donnant pour figures tutélaires à cette union quasi consubstantielle Philippe II et Louis XIV. C'était passer discrètement sous silence la diversité certaine de pratiques politiques repérables dans l'histoire des pays catholiques et très éloignées de l'absolutisme : Saint Empire, cités-États dont Venise, confédérations urbaines religieuses de la Ligue en France. C'était aussi oublier rapidement que le principe cher aux grands ordres religieux médiévaux, « *ce qui touche tout le monde doit être approuvé par tous* », n'avait pas été sans écho sur les assemblées représentatives des xiv^e et xv^e siècles.

C'est donc le modèle politique du concept de *societas* qui a servi à penser l'Église visible. Mais cette dernière s'est trouvée à son tour transposée politiquement dans les États modernes en constitution. Il en est résulté à la fois un conflit entre l'Église et les États, et le renforcement d'une pensée politique de l'Église. Mais cette pensée ne cherchait pas à rendre compte de ce qu'est l'Église dans toute sa complexité :

À l'image du Christ qui est son fondateur et qui est sa Tête, elle est à la fois la voie et le terme : à la fois visible et invisible, temporelle et éternelle, (...) à la fois pécheresse et sainte... Pour mieux repousser les conceptions anarchiques qui ne voient d'Église divine que dans une « Église des saints », société tout invisible qui serait pure abstraction, il ne s'agit pas de tomber dans un excès inverse. L'Église « en tant qu'elle est visible » n'est elle aussi qu'une abstraction et notre foi ne doit pas séparer ce que Dieu, dès l'origine, a uni¹.

Même l'Église « visible » échappe aux normes politiques usuelles en défiant les classifications des régimes. Les théologiens hostiles à l'affirmation de l'autorité romaine à l'époque moderne se sont évertués à montrer comment l'Église était une monarchie dotée d'une assemblée représentative supérieure au pape, le concile général. L'apogée des thèses

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p. 48-49.

conciliaires se situa lors du concile de Bâle (1431-1437), mais un tel argument, même sévèrement combattu par les théologiens favorables au Saint-Siège, resta durablement dans l'arsenal des juristes et des clercs gallicans qui ne manquèrent pas d'en refaire usage aux XVII^e et XVIII^e siècles lors des querelles entre Louis XIV et les papes, et surtout lorsque les questions jansénistes eurent donné un second souffle au gallicanisme. A la conception d'une Église, république chrétienne hiérarchisée, s'opposait celle d'une monarchie tempérée d'aristocratie dans laquelle les décisions pontificales n'avaient de valeur qu'approuvées par le concile. Monarchie sans tempérament, monarchie tempérée, aristocratie épiscopale, démocratie cléricale, on pourrait envisager bien des façons de définir politiquement l'Église, à ceci près qu'elles risqueraient fort de négliger et les pauvres baptisés, pourtant dès ici-bas citoyens à part entière, et les morts et le ciel. Définir l'Église aujourd'hui comme une société ou un État risquerait de conduire à de curieuses aberrations : parlerait-on d'un État autoritaire ? voudrait-on instaurer la démocratie ? installerait-on un régime parlementaire avec des élections ? Le résultat ne serait pas catholique du tout, mais proche des Églises d'État scandinaves dans lesquelles des laïcs élus jouent un rôle considérable.

Si l'ecclésiologie a alimenté la théorie de l'État, il n'en demeure pas moins qu'elle ne se pense pas selon des critères politiques, mais grâce à des énoncés qui sont d'abord théologiques. En se définissant comme corps autonome, l'Église se donne les moyens d'exister comme une institution permanente, au-delà de ses membres. Elle a pu être le modèle, la source d'inspiration pour les monarques cherchant à accroître et à théoriser leur autorité. Ce modèle, ils l'ont adapté à leurs fins politiques jusqu'à le retourner contre l'Église. Pourtant, l'État ne peut prétendre dans son ordre qu'à une imitation nécessairement partielle. Malgré l'exception que représenta l'Empire de Rome, aucun État n'a pu vraiment et ne saurait prétendre à l'universalité. Aucun ne peut se modeler sur la communion des saints, *a fortiori* sur l'unité trinitaire. Toutefois, si l'État ne reconnaît pas l'Église comme différente et inimitable, il peut nourrir d'exorbitantes prétentions.

La cité terrestre peut alors prétendre devenir le royaume de Dieu. Que le chef de l'État exige de ses compatriotes un culte, qu'il s'attribue des caractéristiques divines, et c'en est fait de la liberté de tous. La seule volonté de contrôler l'Église en pesant sur son organisation n'est déjà pas dépourvue de risques, car les controverses ecclésiologiques sont redoutables aux États qui entendent protéger l'Église ou la gouverner. Dans des contextes pourtant différents, la monarchie britannique de Charles I^{er} a subi les conséquences des polémiques des années 1630 sur la hiérarchie épiscopale anglicane, et, au siècle suivant, les théories gallicanes, destinées à garantir des entreprises romaines les droits du roi, ont, une fois retournées contre ce dernier, allié au pape dans la lutte contre le jansénisme, formé des armes théoriques funestes à la monarchie absolue des Bourbons.

On gagne donc à penser l'Église sur le modèle de l'unité de la Trinité, et l'État par opposition à l'Église. Cette opposition, qui tourne parfois à l'affrontement, est en elle-même bénéfique. Elle évite à l'État de tomber dans le solipsisme totalitaire en cherchant à absorber l'Église. À celle-ci, elle évite de se penser sur un modèle politique, par exemple sur le modèle démocratique. Si l'ecclésiologie sert à penser l'État, l'inverse ne semble pas être le cas. Rien ne prouve que le modèle politique soit le fondement d'une ecclésiologie. L'ecclésiologie permet de fonder la morale, mais non une politique. L'Église reste un mystère impénétrable, très au-delà des fallacieuses transpositions étatiques comme des ecclésiologies trop politiques : « *Mystère de l'Église, plus profond encore s'il est possible, plus "difficile à croire" que le Mystère du Christ, comme celui-ci déjà était plus difficile à croire que le Mystère de Dieu*¹. »

Olivier Chaline, né en 1964, agrégé d'histoire, maître de conférences à l'École normale supérieure, membre du comité de rédaction de *Communio*, travaille sur la France au XVIII^e siècle et sur l'histoire religieuse de la Bohême au XVII^e siècle.

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p. 48-49.

Péter ERDÖ

Liberté religieuse dans l'Église

Pourquoi se pose la question de la liberté religieuse dans l'Église

SI LE CONCILE Vatican II a solennellement accordé foi et respect à la liberté religieuse, ce n'est certes pas pour rejeter la possibilité d'une vérité objective de toutes les religions et convictions religieuses ni à cause d'une mauvaise estimation de leur portée, mais vraiment pour rendre hommage à la liberté et à la dignité que la personne humaine a reçues de Dieu.

La déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* est spécialement consacrée à cette question. On connaît la genèse difficile de ce document. Il a connu sept versions, et c'est finalement la volonté du pape qui en a permis la rédaction définitive. Le document donne la réponse à deux questions essentielles et interdépendantes. Il s'agit de la liberté de la foi et de la liberté de la pratique religieuse dans l'Église au sein de la société.

De ces deux questions, nous nous attacherons surtout à la première. Durant la période postconciliaire, on s'est interrogé de différents côtés pour savoir si l'on pouvait appliquer au sein de l'Église même – et dans quelle mesure – les exigences de la liberté religieuse telle qu'elle avait été définie par le concile. Pour être en mesure de répondre, il faut d'abord analyser l'objet et le fondement de la liberté religieuse

acceptée par le concile. Puis nous devons considérer l'Église en tant que communauté (ou, ce qui est plus, communion) et son existence même à la lumière de la théologie ainsi que sa structure pour arriver à des conclusions claires.

Au cours de cette analyse, nous devons sans cesse tenir compte des déclarations officielles du Magistère de l'Église sur ce sujet, particulièrement depuis le concile Vatican II.

L'objet et le fondement de la liberté religieuse

La présentation actuelle du thème de la liberté religieuse est en lien étroit avec la cristallisation et la diffusion de la notion de droits de l'homme. Le document conciliaire déclare expressément que « *traitant de cette liberté religieuse, le saint Concile entend développer la doctrine des Souverains Pontifes les plus récents sur les droits inviolables de la personne humaine et l'ordre juridique de la société* » (*Dignitatis humanae* 1 c). Il est connu que la notion de droits de l'homme prend sa source dans celle de droit naturel, fondée sur une conception rationaliste du droit naturel dominante au siècle des Lumières.

Par rapport à la manifestation de la liberté religieuse, la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies a un caractère essentiel. L'article 18 de cette Déclaration affirme : « *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seul ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques de culte ou l'accomplissement des rites.* » L'Assemblée générale de l'ONU démontre dans l'introduction de son décret qu'elle soutient un idéal que tous les peuples et toutes les nations doivent s'efforcer d'atteindre.

Le concile parle de la liberté religieuse comme d'une valeur que le droit séculier doit accepter et défendre : « *Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part soit des individus, soit des*

groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres » (*Dignitatis humanae* 2 a).

Ce besoin de liberté religieuse constitue donc une exigence pour l'État et pour la société civile. Il leur revient d'accepter ce droit et d'en garantir l'exercice. L'enseignement du concile place à la base de ce droit la nature de l'homme et sa dignité :

En vertu de leur dignité, tous les hommes, parce qu'ils sont des personnes, c'est-à-dire des êtres doués de raison et de volonté libre, et, par suite, pourvus d'une responsabilité personnelle, sont pressés par leur nature même, et tenus, par obligation morale, à chercher la vérité, celle tout d'abord qui concerne la religion. Ils sont tenus aussi à adhérer à la vérité dès qu'ils la connaissent et à régler toute leur vie selon les exigences de cette vérité. Or, à cette obligation, les hommes ne peuvent satisfaire, d'une manière conforme à leur propre nature, que s'ils jouissent, outre de la liberté psychologique, de l'immunité à l'égard de toute contrainte extérieure. Ce n'est donc pas sur une disposition subjective de la personne, mais sur sa nature même, qu'est fondé le droit à la liberté religieuse (*Dignitatis humanae* 2 b).

La pensée du concile se fonde sur la nature mais elle n'est pas la même que celle qui se fonde sur l'idée du droit naturel à l'époque des Lumières. En effet, le concile envisage ce droit comme procédant d'une obligation, celle de rechercher et de reconnaître la vérité objective en matière de religion. Cela suppose d'une part l'existence d'une vérité objective et, d'autre part, que la vérité objective existe aussi en matière de foi. Enfin, cela implique que l'homme tende par nature à s'orienter vers cette vérité, et qu'il ait les moyens et le devoir de l'atteindre dignement dans son existence personnelle. Cela exige donc d'être libre de toute contrainte extérieure pour pouvoir suivre la parole de sa conscience qui le pousse à la décision et à l'action. Ce n'est pas seulement la raison naturelle qui nous amène à cette conclusion sur le caractère propre de l'homme, mais aussi la lumière de la révélation.

C'est pourquoi le concile souligne que le droit à la liberté religieuse « a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même » (*Dignitatis humanae* 2 a). Le concile n'annonce pas ce principe de base comme une nouveauté, mais il rappelle l'encyclique du pape Jean XXIII *Pacem in terris*¹, celles de papes plus anciens comme Léon XIII, *Libertas Praestantissimum*², ou Pie XI (la célèbre *Mit brennender Sorge*³), et le discours de Pie XII à la radio⁴ le 24 décembre 1942.

Les sujets du droit sont donc les personnes, chacune en particulier, mais aussi les communautés cultuelles (Églises, confessions, cultes, etc.). C'est en accord avec la Déclaration universelle des droits de l'homme sur la libre pratique communautaire de la religion, et en considérant la nature de l'homme et de la religion à la lumière de la raison et de la révélation que le concile déclare que les groupes religieux ont droit à la liberté religieuse :

La liberté ou immunité de toute contrainte en matière religieuse qui revient aux individus doit aussi leur être reconnue lorsqu'ils agissent ensemble. Des groupes religieux, en effet, sont requis par la nature sociale tant de l'homme que de la religion elle-même. Dès lors donc que les justes exigences de l'ordre public ne sont pas violées, ces groupes sont en droit de jouir de cette immunité afin de pouvoir se régir selon leurs propres normes, honorer d'un culte public la Divinité suprême, aider leurs membres dans la pratique de leur vie religieuse et les sustenter par un enseignement, promouvoir enfin les institutions au sein desquelles leurs membres coopèrent à orienter leur vie propre selon leurs principes religieux (DH 4 a-b).

Dans cette claire définition, la liberté religieuse se rapporte à la personne, en tant qu'elle est inséparable du groupe religieux, et aussi au groupe religieux lui-même. Nous notons deux principes importants.

1. 11 avril 1963 ; AAS (*Acta apostolicae Sedis*) 55 (1963), p. 260-261.
2. 20 juin 1888 ; *Acta Leonis XIII*, VIII, Rome, 1888, p. 237-238.
3. 14 mars 1937 ; AAS 29 (1937), p. 160.
4. AAS 35 (1943), p. 19.

Le premier est le droit des groupes religieux d'honorer « *d'un culte public* » la divinité suprême. Ce n'est pas uniquement la liberté de culte qu'on exige mais aussi son caractère officiel. Comme l'enseigne le concile dans son décret sur la liturgie (*Sacrosanctum Concilium* 7 c), dans la liturgie le Christ et toute l'Église accomplissent entièrement l'hommage qui revient à Dieu. Ici, le caractère communautaire et officiel tient à la célébration liturgique où le Corps mystique rend hommage au Père. C'est pourquoi le concile accorde une telle importance au caractère public – et non privé ! – de la liturgie (*Sacrosanctum Concilium* 13 d, 26, 41, 42, voir canon 837) : « *Les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église, qui est le sacrement de l'unité, c'est-à-dire le peuple saint réuni et organisé sous l'autorité des évêques* » (*Sacrosanctum Concilium* 26 a).

Le second principe très important de la déclaration est que le groupe religieux a le droit de se gouverner lui-même, *selon ses propres normes*. Cela exclut cependant que l'identité du groupe, ses fonctions de base officielles, sa foi, son caractère soient assujettis au libre arbitre d'individus particuliers.

Le caractère propre de l'Église et la possibilité de la liberté religieuse

Le concile Vatican II insiste, particulièrement dans sa constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, sur le fait que l'Église, « *étant dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain* » (*Lumen gentium* 1), est, pour ainsi dire, sacrement, signe et réalisatrice efficace du salut pour le monde. Le Christ fait participer l'Église à son œuvre de rédemption. Il lui a confié la tâche de l'enseignement, de la sanctification et du gouvernement pastoral des fidèles. L'Église a eu la mission d'annoncer la Parole de Dieu qui a un contenu déterminé, et l'Évangile concret du Christ qui est indépendant de l'opinion humaine. La mission prophétique de l'Église se

réalise dans un ordre déterminé par son magistère et par l'action des fidèles.

Comme le concile Vatican II le souligne dans sa constitution dogmatique sur la révélation, *Dei Verbum*, le Christ a confié le dépôt de la foi à l'Église, pour que, par la collaboration continue du Saint-Esprit, elle le garde saint, l'approfondisse toujours davantage, l'enseigne fidèlement et l'explique (*Dei Verbum* 10). C'est sur cette mission que se fonde l'obligation et le droit de l'Église « *qu'indépendamment de toute puissance humaine elle annonce l'Évangile à toutes les nations* » (canon 747 § 1). Cette obligation est primordiale, et non simplement accessoire. L'Église la détient par nature et, comme l'enseigne le pape Paul VI, « *l'Église existe pour proclamer l'Évangile*¹ », c'est-à-dire qu'évangéliser est la grâce et la vocation propres à l'Église, son identité la plus profonde. L'Église exige la liberté pour ceux qui annoncent la Parole de Dieu, précisément parce qu'elle n'annonce pas son propre enseignement mais transmet la plénitude de la révélation divine manifestée dans le Christ. Elle revendique sa liberté parce que, pour elle, face à la Parole de Dieu, sa liberté n'est pas sans limites ni immanente, mais qu'elle a une obligation, au plein sens du terme, à accomplir.

Le concile et le nouveau Code de droit canonique tiennent compte, outre l'Église qui annonce la Parole de Dieu, de ceux qui l'accueillent. Chaque homme est ainsi obligé de chercher la vérité en relation avec Dieu et son Église. Après avoir reconnu cette vérité, il est obligé de l'accepter, donc d'accepter l'Évangile et l'Église vraie, en adhérant aux vérités reconnues (canon 748 § 1 ; *Lumen gentium* 16 ; *Dignitatis humanae* 1). Comme nous l'avons dit plus haut, « *à cette obligation les hommes ne peuvent satisfaire, d'une manière conforme à leur propre nature, que s'ils jouissent, outre la liberté psychologique, de l'immunité à l'égard de toute contrainte extérieure* » (*Dignitatis humanae*, 2 ; voir *ibid.*, 10). C'est pourquoi il « *n'est jamais permis à personne d'amener quiconque par contrainte à adhérer à la foi catholi-*

1. Exhortation apostolique, *Evangelii nuntiandi*, 8 décembre 1975, n. 14 ; AAS 68 (1976), p. 13 ; voir aussi le n. 5 (*ibid.*, p. 8).

que contre sa conscience ». C'était aussi un principe de base de l'ancien droit canonique (CIC 1917, canon 1351). Dans le Code de droit canonique actuellement en vigueur, il n'en est plus question dans les règlements concernant les missions, mais dans l'introduction générale du livre III. On peut donc dire que, dans l'ensemble, cette question a gagné en importance (canon 748 § 2 ; *Dignitatis humanae* 2, 4 ; *Perfectae Caritatis* 7-10).

Alors que la décision d'embrasser la foi catholique doit être libre, la foi catholique, une fois embrassée, n'est plus facultative. Au sein de la communauté catholique, c'est une obligation morale objective juridiquement exprimée. Nous lisons chez Tertullien : « *Il faut chercher ce que le Christ a enseigné jusqu'à ce qu'on le trouve ou plutôt seulement jusqu'à ce que nous l'ayons trouvé*¹. » Il faut distinguer les libertés et les droits de la personne comme telle, et les libertés et les droits du fidèle du Christ dans l'Église. Celui qui est devenu membre du Corps du Christ participe à la triple mission que le Christ lui-même a reçue. Il a part à la vocation que Dieu a confiée à l'Église. Il a droit à ce qui est la mission de sa vocation. Mais au sein du peuple de Dieu, comme fidèle du Christ, il ne peut avoir droit à ce qui serait en contradiction dans sa vie avec cette vocation ou cette foi. Il n'a pas le droit de rompre avec la communion de l'Église (voir *Lumen gentium* 11-13, 23, 32 ; *Gaudium et spes* 1 ; canon 209 § 1). C'est pourquoi aussi, selon le droit canonique en vigueur, « *l'apostat de la foi, l'hérétique ou le schismatique encourrent une excommunication latae sententiae* » (canon 1364 § 1). Il ne peut guère en être autrement, sinon l'Église ne pourrait correspondre au témoignage authentique qu'elle a à donner de sa mission reçue du Christ ; elle ne pourrait garder son identité ni accomplir sa fonction sacramentelle. Cependant, face à la personne, le droit canonique fait preuve d'un certain respect pour ces chrétiens aussi. Elle les exempte de certaines lois, par exemple concernant la forme du mariage et l'empêchement de disparité de culte (canon 1086 § 1) ou l'interdiction du mariage mixte

1. TERTULLIEN, *De praescriptione* 10, 2.

(canon 1124). Ces lois donc n'obligent pas ceux qui ont quitté la communion de l'Église catholique par un acte formel'.

Le nouveau Code de droit canonique, en énumérant les droits généraux des fidèles du Christ dans l'Église (voir canon 208-223), mentionne aussi beaucoup de droits que nous retrouvons dans le registre des droits de l'homme. Ces droits sont présents dans l'Église avec certaines différences, et sous une forme spéciale en raison de la nature théologique de l'Église et de sa mission. Parmi les droits qui figurent dans les registres des droits de l'homme, la liberté religieuse – comme le soulignent aussi beaucoup d'auteurs qui sont considérés comme « progressistes » – est une exigence importante adressée à l'État pour qu'il facilite la réussite de l'homme dans ce monde, mais elle n'est pas possible dans l'Église². Une liberté religieuse (qui comprend aussi le choix de confession) illimitée en théorie contredirait l'essence même de l'Église en tant que peuple uni par le lien de la profession de foi (voir canon 205)³.

Cependant il est possible et nécessaire que, dans l'Église aussi, les exigences découlant de la dignité et de la liberté de la nature humaine soient valorisées. Le code de droit canonique reconnaît beaucoup de ces exigences comme par exemple, sous la direction du magistère, la liberté des recherches théologiques (canon 218 ; voir *Gaudium et spes* 62 ; *Gravissimum Educationis* (10), la liberté du choix de vie (voir canon 219 ; *Gaudium et spes* 26, 29, 52), etc. Ces libertés sont présentes dans l'Église, mais cela ne veut pas dire que la liberté religieuse, elle-même conçue comme la

1. Voir P. ERDÖ, « Engedelmesség és szabadság az Egyházban az új Codex szerint », *Teológia* 18, 1984, p. 35-36.

2. Voir par ex. J. NEUMANN, *Menschenrechte auch in der Kirche ?*, Zurich-Einsiedeln, 1976, p. 56 ; voir aussi J. GRUNDEL, « Widerspricht die Kindertaufe der Religionsfreiheit ? », dans M. PILTERS et K. WALE (éd.), *Menschenrechte in der Kirche*, Düsseldorf, 1980, p. 52-57.

3. Voir par ex. C. J. ERRAZURIZ, II « *Munus docendi Ecclesiae* » : *diritti e doveri dei fedeli*, Milan, 1991, p. 114.

4. Voir P. ERDÖ, « Engedelmesség », p. 34-38.

liberté de croire certains articles du Credo et d'en rejeter d'autres, aurait un sens dans l'Église¹.

Conclusion

L'Église catholique est une communauté religieuse. Selon sa foi, un de ses principes les plus unifiants est justement sa confession commune. Il n'est pas possible de choisir d'être ou de ne pas être pleinement dans la communion de l'Église catholique (canon 205). Et même la libre pratique de la religion catholique exige l'existence d'une Église unie, bien ordonnée. Elle exige aussi que, dans l'Église même, la foi ne soit pas exposée au bon plaisir personnel.

Les droits séculiers eux-mêmes tiennent compte de cette réalité. La Déclaration universelle des droits de l'homme souligne, dans son article 30, qu'aucune de ses déclarations n'est à interpréter dans un sens qui s'opposerait à l'exercice des droits et des libertés qu'elles avancent.

Donc une liberté de confession personnelle ne peut pas légitimer la violation du fonctionnement de la communauté des fidèles ni justifier l'atteinte au droit de la liberté de l'exercice communautaire de la religion.

Dans le droit hongrois, tout cela est très clairement spécifié. La loi sur la Liberté de conscience, de la religion et sur les Églises (loi n° IV, 1990), en déclarant le droit à la liberté de conscience et à la liberté religieuse, donne une « définition » de la notion de « communauté de culte » ou d'« Église ». Elle déclare : « *Ceux qui suivent les principes identiques de la foi peuvent fonder dans le but de la pratique*

1. Comme Peter Krämer paraît le supposer dans de nombreuses publications, par ex. P. KRÄMER, *Religionsfreiheit in der Kriche. Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung*, Trèves, 1981 ; « Menschenrechte-Christenrechte. Das neue Kirchenrecht auf Prüfstand », dans A. GABRIELS et H.J.F. REINHARDT (éd.), *Ministerium iustitiae Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres*, Essen, 1985, p. 171-172 ; etc.

de leur religion une communauté croyante, une confession, une Église avec autonomie » (§ 8, 1). Celui qui suit d'autres principes de foi n'a pas le droit d'appartenir à une communauté de culte qui a été déterminée à partir des principes de foi et organisée comme communauté de confession. Pour lui, en vertu de la liberté religieuse, la loi hongroise garantit le droit, s'il tient à participer à une pratique religieuse communautaire, de fonder une nouvelle communauté, ou de s'attacher à une autre communauté qui existerait déjà.

Communio

a besoin de votre avis.
Écrivez-nous.

André DAMIEN

Le statut juridique des Églises reconnues en France

LA QUESTION de la laïcité reste, en France, une question difficile. Malgré plusieurs tentatives de séparation des Églises et de l'État, la France demeure un pays dont l'opinion est prompte à s'émouvoir pour tout ce qui lui paraît une atteinte à la séparation de la religion et de l'État (songeons aux manifestations liées à la réforme de la loi Falloux ou au « foulard islamique »), mais où chacun s'efforce d'entraîner l'État dans le domaine religieux que la Constitution lui interdit pourtant d'aborder.

Quelle peut être la cause de cette conception ombrageuse de la laïcité en France, si différente de celle de grandes nations civilisées, notamment des États-Unis d'Amérique ? M. Chaunu, dans un récent article du *Figaro* (8 mars 1994, page 29) nous livre peut-être une des clés de ce comportement. La France, dit-il, « *n'a jamais pu être un État laïc car elle a toujours vécu sous le monopole d'une religion d'État, simplement elle en a souvent changé au cours de l'histoire ; de la France fille aînée de l'Église, à la France dont les rois s'engageaient à extirper l'hérésie, à la France athée militante voulant faire régner l'athéisme sur la terre entière, notre pays a abouti, après les sursauts de la séparation du début du siècle, à vivre aujourd'hui sous un régime d'athéisme soft qui est une des formes de religion, une de celles qui aujourd'hui ne tolère aucune concurrence et dont il existe plusieurs variantes, la nôtre, je vous l'accorde, est relativement douce.* »

Le résultat le plus clair de cette constante française est que jamais les relations entre les Églises et l'État ne furent simples, quels que soient les gouvernements et particulièrement en régime de séparation, puisque notre séparation ne fut jamais une neutralité ni le simple constat de l'existence d'un phénomène religieux dont il faut tenir compte objectivement, mais toujours un combat acharné, avec ses dominateurs et ses dominés, ses triomphateurs et ses martyrs.

Les principes de la laïcité de l'État

Bref historique

L'État doit être neutre, la France l'a proclamé à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle ; et pourtant si toutes les religions réclament l'égalité, elles aimeraient bien que les pouvoirs publics considèrent chacune d'entre elles comme plus égale que les autres.

Ce gauchissement des relations entre la religion et l'État, remonte dans une certaine mesure aux querelles jansénistes et gallicanes. Après Port-Royal et la persécution dont il fut l'objet, plus rien n'est simple et le Parlement de Paris, qui disputait au roi le pouvoir en France, se mêla avec fougue de religion. À l'époque où l'on refusait les sacrements et notamment le viatique et l'extrême-onction aux jansénistes incapables de produire un billet de confession manifestant leur pénitence, le Parlement enjoignit aux curés de délivrer ces sacrements contre les ordres de leurs archevêques ; et l'on dit même qu'un greffier zélé avait ajouté dans la grosse de l'arrêt qu'il avait recopié, la formule suivante : « *et faute par le curé de donner le saint viatique au requérant, disons que le présent arrêt en tiendra lieu* ».

La constitution civile du clergé révéla cette confusion française entre l'État et la religion. Substituant la nation au roi en matière politique, les constituants confièrent à celle-ci la nomination des évêques par l'élection, et au pape la seule confirmation canonique. Les fidèles français n'y virent point malice, d'ailleurs, et même lorsque, avec un immense retard, Rome se fut prononcée par le bref *Quod aliquantum* du

10 mars 1791, les fidèles continuèrent à fréquenter les églises constitutionnelles avec la même ferveur qu'ils avaient fréquenté les églises romaines. Beaucoup de mémorialistes mettent en doute cette pratique, et cependant, la lecture des archives de l'Église Notre-Dame de Versailles, paroisse royale, manifeste cette placidité des fidèles : le marché des chaises affermé à un entrepreneur qui se remboursait en les louant aux fidèles présents aux offices, est de 8 000 livres en 1742 et 7 100 livres en 1791, alors que l'église est devenue cathédrale de l'évêque intrus ; ce n'est qu'après le mariage de deux grands vicaires dans l'église que les catholiques versaillais commencèrent à flairer une légère différence entre les constitutionnels et les bons prêtres.

La séparation des Églises et de l'État, votée en 1795 sur la proposition de Boissy d'Anglas, ne fut pas plus une séparation à l'américaine. Et le Concordat, qui fit de l'empereur Napoléon ^{1er} un nouveau Clovis, et surtout un nouveau Charlemagne, ne mit pas un terme à cette confusion entre le temporel et le spirituel. Le début du ^{xx}e siècle fut marqué par la loi de séparation, dont l'article 2 proclame que la République ne reconnaît ni ne salarie aucun culte. Rarement Séparation entre l'État et les religions fut plus orageuse et pleine d'arrière-pensées ; même le joséphisme et le *Kulturkampf* n'avaient pas atteint ce niveau d'opposition farouche.

Les laïcs espéraient beaucoup de bien de cette loi, notamment grâce à la création des associations cultuelles. Ils imaginaient que cette mesure sonnerait le glas de l'Église catholique, d'une part en l'appauvrissant considérablement et, d'autre part, en l'émiettant en sectes nombreuses du type de celles qui étaient issues des incidents entre l'Église et l'État, telles l'Église janséniste d'Utrecht, la Petite Église, l'Église catholique française de l'abbé Chatel, l'Église vieille-catholique du chanoine Döllinger.

Mais la vigoureuse riposte de Pie X par l'encyclique *Vehementer nos* (11 février 1906), malgré l'intervention apaisante de ceux que l'on nomma les « cardinaux verts », de même que la politique relativement conciliante de Briand et

de Clemenceau, à partir du refus des associations cultuelles, fit échouer le plan que d'aucuns avaient échafaudé avec une immense espérance. C'est à cette époque qu'Anatole France, par exemple, désavoue la politique de Briand, l'attribuant à un complot de moines qui aurait réussi à émasculer la loi de séparation, et manifeste son opposition par ce texte amer et sans nuances qu'est *L'Île des Pingouins* (1908), qui tourne vite au sarcasme contre les gouvernements qu'il avait chéris naguère, pressentant que, à cause de leur politique, l'Église de France continuerait d'exister unie autour du siège romain.

La laïcité agressive d'un Émile Combes, qui aurait dû amorcer un processus de dépérissement du catholicisme en France et des religions traditionnelles au profit d'un athéisme d'État, n'aboutit finalement qu'à une « privatisation » de la religion. Sous l'influence de François Méjan, le dernier directeur des cultes, on aboutit d'abord à une laïcité d'incompétence réciproque et paisible entre les cultes et la société civile, la laïcité-neutralité, puis, après la guerre de 1914-1918, le retour des congréganistes qui étaient venus se battre sous l'uniforme français, le retour de l'Alsace-Lorraine avec son statut cultuel malgré l'opposition d'Édouard Herriot, enfin la création des diocésaines autorisées par l'encyclique *Maximam gravissimamque* (18 janvier 1924) conduisirent à une laïcité-entente cordiale dont l'instrument juridique fut les accords Briand-Ceretti, en réalité Poincaré-Ceretti (1921-1924), relatifs à la procédure de nomination des évêques en France.

Ainsi donc, la France, pays où la religion et l'État auraient dû s'ignorer, est le pays où les relations sont finalement les plus étroites entre l'État et les cultes. Ce poids de l'histoire fait coexister en France sept régimes religieux, en plus du régime de droit commun qui est celui de la séparation. Énumérons-les simplement pour mémoire.

La coexistence de sept régimes religieux

Tout d'abord, le régime concordataire d'Alsace-Moselle, où subsiste le droit de nomination des évêques par le président de la République, sous forme de décret en Conseil d'État ;

le Vatican a obtenu l'abrogation de cette clause dans tous les autres pays concordataires.

Puis les régimes coloniaux de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Réunion. Le Concordat de 1801 a été introduit dans ces territoires en 1850, mais si le décret du 6 février 1911 y a apporté la loi de séparation, les décrets Mandel des 16 janvier et 6 décembre 1939 y font régner un régime d'entente cordiale.

Puis la Guyane française, où le Concordat n'a jamais été applicable, et où la loi de séparation n'a donc pas pu y être introduite. C'est le régime promulgué sous Charles X qui perdure, régime dépendant uniquement de la volonté du gouvernement français, sans concordat ; les dispositions de l'ordonnance de 1828 n'ont jamais été modifiées, s'y ajoutent simplement les bénéfices des dispositions des décrets Mandel.

À Mayotte, le régime de séparation n'est pas applicable et le préfet nomme les autorités religieuses musulmanes, religion la plus nombreuse de ce territoire. En outre elles sont rémunérées sur les fonds publics.

À Saint-Pierre-et-Miquelon, ni le Concordat de 1801, ni la loi de séparation n'ont jamais été introduits, le seul régime existant est celui des décrets Mandel ; on se trouve donc devant un clergé rémunéré, les églises appartiennent aux communes, sans titre de propriété, et celles-ci pourvoient à leur entretien.

La Polynésie ne connaît ni le Concordat de 1801 ni la loi de 1905, mais un décret du 7 juillet 1927 a accordé au culte protestant, qui y est majoritaire, un statut civil spécial ; pour les catholiques, les décrets Mandel s'appliquent. Les accords Briand-Ceretti de 1921-1924 ne sont pas applicables à ces territoires, mais un échange de lettres des 7 et 19 juin 1951 instaure un régime à peu près identique à celui des accords en question.

Les îles Marquises vivent sous le régime des décrets Mandel, de même que Wallis-et-Futuna et la Nouvelle-Calédonie. Quant aux terres australes et antarctiques qui ne

connaissent aucune législation religieuse, elles font partie des territoires ressortissant de la Congrégation des évêques et ont été confiées au soin pastoral de l'archevêque de Paris. Le droit commun de la séparation devrait s'y appliquer, mais l'échange de lettres de 1951 s'y applique également.

La doctrine laïque à l'épreuve des faits

Ces particularités ou ces curiosités juridiques étant notées, on peut dire sans être original que le droit qui régit la majorité des Français est défini par l'article 2 de la loi de Séparation du 9 décembre 1905 : « *ni reconnaissance, ni subvention aucune.* » Il n'y a donc pas d'Églises reconnues en France et elles ne devraient pas pouvoir y disposer d'un statut particulier. Et cependant ce statut existe, jalonné par la jurisprudence abondante du Conseil d'État qui continue à montrer son inventivité créatrice en la matière depuis bientôt un siècle. De « *régulateur de la vie paroissiale* », comme le qualifiait le doyen Le Bras, de garant des libertés religieuses et notamment du port de la soutane par les ecclésiastiques qui le désirent ou des sonneries de cloches, il continue aujourd'hui encore à montrer le soin qu'il apporte aux religions.

C'est ainsi qu'en Alsace-Moselle les congrégations d'hommes devraient être autorisées par une loi, procédure lourde, alors qu'en France de l'intérieur, un simple décret y pourvoit. Le Conseil d'État, saisi de la question et confronté au Concordat de 1801, seul applicable en Alsace-Moselle, le bénéfice de la loi de 1942 n'ayant jamais été étendu à ces départements, a découvert que si la création de congrégations d'hommes relevait de la loi, celle de femmes, depuis un décret de 1852, relevait du décret et que, dès lors, le principe de l'égalité des sexes proclamé par la Déclaration universelle des droits de l'homme rend caduques les dispositions irritantes apportées à la volonté d'hommes qui veulent vivre sous une même règle.

De même le Conseil d'État s'est intéressé au « foulard islamique » et a rappelé une doctrine qui marie à la fois la liberté d'expression religieuse et les principes de neutralité et

de laïcité de l'enseignement public, en proscrivant tout port de signes d'appartenance religieuse qui, par leur nature ou dans les conditions dans lesquelles ils seraient portés, ou par leur caractère ostentatoire ou revendicatif, constitueraient un acte de pression, de provocation, de prosélytisme ou de propagande portant atteinte à la dignité ou à la liberté de l'élève ou d'autres membres de la communauté éducative, ou encore compromettraient leur santé, leur sécurité ou perturberaient le déroulement d'activités d'enseignement et le rôle éducatif des enseignants, enfin troubleraient l'ordre dans l'établissement et le fonctionnement normal du service public. L'intérêt des principes ainsi dégagés est grand, mais on pourrait reprocher au Conseil d'État d'être resté dans le domaine éthéré et un peu glacé des principes et de laisser les enseignants sur le terrain dans un cruel embarras.

Résumons la doctrine française : l'État ne reconnaît aucun culte mais il les connaît tous. Il les aborde dans la connaissance concrète de leur statut propre et, notamment pour l'Église catholique, du droit canon, lequel n'est pas figé, mais évolue de code en code, éclairé par la jurisprudence de la Sacrée Rote et du Tribunal de la signature apostolique.

Les associations cultuelles

Le premier effet certain de la loi de séparation est que l'État ne connaît plus les Églises en tant qu'institutions juridiques autonomes, mais par l'intermédiaire d'associations cultuelles ou diocésaines qui permettent à chaque culte, dès lors qu'aucune des prérogatives de la puissance publique ne leur est plus dévolue, d'exercer la religion dont il se réclame de manière libre. Ainsi, les Églises bénéficient de la garantie de la liberté d'association et la puissance publique ne peut intervenir dans leurs statuts ; elle se borne à vérifier que l'objet de l'association déclarée est exclusivement cultuel, à constater l'ancienneté du mouvement religieux qu'elle incarne, son caractère international, son but non lucratif et non guérisseur (ceci pour la scientologie et la *christian science*), et que ses statuts respectent la liberté individuelle et

les principes fondamentaux de la société française. Par là même, et par cette porte largement ouverte qu'est l'association déclarée de la loi 1901, à côté des religions traditionnelles de naguère, antérieures à la séparation des Églises et de l'État, subsistent les sectes, notion qu'il est difficile de cerner puisque, d'un point de vue juridique, une religion ressemble à une secte qui a réussi, et que si certaines d'entre elles ne sont que des entreprises intéressées ou de subversion, d'autres se réclament d'un but spirituel d'amélioration de la société par la vertu qu'elles essaient d'insuffler à leurs fidèles.

Mais une association sans moyens, si ce n'est les cotisations de ses membres, est menacée de mort par inanition. C'est pourquoi, par le biais des associations reconnues d'utilité publique – et les cultuelles comme les diocésaines se rattachent à cette catégorie – les Églises purent recevoir des dons et legs, parfois même des donations par des États étrangers, qui vont être limitées et contrôlées toutefois par des autorisations préfectorales ou par décret en Conseil d'État, selon l'importance des sommes en cause. Une association cultuelle, dite Saint-Pie-X, ne bénéficie pas de ce type d'autorisation¹.

La souplesse des associations cultuelles et des institutions congréganistes, qui s'apparentent dans une certaine mesure au régime des associations reconnues d'utilité publique, va permettre d'intégrer des cultes nouveaux, tels les bouddhistes, les musulmans, l'Armée du salut devenue une congrégation ; et l'État, par les reconnaissances qu'il accorde, contraint et forcé par le Conseil constitutionnel en matière d'associations 1901, avec un contrôle plus strict en matière de cultuelles, de diocésaines ou de congrégations, n'est plus un censeur implacable, mais devient le tuteur et le conseiller de tout ce monde des cultes, qui désire bénéficier de la compréhension bienveillante de la loi française en matière, notamment, de fiscalité. D'où une impression de confusion dont je ne donnerai qu'un exemple : le Consistoire central

1. Voir la communication de M. Jean FOYER faite le 31 mars 1994 à l'Académie des sciences morales et politiques.

israélite est une association selon la loi de 1905, la Fédération protestante de France est une association selon la loi de 1901, mais elle regroupe les associations cultuelles de la loi de 1905 ainsi que d'autres associations de la loi de 1901 ; le diocèse d'Ars-Belley possède deux associations cultuelles et les sociétés de prêtres peuvent coexister avec des associations cultuelles ou diocésaines ou devenir des congrégations. Le droit français ne s'émue pas de ces spécificités ou de ces différences ; il devient un partenaire de la vie religieuse française.

Le statut juridique particulier de l'ecclésiastique et du ministre du culte

Les ministres du culte sont des personnes privées, et des citoyens comme les autres ; et pourtant ils sont différents des citoyens normaux. En effet, pèsent sur eux des incapacités particulières, notamment celle d'accepter des dons et legs de la part de celui ou celle qu'ils ont assisté(e) pendant une maladie et qui est mort(e) de cette maladie (art. 909 du Code civil) ; ils encourent des peines aggravées en cas d'attentat à la pudeur ou de viol ; ils bénéficient du secret de la confession reconnu par l'État au titre de l'article 378 du Code pénal (actuel art. 226-1 du nouveau Code pénal), et ils ne peuvent célébrer un mariage religieux tant que la justification du mariage civil ne leur a pas été présentée par les futurs conjoints, et ce, sous peine d'amende et, en cas de récidive, de prison, aux termes des anciens articles 199 et 200 du Code pénal et, actuellement, d'une peine de prison fort lourde de six mois, prévue par l'art. 433-21 du nouveau Code pénal, mais dépourvue de toute portée pratique puisque, pour des raisons mystérieuses dues sans doute à l'inexpérience des rédacteurs plus qu'à une volonté religieuse, le délit de célébration de mariage religieux sans justification du mariage civil préalable devient un délit d'habitude ; chaque prêtre, chaque rabbin, chaque pasteur peut célébrer au moins une fois un mariage religieux sans avoir la justification du mariage civil préalable, ce n'est qu'à partir de la deuxième fois que des problèmes pourront se poser à lui sur le plan civil.

De même l'ecclésiastique, personne cependant inconnue de notre droit, si ce n'est sous l'aspect de la sécurité sociale, se voit refuser le droit de se présenter à l'agrégation de philosophie ; c'est l'arrêt Bouteyre du Conseil d'État du 12 mai 1912 (S 1912.3.145 note Hauriou) mais il est certain qu'une telle prohibition n'aurait plus de sens aujourd'hui après l'adhésion de la France à la Convention européenne des droits de l'homme : d'ailleurs l'arrêt Barrel du 28 mai 1954 ne semble plus laisser de place à cette prohibition archaïque.

Le ministre du culte, cet inconnu du droit français, ce non-fonctionnaire, jouit du privilège – étrange en régime de séparation –, de pouvoir pénétrer, et lui seul, dans des lieux interdits au public où des citoyens qui y sont hébergés ne peuvent communiquer avec autrui sans des autorisations spécifiques. C'est le cas des internats, des hôpitaux, des prisons et des casernes qui ont des aumôniers ; mais cette définition est restrictive. Récemment, le grand rabbin de France a demandé au ministère de l'Intérieur l'organisation d'une aumônerie de la police et particulièrement des CRS ; il s'est vu dissuader de déposer cette demande au motif que ces personnels ne sont retenus à l'intérieur d'un monde clos que pendant les heures de service et qu'ils mènent une vie de famille semblable à celle de tous les citoyens ; ainsi il appartient à l'autorité religieuse de leur conseiller de s'adresser à tel ou tel ministre du culte, mais celui-ci ne peut pénétrer à l'intérieur des locaux où ces personnels exercent leurs fonctions.

La nomination des évêques

Dernier exemple de la non-séparation qui règne en fait en France, malgré la loi de 1905: la nomination des évêques. Elle n'est pas libre comme elle l'était au lendemain de la loi de séparation où le pape jouissait de la liberté la plus absolue après des siècles de *nobis nominavit* (qu'on songe à la grande journée épiscopale du 21 février 1906 par laquelle Pie X nomma des évêques à tous les sièges vacants en France et les sacra lui-même à Saint-Pierre de Rome) ; en France, la nomi-

nation des évêques n'étant pas considérée comme un acte neutre malgré la séparation, les accords Poincaré-Ceretti et l'aide-mémoire de 1921 ont déterminé une procédure de nomination des évêques. Le pape, certes, les nomme seul en France de l'intérieur, mais il est reconnu au gouvernement le droit de faire connaître son opposition à une nomination envisagée.

Rassurons-nous : le cas ne s'est pas produit depuis 1952. La procédure est la suivante : lorsqu'un siège épiscopal est vacant, le Saint-Siège informe le Quai d'Orsay du nom du candidat pressenti ; le Quai d'Orsay saisit le ministère de l'Intérieur qui s'informe de la personnalité du candidat et fait connaître éventuellement son opposition ; en ce cas, le Vatican fait une nouvelle proposition sur les trois candidats potentiels qui ont été choisis par Rome ; ces interrogations se font par l'intermédiaire du nonce apostolique, dont le rôle n'est pas celui d'un simple ambassadeur mais d'un personnage religieux ayant une juridiction religieuse et, depuis peu, un accord envisage de réduire les délais d'opposition pour accélérer les procédures de façon à ce qu'elles ne dépendent pas trop de la prudence des bureaux français.

L'islam

Dernière interférence entre le monde religieux et le monde de l'État : l'islam. Les problèmes sont constants, non seulement politiques, liés à la présence d'imams pour la plupart étrangers et au respect de l'ordre public, mais tiennent également à la construction de mosquées, à des permis de construire, aux demandes de subventions aux mairies, aux départements et à l'État, à l'acceptation de dons d'États étrangers. Surtout, les sacrifices rituels, notamment à l'occasion de l'Aït-el-Kebir, posent des problèmes d'hygiène et de sécurité que nous sommes incapables de résoudre, soulèvent la colère des associations de protection des animaux, tandis

1. En 1948, l'objection du gouvernement à la nomination d'un évêque fut politique. En 1952, l'objection portait sur un curé qui aurait prêché la grève de l'impôt.

que d'autres associations profitent de la situation pour dénoncer la singularité de ces fidèles dont certains sont citoyens français et dont d'autres ne le sont pas et dont la vie leur paraît en marge de nos comportements traditionnels.

La Mosquée de Paris, qui fut elle-même en son temps une atteinte bénéfique au principe de la loi de séparation consentie en raison du sacrifice des musulmans pendant la guerre de 1914-1918 auxquels on tenait à adresser un hommage particulier, a un statut complexe, lié notamment à la disparition de l'association initiale, et à l'indépendance de l'Algérie. L'association était déclarée au chef-lieu de la préfecture française d'Alger, elle a aujourd'hui des liens spécifiques avec l'État algérien : cela suffit à montrer des différences et des difficultés singulières. D'autre part, nul ne peut se vanter de représenter l'islam en France ; les courants sont divers, contradictoires et opposés. Le Corif, cet organisme que M. Joxe avait constitué et qui avait pour objectif de rassembler les principales organisations musulmanes, a échoué, d'une part, du fait que nombre de ceux qui en faisaient partie l'ont quitté et que la représentation unanime n'était plus assurée ; d'autre part, des problèmes d'ordre religieux que cet organisme aurait eu à trancher, notamment la fixation des dates religieuses musulmanes, apparurent à beaucoup comme une atteinte à la laïcité et comme un empiètement de l'État dans des domaines qui ne lui appartenaient pas.

Napoléon avait créé autoritairement pour les juifs le Grand Sanhédrin, ancêtre du Consistoire israélite ; une telle solution n'est plus possible aujourd'hui : aucun ministre de l'Intérieur n'arriverait plus à fonder autoritairement, en régime de séparation, un organisme représentatif des musulmans en France.

Le bureau des cultes

Ces tâches de contact respectueux mais constant entre l'État et les cultes incombent au ministère de l'Intérieur pour une part et au ministère des Affaires étrangères pour une

1. Voir la communication de M. Bruno Étienne faite le 20 juin 1994 à l'Académie des sciences morales et politiques.

autre part ; elles nécessitent des fonctionnaires et des bureaux chargés de ces contacts, de conseiller et de contrôler la vie des Églises, séparées cependant de la République laïque. Il existe au ministère des Affaires étrangères un conseiller juridique aux affaires religieuses.

Au ministère de l'Intérieur existe un bureau des cultes. Ce fut, au lendemain du Concordat, un ministère confié à Portalis, puis à Bigot de Preameneu, puis à un ministère des Affaires ecclésiastiques et de l'Instruction publique dont le titulaire était Mgr Frayssinous. À partir de la monarchie de Juillet, les cultes furent tantôt rattachés à l'Instruction publique, tantôt à la justice, et cela jusqu'à la Séparation. Le dernier directeur des cultes, et sans doute le plus célèbre, est Louis Méjan qui fut le conseiller éclairé d'Aristide Briand.

Ces directeurs eurent de longs règnes, sous l'autorité de ministres éphémères, et pratiquement ils furent responsables de la véritable politique culturelle ; la plupart étaient gallicans et modérés, quoi qu'on en ait dit.

Une note de Pierre Sauret, directeur des cultes de 1906 à 1911, montre bien l'importance que ce bureau joue en matière religieuse : « *Il serait dangereux, écrit-il à son ministre, d'admettre que la suppression de l'administration des cultes soit la préface, comme le parti réactionnaire se plaît à l'espérer, de l'abandon total d'une politique religieuse ; la congrégation est en effet le vrai vainqueur de la séparation, elle a mis la main sur l'Église gallicane, devenue par la force des événements sa subordonnée.* » Mais c'est le même directeur qui assura la séparation cordiale des années 1925 et notamment la confection de l'aide-mémoire Gaspari du 20 mai 1921 et la mise en œuvre des moyens apportés au cardinal Verdier, entre 1928 et 1932, pour la création des Chantiers du cardinal en liaison avec l'office HBM de la Seine et de la Ville de Paris. Sous Vichy, où il gardera sa fonction, soutenu au cabinet du Maréchal par André Lavagne — jusqu'à ce que celui-ci soit contraint de quitter précipitamment Vichy, menacé d'arrestation par la police de Pierre Laval —, il continue sa politique, notamment par la reconnaissance des congrégations. La politique relative aux questions

juives n'a jamais relevé, sous Vichy, du bureau des cultes, mais directement de la présidence du Conseil par l'intermédiaire d'un commissariat général aux questions juives. M. Latreille, après la Libération, réglera les délicats problèmes de l'« épuration de l'épiscopat ».

Le général de Gaulle avait décidé, lors de son premier ministère, de rattacher les cultes au ministère de la Justice ; Adrien Tixier, son ministre de l'Intérieur, parvint à le persuader du contraire en lui démontrant que les cultes, les congrégations, les associations reconnues d'utilité publique, étaient une matière de haute politique et d'ordre public, plus que de tutelle administrative ; qu'elles étaient liées à l'administration municipale en cas de conflit entre maire et curé, et que le préfet parviendrait plus sûrement à un apaisement entre ces autorités que le procureur de la République ; qu'une administration essentiellement politique et non juridique ne pouvait être placée que sous l'autorité du ministre de l'Intérieur ; il convainquit le général de Gaulle et, depuis cinquante ans, les cultes dépendent du ministère de l'Intérieur.

Le ministre de l'Intérieur, de l'Aménagement du Territoire et des Cultes du gouvernement d'Édouard Balladur, de 1993 à 1995, M. Charles Pasqua, avait désiré avoir, en plus des fonctionnaires compétents et pleins d'expérience assurant la gestion du bureau des cultes, un conseiller pour les affaires culturelles qui puisse être l'intermédiaire entre l'administration et le ministre d'une part, et les religions, les associations et le ministre d'autre part. Cela s'est traduit par de nombreux contacts, un important courrier et des interventions en tous domaines, qui allèrent de la nomination d'évêques à l'attribution de décorations aux ministres du culte, en passant par la gestion, en liaison avec d'autres ministères, de problèmes culturels intéressant les cultes, voire la réponse à des questions saugrenues qui démontrent qu'après un siècle de séparation, les Français sont toujours persuadés que l'État régit encore autoritairement tous les cultes.

Quelques exemples pour terminer : un père de famille me demanda si je ne pouvais pas ordonner à l'évêque de son diocèse de faire célébrer par le curé compétent le mariage de sa

filles dans le rite de saint Pie V ; et le plus étrange est que j'arrivai à lui obtenir satisfaction, mais par une toute autre voie ! Un curé me demanda s'il avait le droit de fermer son église, classée Monument historique, aux heures qu'il désirait et si l'architecte des Bâtiments de France possédait un droit spécial en la matière !

Beaucoup de Français s'interrogent lorsque le ministre d'État fait des déclarations concernant la position de certains évêques et pasteurs sur l'immigration et sur les conseils pastoraux qu'ils leur donnent ; les uns s'en indignent comme d'une ingérence portant atteinte à la laïcité, beaucoup s'en réjouissent. De même, l'envoi traditionnel d'un message de sympathie du ministre aux musulmans de France à l'occasion du début du Ramadan choque certains. Pourquoi pas un message de Carême aux catholiques ? La réponse est aisée même si elle n'est pas convaincante : c'est l'existence d'un précédent qui remonte à 1928, date de la création de la Mosquée de Paris ; chaque année le ministre, s'adressant à des sujets français transplantés loin de leur département d'origine pour une période de courte durée, leur adressait un message de sympathie. La situation sociologique a changé du tout au tout mais le message demeure.

Autre exemple : « Vie Montante », cette association catholique qui s'intéresse aux personnes du troisième âge, demandait l'abrogation des dispositions du Code pénal interdisant la célébration par un ministre du culte d'un mariage religieux sans justification préalable du mariage civil, car cette disposition empêche certains de leurs adhérents de mener une vie de bonheur dans le respect de la morale avec des personnes de leur âge, celles-ci perdant, en se remariant, les pensions de réversion dont elles bénéficiaient. La réponse est désormais aisée : avec les nouvelles dispositions du Code pénal, la prohibition a pratiquement disparu.

Quelle laïcité ?

En conclusion, on peut se demander si la laïcité existe encore, et si l'État, *volens nolens*, ne s'est pas replongé dans

un régime quasi concordataire, d'où l'idée d'un certain nombre de personnalités, parmi lesquelles un ancien ministre de l'Intérieur, de s'interroger sur l'utilité actuelle du maintien de la loi de séparation.

La suppression de la notion de laïcité ne constituerait-elle pas la disparition d'une certaine hypocrisie ? Devant le succès de nouvelles sectes considérées parfois comme dangereuses, les laïcs réfléchissent, à l'instar de Combes lui-même qui s'interrogeait à la fin de sa vie avec angoisse sur les effets nocifs de la séparation qu'il avait instaurée : n'y a-t-il pas moyen de nouer des relations plus efficaces avec les religions dans un régime quasi concordataire plutôt que dans un régime de séparation et de les mieux surveiller et organiser ? Les Églises ne sont pas loin de partager cette opinion, soit qu'elles aient besoin de subsides, ce qui est notamment le cas pour les musulmans, soit, comme l'indique le cardinal Lustiger, pour redonner à notre société des points de repère qui sont en train de s'estomper, et notamment les repères tant juridiques que coutumiers qui marquent, indique le cardinal, le statut du catholicisme en France et qui subissent une érosion particulière. « *Ils ne sont pas contestés en tant que tels, ajoute-t-il, mais affaiblis et souvent méconnus, l'évolution des esprits tendant à remplacer le religieux par le culturel et à substituer l'interreligieux à la spécificité institutionnelle du catholicisme.* » L'idée germe donc qu'un nouveau statut des relations entre les Églises et l'État permettrait de mieux reconnaître les Églises en France et de les doter d'un statut de reconnaissance juridique et donc de contrôle.

On a même pensé, mais c'était vraiment une vue de l'esprit, ramener l'Alsace-Moselle au droit commun ; Rome est d'une immense prudence en la matière, comme j'ai pu le constater lors d'un récent voyage *ad limina*. Et j'estime qu'une telle vision, même si elle n'est pas dépourvue d'intérêt sur le plan théorique, paraît impraticable dans la France actuelle, où le système religieux est composé de strates successives, où les souvenirs, les combats, les regrets et les rancoeurs se sont inscrits dans les mentalités et les textes. En dépit ou à cause de cette séparation dont l'esprit a évolué au cours des temps, la France accueille les religions dans la

liberté et les connaît bien sans les reconnaître officiellement, et reconnaît surtout le droit à chacun de pratiquer la religion de son choix.

Le bureau chargé des cultes, sous l'autorité du ministre de l'Intérieur et au besoin avec le ministre des Affaires étrangères, a réussi à travers toutes les intransigeances et les excès de pensée des philosophes et des partis, des gouvernements ou des groupes de pression, à maintenir une tradition qui s'inscrit bien dans le patrimoine français : d'abord respecter les valeurs, les cultures, les croyances philosophiques et religieuses et ne pas détruire ou méconnaître le patrimoine commun et pluraliste qu'apporte à la France le phénomène religieux ; ensuite promouvoir le respect, par les religions, des principes de la République, la non-discrimination en matière religieuse rappelée par la Convention européenne des droits de l'homme ; enfin permettre à la liberté, créatrice de formules nouvelles de religion, de s'exercer à côté, au travers, ou même au nom de la liberté de concurrence, en séparation d'Églises anciennes et de permettre à ces nouveaux groupes religieux de trouver leur place dans une société attachée aux principes fondateurs de la République, à la séparation et à la laïcité de l'État, mais également à une saine coopération avec les partenaires institutionnels en matière de religion et de liberté publique.

C'est pourquoi l'on peut penser que le système actuel, si hétéroclite qu'il paraisse, avec sept statuts français régissant les rapports entre l'État et les cultes, dans un régime qui se proclame séparé des religions et laïc, est destiné à survivre. C'est une originalité française dont il semble que nous devions nous accommoder dans la paix, l'harmonie et la concorde, en tout cas dans une société bloquée comme la nôtre. À l'heure actuelle, on peut être certain que toute prise de position, même minime, en cette matière entraînerait des émotions considérables et dangereuses pour la paix publique.

Indications bibliographiques

- Alain BOYER, *Le Droit des religions en France*, Paris, PUF, 1993, 260 p.
- Joël Benoît DONORIO, « [Les Fondements juridiques de la laïcité en France](#) », *Communio*, XVII, 2-3 – mars-juin 1992, p. 152-168.
- Jean-Robert ARMOGATHE, « [La laïcité : une question d'Église](#) », *Communio*, XVII, 2-3 – mars-juin 1992, p. 168-174.
- Jean-Luc ARCHAMBAULT, « [La Communion dans la raison](#) », *Communio*, XVII, 2-3 – mars-juin 1992, p. 175-194.

André Damien, né en 1930, avocat honoraire au barreau de Versailles ; président d'honneur de la conférence des bâtonniers de France ; conseiller d'État ; ancien maire de Versailles et conseiller général des Yvelines (1977-1995) ; conseiller chargé des cultes auprès du ministre d'État, ministre de l'Intérieur et de l'Aménagement du territoire, M. Charles Pasqua (1993-1995) ; membre correspondant de l'Académie des sciences morales et politiques. Publications : *Traité de déontologie de la profession d'avocat* (Dalloz) ; *Le Secret nécessaire* (Desclée de Brouwer) ; *Les Avocats du temps passé* (Lefebvre) ; *Être avocat aujourd'hui* (APIL) ; *Le Barreau quotidien* (Lefebvre) ; *La Vie spirituelle de l'avocat au XVII^e siècle* ; *Versailles : deux siècles de vie municipale* ; *Histoires religieuses du diocèse de Versailles* ; *Versailles et la Révolution française* ; *Les Ordres de chevalerie et les décorations* (Solar).

Bertrand SAINT-SERNIN

État, nation et patrie selon Simone Weil (1909-1943) Enracinement et besoins de l'âme

Introduction

LA BRÈVE EXISTENCE de Simone Weil s'inscrit entre les deux Guerres mondiales. Elle naît le 3 février 1909 à Paris et meurt le 24 août 1943 à Ashford dans le Kent. Dans une lettre de Londres à Maurice Schumann, elle confie à son ami : « ... Depuis 1914 la guerre n'a jamais quitté ma pensée ¹. » Elle y voit l'une des formes extrêmes du malheur des hommes. Le malheur est le signe d'une tragédie : malheur de la guerre, de l'esclavage, de la guerre civile, de la corruption ou de la faiblesse de l'État, incapacité d'une collectivité à assurer sa sécurité, sa survie, sa liberté. Le propre du malheur, c'est qu'il soit à la fois spirituel et historique. Il est spirituel, car il constitue une blessure infligée à l'âme, qu'il contraint, déforme, réifie, anéantit ; et il est historique, puisque l'histoire délimite le lieu où les âmes sont niées et ensevelies.

La Seconde Guerre mondiale a eu sur elle un effet complexe : tout d'abord, elle est restée tardivement (jusqu'en 1938) pacifiste ; ensuite (après la défaite de la France), elle découvre que, s'agissant d'elle-même, les pensées qui la tra-

1. Simone WEIL, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, 1957, p. 203.

versent et auxquelles elle adhère parce qu'elle croit y voir la vérité « ne sont pas incompatibles avec une forme extrême d'acte de guerre ¹ ». Ce retournement total s'éclaire si l'on comprend le paradoxe de la vie sociale : la destinée éternelle des hommes n'a, au fond, rien à faire avec le sort des collectivités terrestres ; et pourtant, ce n'est qu'à travers des milieux humains divers que la nourriture nécessaire aux besoins de l'âme parvient à cette dernière : « On doit du respect à une collectivité, quelle qu'elle soit – patrie, famille, ou toute autre –, non pas pour elle-même, mais comme nourriture d'un certain nombre d'âmes humaines ². » Adoptant le ton des paraboles, simplifiant à dessein, elle conclut que la collectivité, tout en n'étant pas « au-dessus de l'être humain », « constitue l'unique organe de conservation pour les trésors spirituels amassés par les morts, l'unique organe de transmission par l'intermédiaire duquel les morts puissent parler aux vivants ». Par là, la collectivité apparaît comme « l'unique chose terrestre qui ait un lien direct avec la destinée éternelle de l'homme ³ ».

La réflexion de Simone Weil sur l'État, la nation et la patrie tente d'élucider le paradoxe suivant : les institutions humaines sont imparfaites et périssables ; mais elles constituent les seuls moyens dont nous disposons pour accomplir notre destinée éternelle.

« Nous naissons et croissons dans le mensonge ⁴ », car tout conspire, dans la vie sociale, à nous éloigner de la réalité, c'est-à-dire de la vérité. Passant en revue les diverses doctrines politiques à l'œuvre dans le monde contemporain (utilitarisme, libéralisme économique, marxisme, hitlérisme), Simone Weil note : « À toutes ces conceptions en apparence diverses et au fond si semblables, il n'y a qu'un seul inconvénient, le même pour toutes. C'est que ce sont des mensonges ⁵. » Non qu'elle mette sur le même plan toutes ces

1. *Ibid.*

2. Simone WEIL, *L'Enracinement*, Gallimard, 1949, p. 15.

3. *Ibid.*, p. 16.

4. *Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 202.

5. *L'Enracinement*, Gallimard, 1949, p. 305.

doctrines, mais elle leur reproche de sous-entendre que la force serait « *une machine à créer automatiquement de la justice* », ce qui est faux. En effet, « *si la force est absolument souveraine, la justice est absolument irréaliste* ». Et elle ajoute : « *Mais elle ne l'est pas. Nous le savons expérimentalement. Elle est réelle au fond du cœur des hommes*¹. » La première tâche de l'observateur politique est donc de trouver le point d'appui, le levier d'Archimède qui le fasse échapper à l'illusion et au mensonge. Le moyen, selon elle, est simple : ne pas demeurer à l'arrière ; se porter aux avant-postes. Dans une lettre à Georges Bernanos (1938), elle confesse, à propos de la guerre d'Espagne : « *Je n'aime pas la guerre ; mais ce qui m'a toujours fait le plus horreur dans la guerre, c'est la situation de ceux qui se trouvent à l'arrière. Quand j'ai compris que, malgré mes efforts, je ne pouvais m'empêcher de participer moralement à cette guerre, c'est-à-dire de souhaiter tous les jours, toutes les heures, la victoire des uns, la défaite des autres, je me suis dit que Paris était pour moi l'arrière, et j'ai pris le train pour Barcelone dans l'intention de m'engager*². » D'où, dans son œuvre, la place des journaux et des enquêtes.

Mais ce qui est vu au-dehors doit être aussi vécu au-dedans. Il faut découvrir un point de vue à partir duquel les situations prennent un sens. En particulier, l'analyse des institutions politiques et la description des milieux – tantôt corrupteurs et tantôt nourriciers – au sein desquels se déroule notre existence ici-bas, n'est possible qu'en vertu d'un pari : « *Il n'y a qu'un choix à faire. Ou il faut apercevoir à l'œuvre dans l'univers, à côté de la force, un principe autre qu'elle, ou il faut reconnaître la force comme maîtresse unique et souveraine des relations humaines aussi*³. »

L'originalité de Simone Weil consiste à appliquer à l'étude des institutions politiques la « *méthode matérialiste* », celle de Marx ; mais pour établir que les institutions politiques n'ont de valeur que si elles aident l'homme à accomplir sa

destinée véritable. Du même coup, la politique apparaît comme l'art le plus haut et le plus difficile, qui évite aux cités humaines de partir à la dérive, et qui aide à la préservation et à la défense de ces milieux nourriciers sans lesquels l'âme humaine dépérit. Morale et politique ont donc la même extension, même si elles n'usent pas des mêmes moyens.

Expériences

La réflexion politique de Simone Weil s'est nourrie d'expériences directes, de témoignages et d'histoire. L'Exposition universelle de 1931 et les reportages du *Petit Parisien* sur l'Indochine lui font prendre conscience du problème colonial ; en 1932, elle voit le pays d'Europe où les partis socialiste et communiste étaient les plus puissants, l'Allemagne, se livrer à Hitler ; en 1936, elle observe que la guerre d'Espagne dégénère en un conflit entre puissances européennes rivales ; par Souvarine et par ses propres analyses, elle arrive à la conclusion que le régime fondé par le coup d'État d'octobre – comme le qualifie à l'époque Kritchewski, le correspondant en Russie de *L'Humanité* – n'est aucunement un « État ouvrier », mais que le stalinisme a trahi les espérances de février 1917 ; enfin, en 1940, elle vit la défaite de la France, assiste à la fin de la III^e République et voit les députés du Front populaire voter pour le maréchal Pétain.

À propos du sentiment national, elle écrit : « *L'effritement instantané de ce sentiment en juin 1940 est un souvenir chargé de tant de honte qu'on aime mieux ne pas y penser, le mettre hors de compte, ne penser qu'au redressement ultérieur*¹. » De cette expérience si humiliante, elle tire un enseignement politique : « *Du point de vue social, on n'évitera pas la nécessité de penser la notion de patrie. Non pas la penser à nouveau ; la penser pour la première fois ; car, sauf erreur, elle n'a jamais été pensée*². » Non que le patriotisme soit un sentiment nouveau : « [Il] existait bien [au Moyen

1. *Ibid.*, p. 306.

2. Simone WEIL, *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, 1960, p. 221.

3. *L'Enracinement*, p. 304.

1. *L'enracinement*, p. 132.

2. *Ibid.*, p. 133.

Âge], à un degré parfois très intense ; c'est l'objet qui n'en était pas territorialement défini. Le sentiment couvrait selon les circonstances des surfaces de terre variables ¹. » Bien plus, « [il] a toujours existé, aussi haut que remonte l'histoire » – et Simone Weil multiplie les exemples : Vercingétorix mourant pour la Gaule, les tribus espagnoles résistant à la conquête romaine, les Grecs de Marathon et de Salamine –, « la nation est un fait récent ². En revanche, « ce qui n'avait jamais existé jusqu'à une époque récente, c'est un objet cristallisé, offert de manière permanente au sentiment patriotique. Le patriotisme était diffus, errant, et s'élargissait ou se resserrait selon les affinités et les périls ».

Le problème politique

Le grand problème politique, social et spirituel du xx^e siècle, c'est de faire coïncider l'objet de l'attachement patriotique, du sentiment national et de la loyauté envers l'État. C'est aussi de tirer les leçons, à l'échelle de la planète, de ce que la France vécut sous la Révolution comme « ce paradoxe d'un patriotisme fondé, non sur l'amour du passé, mais sur la rupture la plus violente avec le passé du pays ³ ». Bref, il s'agit d'inventer un patriotisme qui aurait « pour objet uniquement le présent et l'avenir », « amour de la nation souveraine, fondé dans une large mesure sur la fierté d'en faire partie ». Un pays, en effet, ne résiste aux épreuves que si ceux qui l'habitent lui demeurent fidèles : « Les Français n'avaient pas autre chose que la France à quoi être fidèles ; et quand ils l'abandonnèrent pour un moment, en juin 1940, on vit combien peut être hideux et pitoyable le spectacle d'un peuple qui n'est lié par aucune fidélité ⁵. »

Les analyses de Simone Weil, dans *L'Enracinement*, ne sont ni juridiques ni institutionnelles. Elle se pose un

1. *L'Enracinement*, p. 134.

2. *Ibid.*, p. 134.

3. *Ibid.*, p. 142.

4. *Ibid.*, p. 143.

5. *Ibid.*, p. 147.

problème différent : en temps de crise, dans un cataclysme, que faut-il faire pour empêcher que la nation se défasse, que la patrie cesse d'exister ?

Or la résolution de ce problème soulève une question inhérente à la vie politique moderne, que Simone Weil formule ainsi, en 1943, à propos de la France : « Mais si le peuple français retrouve ce qu'on appelle aujourd'hui du nom de souveraineté, la même difficulté qu'avant 1940 reparaitra ; c'est que la réalité désignée par le mot France sera avant tout un État ¹. »

Or l'État n'est pas de même nature que la patrie ou la nation : « L'État est une chose froide qui ne peut pas être aimée ; mais il tue et abolit tout ce qui pourrait l'être ; ainsi on est forcé de l'aimer, parce qu'il n'y a que lui. Tel est le supplice moral de nos contemporains ². » Et Simone Weil crédite Richelieu d'avoir parfaitement posé le dilemme devant lequel nous nous trouvons et clarifié la différence entre morale et politique : « Il a dit à peu près : On doit se garder d'appliquer les mêmes règles au salut de l'État qu'à celui de l'âme ; car le salut des âmes s'opère dans l'autre monde, au lieu que celui des États ne s'opère que dans celui-ci ³. » Pour elle, le cardinal a commis une erreur : « Elle était que l'homme responsable du salut de l'État, et ses subordonnés, doivent employer à cette fin tous les moyens efficaces, sans aucune exception, et en y sacrifiant au besoin leurs propres personnes, leur souverain, le peuple, les pays étrangers, et toute espèce d'obligation ⁴. » Même si cette peinture de Richelieu est caricaturale et s'il est risqué d'affirmer que « sa conception de l'État était déjà totalitaire ⁵ », on voit où veut en venir Simone Weil : comment éviter une dissociation politiquement mortelle et spirituellement néfaste entre le peuple et l'État ? Comment faire en sorte que ce dernier ne soit pas l'instrument du déracinement de la nation ? Si on l'abandonne à sa mécanique fatale, « l'État mange la sub-

1. *L'enracinement*, p. 148.

2. *Ibid.*, p. 148.

3. *Ibid.*, p. 149.

4. *Ibid.*, p. 149.

5. *Ibid.*, p. 151.

stance morale du pays, en vit, s'en engraisse, jusqu'à ce que la nourriture vienne à s'épuiser ».

Or le devoir de l'État n'est pas d'absorber les forces vives d'un pays, mais, tout au contraire, « *en tout temps, de préserver tout milieu, au-dedans ou au-dehors du territoire, où une partie petite ou grande de la population puise de la vie pour l'âme*² ». L'État est le gardien de la nation : « *Il a le devoir de faire de la patrie, au degré le plus élevé possible, une réalité*³. » Comment une telle mission, si peu conforme en apparence, à sa nature, peut-elle être remplie par l'État ? C'est là l'objet principal de la réflexion de Simone Weil.

Le détour anthropologique

Pour résoudre ce problème, elle n'examine pas directement ce que doivent être les institutions politiques ; elle passe en revue les besoins essentiels de l'âme et établit qu'ils ne sont susceptibles d'être satisfaits qu'à l'intérieur d'un ensemble de milieux humains nourriciers. Par là, la fonction de la politique se trouve définie : rendre possible ici-bas l'accomplissement de la destinée véritable de l'homme. Il existe donc bien une « loi fondamentale », qui devra figurer en tête de la constitution future de la France libérée ; ce n'est toutefois pas une « déclaration des droits de l'homme », mais une déclaration de ses devoirs. Il s'agit, en effet, de faire reposer la constitution sur un socle absolu. Or les droits sont relatifs. « *Le domaine de ce qui est éternel, universel, inconditionné, est autre que celui des conditions de fait*⁴... »

La première partie de *L'Enracinement* fournit, dit l'auteur, « *quelques indications* » sur cette question préjudicielle. Les besoins de l'âme « *s'ordonnent par couples de contraires et doivent se combiner en un équilibre*⁵ ». Le premier, l'ordre, est à part, « *il est même au-dessus des besoins proprement*

1. *L'Enracinement*, p. 154.

2. *Ibid.*, p. 210.

3. *Ibid.*, p. 210.

4. *Ibid.*, p. 10.

5. *Ibid.*, p. 21.

*aits*¹ ». Suivent : liberté, obéissance, responsabilité, égalité, hiérarchie, honneur, châtement, liberté d'opinion, sécurité, risque, propriété privée, propriété collective et enfin vérité. À propos de chacun d'eux, Simone Weil répète qu'il est « *un besoin vital de l'âme humaine* ». Ces besoins, bien entendu, concernent l'individu.

Chacun d'eux exprime une facette d'un état de l'être humain que Simone Weil nomme *enracinement* : « *L'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. C'est un des plus difficiles à définir*². » Simone Weil le caractérise ainsi : « *Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir*³. » De ce fait, la nourriture dont chacun de nous a besoin ne peut pas lui parvenir par d'autres canaux que par ses racines. Il n'y a là aucune glorification de la terre, du sang, encore moins de l'État : plutôt, une sorte d'évidence équitable. Celui qui est privé des canaux par lesquels lui viennent sa nourriture est *nehilum*, sans hile, sans conduit par lequel puissent lui parvenir les aliments. Ce qu'on appelle, en effet, le *nihilisme*, c'est un état extrême de déracinement.

Un tel malheur est donc spirituel, puisqu'il affecte l'âme ; et historique, puisque le destin de l'individu – et donc le sort de son âme – est lié à la vie collective, c'est-à-dire à la politique et à l'histoire. Le malheur, c'est le mal en tant qu'il atteint l'âme au plus profond d'elle-même, mais comme du dehors ; le mal, c'est le malheur intime de celui qui, comme du dedans, devient pour les autres et pour lui-même une cause d'oppression et de malheur. Chacun de nous est exposé au mal et au malheur, à l'état de celui qui cause le malheur et à l'état de celui qui le subit.

La racine unique de ce malheur bifide, qui produit, à partir du même limon, les bourreaux et les victimes, c'est la force. Étant par essence incapable de mener les hommes au point où leurs désirs les font rêver d'aller, elle doit être relayée par

1. *L'enracinement*, p. 20.

2. *Ibid.*, p. 61.

3. *Ibid.*, p. 61.

le pouvoir, qui amalgame à la puissance réelle des capacités illusives. Du même coup, le pouvoir se retourne en échec, et la force en impuissance et en malheur. Celui qui table sur la force subit donc le sort autant qu'il le fait.

À ce malheur strictement terrestre et matériel s'ajoute une autre espèce de malheur : la confrontation entre le fait d'avoir une destinée éternelle, à l'égard de laquelle chaque être a des obligations absolues ; et le fait d'avoir une existence concrète et historique. La politique est alors un lieu de remèdes et de poisons.

S'il y a un remède au malheur, ce ne peut être seulement dans une ascèse ou dans une thérapie individuelle, étrangère à l'histoire. La spiritualité est liée à la politique ; la liberté est action ; son champ de réalisation – ou de complet égarement – est l'histoire. Seule l'action, en effet, expose l'âme à la nudité de l'histoire et du destin ; elle seule instruit sur les « causes de la liberté ». Car l'action est une catégorie fondamentale de la vie spirituelle : le but ultime de l'âme n'est pas de contempler passivement l'ordre divin, mais de se laisser visiter par Dieu qui est Verbe et Action. Simone Weil, qui a lu Marx de très près, et dont la sensibilité est, comme on dirait aujourd'hui, « de gauche », ne croit pas à la révolution comme à une tentative pour « refaire » l'homme, pour créer un « homme nouveau ». Elle écrit : « *Je ne crois pas que l'on puisse former des pensées claires sur les rapports humains tant qu'on n'aura pas mis au centre la notion de force, comme la notion de rapport est au centre des mathématiques*¹. » Mettre au centre de sa réflexion la notion de force, c'est s'habituer à clarifier les causes de l'oppression sociale, en vue de découvrir un levier qui fasse de nous les causes – ou les agents – de la liberté.

Spiritualité et politique

L'être humain ne peut vivre qu'en recevant sa nourriture du dehors et, comme les plantes, par sa racine : la vérité, qui

1. *Écrits historiques et politiques*, p. 223.

constitue la seule nourriture qui convienne à l'âme, est contenue, à l'état de parcelles, dans le tissu des collectivités diverses, des milieux multiples auxquels chaque être appartient.

La société est donc doublement nécessaire à la vie de l'âme : celle-ci y puise les aliments dont elle a besoin et elle y accomplit les obligations qui lui incombent. De ce fait, la vie spirituelle n'est jamais séparable de la vie sociale ni l'action de la politique. La spiritualité, telle que l'entend Simone Weil, n'est donc ni érémitique ni uniquement contemplative. Bien sûr, la solitude en est la condition, puisque l'attention, qui seule permet à l'âme d'entrer en contact avec la réalité, implique de l'individu qu'il se détache des images, des peurs ou des intérêts égoïstes qui, en permanence, logent et opèrent en lui. Mais cette condition ne constitue pas un état ; elle n'est qu'une étape. Le but étant que, le moi s'amenuisant, ou même, dans un état de perfection ultime, se réduisant à presque rien, il y ait place pour que la réalité, et en particulier le malheur des temps, visite l'âme.

L'art d'apprivoiser la force

Si l'analyse de la force est une partie essentielle du travail spirituel, c'est pour une raison simple que Simone Weil expose dans « *Réflexions en vue d'un bilan* », à propos de l'état de l'Europe en 1939. Pensant aux risques que courrait le monde entier si l'Europe tombait sous une tyrannie totalitaire, elle écrit : « *Car contrairement à ce qu'on affirme souvent, la force tue très bien les valeurs spirituelles, et peut en abolir jusqu'aux traces*¹. » Le péril encouru n'est pas celui de la barbarie : « *Hitler n'est pas un barbare, plutôt au ciel qu'il en fût un ! Les barbares, dans leurs ravages, n'ont jamais fait que des maux limités.* » Le péril qui menace l'Europe et le monde est d'un genre nouveau ; il est plus insidieux et plus efficace que la barbarie : « *Seul un État extrê-*

1. *Écrits historiques et politiques*, p. 113.

mement civilisé, mais bassement civilisé, si l'on peut s'exprimer ainsi, comme fut Rome, peut amener chez ceux qu'il menace et chez ceux qu'il soumet cette décomposition morale qui non seulement brise d'avance tout espoir de résistance effective, mais rompt brutalement et définitivement la continuité de la vie spirituelle¹. »

L'objet de la politique apparaît dès lors en pleine lumière. On ne peut pas se contenter de rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. Ou plutôt, il ne faut pas interpréter cette parole du Christ comme un abandon de l'histoire à son cours, c'est-à-dire à la force. L'art politique n'a pas pour objet de mettre fin au régime de la force ; ce serait illusoire et impossible. Mais il a pour but de trouver une issue qui sauve l'homme exposé à la force, au lieu de le mettre en perdition.

Simone Weil en donne, dans ses écrits historiques et politiques, bien des exemples. Réfléchissant, à partir d'une série d'articles consacrés à la colonisation française en Indochine publiée en 1931 dans *Le Petit Parisien*, elle se demande quelle issue trouver, quelle évolution souhaiter. A ses yeux, le mieux serait que la puissance colonisatrice découvre elle-même qu'il est de son devoir – comme de son intérêt – d'émanciper ses colonies. Elle ne penche pas pour la solution violente d'une guerre d'indépendance (comme ce fut le cas en Indochine et en Algérie). Elle remarque – ce qui apparaît comme une vue prophétique – que la solution qui éviterait un soulèvement même victorieux serait, pour les peuples colonisés eux-mêmes, « infiniment préférable ». « Car elle permettrait aux populations soumises aujourd'hui à tant d'intolérables contraintes d'accéder au moins à une liberté partielle sans être forcées de tomber dans un nationalisme forcené – à son tour impérialiste et conquérant –, dans une industrialisation à outrance fondée sur la misère indéfiniment prolongée des masses populaires, dans un militarisme aigu, dans une étatisation de toute la vie sociale analogue à celle des pays totalitaires². » Certes, l'idée de « liberté partielle », même si

1. « Réflexions sur la barbarie », *ibid.*, p. 224.

2. *Ibid.*, p. 150.

c'est bien celle que les nations, quel que soit leur stade de développement, ont en partage aujourd'hui, sonne mal aux oreilles de ceux qui aspirent à l'indépendance, à l'entière souveraineté. Mais tous les autres pièges qu'elle signale : « nationalisme effréné », « industrialisation à outrance », « militarisme aigu », « étatisation », régimes quasi « totalitaires » représentent bien, hélas, des situations par lesquelles sont passés ou dans lesquelles demeurent encore la majorité des pays qui ont accédé à l'indépendance au cours de ce siècle. Qu'ont donc de si élémentaire, de si général et de si fatal ces processus pour que les peuples anciennement colonisés les subissent comme un sort inévitable ?

Conclusion

Simone Weil voyait dans l'art politique le plus haut, le plus complet et le plus difficile de tous ceux qu'il est donné à l'homme de pratiquer, mais il lui apparaissait aussi comme le plus fondamental, y compris au point de vue surnaturel. Sans doute avait-elle en tête ce texte toujours actuel du *Politique* où Platon évoque « ce mal qui ronge les cités » et l'étrange opposition entre celles qui « demeurent stables, sans se laisser renverser » et les autres qui, « comme des vaisseaux qui sombrent, périssent, périssent et périront encore, par la faute de leurs misérables pilotes et matelots [...], puisque, sans rien connaître à la politique, ils s'imaginent posséder cette science dans tous ses détails plus exactement que tous les autres¹ ». Elle a été hantée, nous l'avons vu, par la défaite de la France en juin 1940. Elle a aussi vu, en Allemagne, en Russie, en France, au cours de la colonisation, l'appareil de l'État être capté par des minorités actives, par des « groupes » qui, usant de la force, sans autorité légitime, s'approprient, par conquête ou de l'intérieur, un territoire, une nation, un peuple.

Or on ne peut ignorer la force : « Il n'est pas concevable que tout dans l'univers soit absolument soumis à l'empire de la

1. PLATON, *Le Politique*, 302 a-b.

force et que l'homme puisse y être soustrait, alors qu'il est fait de chair et de sang et que sa pensée vagabonde au gré des impressions sensibles¹. » D'où l'extrême difficulté de l'art politique, qui manie la force, qui crée le pouvoir, et qui pourtant a pour mission sinon d'éliminer, du moins de diminuer la place de la violence et de la force. En effet, « *l'imperfection d'un ordre social se mesure à la quantité de situations* » où, « *deux obligations réelles étant en fait incompatibles, un homme est contraint d'abandonner l'une d'elles* ² ». Les régimes totalitaires ont fait plus : rendre incompatibles l'existence quotidienne et la destinée authentique.

Simone Weil remarque, en substance, qu'il faudrait dire des choses éternelles pour être sûr qu'elles seraient d'actualité. Ses analyses politiques satisfont, le plus souvent, ce critère. Même si les objets ont changé, sa méthode et sa doctrine restent valables. Elles nous fournissent un moyen de penser, sans sophistication mais de façon précise et lumineuse, les problèmes politiques fondamentaux.

Bertrand Saint-Sernin, né en 1931, ancien recteur de l'académie de Dijon, de l'académie de Nancy-Metz et de l'académie de Créteil, est professeur de philosophie à l'université Paris-IV-Sorbonne. Il a publié notamment *Les Mathématiques de la décision*, Paris, PUF, 1973, *Le Décideur*, Paris, Gallimard, 1979, *L'Action politique chez Simone Weil*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, *Genèse et unité de l'action*, Paris, Vrin, 1989, *Parcours de l'ombre : les trois indécidables*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1994, *La Raison au xx^e siècle*, Paris, Seuil, 1995.

1. *L'Enracinement*, p. 303.

2. *Ibid.*, p. 11.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ**,
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**,
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE**,
réédité aux P.U.F.
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES**
LA RÉDEMPTION
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL**
WOJTYLA
14. Pierre VAN BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON**
NOM
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS, o.p. : **LA FÉCONDATION**
ARTIFICIELLE AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE

Chez votre libraire

Emmanuel PICAUVET

Individu et normes publiques : De l'individualisme à l'action collective

LE MAÎTRE MOT de la modernité politique est-il l'individualisme ? Voilà ce que l'on entend dire de toute part. De même que l'« art moderne » a commencé d'exister lorsque la trace personnelle des gestes, des impressions et de l'humeur de l'artiste s'est faite plus visible, l'art du politique moderne ne parviendrait à maturité que lorsque l'individu est reconnu et écouté en tant que tel, et simultanément comme instance politique de jugement et de décision.

Que faut-il entendre par « individualisme » en politique ? En première approximation, la thèse selon laquelle les jugements, les souhaits ou les valeurs des personnes sont la raison d'être des institutions publiques et de la vie publique, auxquelles ils donnent des fins et des frontières. Une vision individualiste de l'ordre politique est celle qui tente de justifier ou critiquer certains aspects de la vie publique en invoquant les jugements, les souhaits ou les valeurs des personnes singulières. Mais plusieurs approches bien distinctes sont compatibles avec l'individualisme ainsi défini.

Que l'individu doive être respecté en tant que personne, peu le nieront, mais cela ne suffit jamais. Les droits de l'homme, au demeurant, sont souvent présentés comme un strict minimum, comme un simple dénominateur commun à tous les systèmes de droit ou de morale ayant quelque appa-

rence d'honorabilité. La modernité demande que l'on aille plus loin : il faut demander à l'individu son consentement aux actes de gouvernement, et faire de ce consentement le vrai fondement de la chose publique, comme y disposent en particulier les « idées anglaises » tirées de Locke et de Sidney, et les doctrines du contrat social chez les philosophes et les juristes du continent. Il faut, par ailleurs, respecter et garantir l'ensemble des engagements contractuels dont les individus endossent librement la responsabilité. Telle serait la vraie liberté politique, celle qui ne provient pas d'une forme particulière de liberté, mais de l'égal respect pour toutes les conceptions personnelles du bon usage des facultés humaines.

Quelques raisons de résister à l'individualisme

L'individualisme a de nombreux détracteurs. Dans l'ordre économique et social, chacun peut comprendre que le libre jeu des volontés individuelles conduit assez souvent à des résultats moins bons (aux yeux des individus eux-mêmes) que ceux que l'on obtiendrait si chacun « tenait son rôle » – les rôles étant distribués par quelque puissance d'ordre supérieur, par la tradition, ou par les individus concernés eux-mêmes. Sociologues et économistes en connaissent de nombreux exemples. Raymond Boudon cite celui de la course aux armements : « *Il vaut mieux pour chacun des antagonistes s'armer que ne pas s'armer tant qu'aucun des deux n'a la possibilité de s'assurer que l'autre a l'intention ferme de désarmer. Mais il en résulte des coûts exorbitants qui seraient évités par le désarmement réciproque*¹. »

Bien souvent en effet, ce qui semble rationnel aux individus aboutit, par un effet de composition, à une sorte d'irrationalité collective. Chacun, en se comportant d'une manière rationnelle au regard de ses fins propres, contribue à faire prévaloir une situation plus désavantageuse (pour lui-même et pour les autres) qu'elle n'aurait pu être si les comporte-

1. Raymond BOUDON, *La Place du désordre*, Paris, PUF, 1984, p. 57.

ments avaient été irrationnels. De telles situations de coopération problématique sont certainement fréquentes dans la vie sociale, et accréditent l'idée kantienne de l'« insociable sociabilité » de l'être humain. Tel est d'ailleurs le fondement logique auquel on peut rapporter les rêves de tous ceux qui ont voulu substituer au règne de l'individualisme l'action d'une seule force consciemment dirigée, conformément à ce que suggérait Marx au livre II du *Capital*. Les méthodes et les idéaux de la planification économique témoignent, au long de l'histoire du xx^e siècle, de cette ambition fondamentale.

De fait, le mot « individualisme » désigne fréquemment une situation dans laquelle chacun travaille à la réalisation de ses propres buts, sans prêter attention aux exigences du bien commun. Faute de coordination suffisante entre les volontés individuelles, certains des avantages de l'échange ou de la vie en société peuvent être gravement négligés. Or, c'est là qu'intervient la politique. Indiscutablement, l'État introduit parfois une forme bénéfique de coordination entre les volontés, qui fait entrer dans le domaine du réalisable certaines virtualités de l'action collective. Par exemple, si grande que puisse être la bonne volonté des uns ou des autres, on constate que dans de nombreux pays l'assistance médicale aux vieillards pauvres est faible ou inexistante ; un système public de sécurité sociale y porte remède.

Théologiens et autorités spirituelles critiquent aussi l'individualisme, et visent alors souvent, au-delà de l'individualisme politique, une certaine prétention à juger de tout – et d'abord des finalités légitimes de la vie que l'on mène soi-même – par des moyens ne devant rien ni à l'autorité, ni à la tradition. Pourquoi, dans ce contexte, parler d'individualisme ? Il pourrait sembler plus simple d'évoquer directement la désaffection vis-à-vis de telle ou telle forme de culte ou de vie communautaire, ou le manque de respect envers certaines autorités morales. Ce qu'apporte la référence à l'individualisme, c'est certainement l'idée qu'une seule et même crise de reconnaissance affecte simultanément l'État et d'autres institutions (Églises, partis politiques, syndicats...) traditionnellement capables d'offrir aux hommes un répertoire

de valeurs et de normes pour agir et pour vivre en société. L'individualisme est ici l'autre nom d'une intégration présumée insuffisante de l'individuel dans le collectif, que ce soit dans la pratique sociale extérieure (à travers un manque de coordination ou de sujétion des volontés) ou dans le cheminement et le discernement personnels. Mais force est de constater que la strate proprement politique de l'individualisme moderne reste à peu près intouchée.

Pour donner leur plus grand élan à la critique sociale et à la critique spirituelle, en réunissant les forces qu'elles concentrent, il faudrait peut-être dire que les ravages du « chacun pour soi », dans nos sociétés, reflètent un mal plus profond, une crise privant les personnes de l'adhésion à des valeurs communes et fondamentales – une crise capable, au surplus, de se renforcer elle-même à mesure que s'accroît la dissolution des formes traditionnelles de solidarité et d'échange non marchand. Ou bien dire, en changeant de point de vue, que la « crise des valeurs » ressentie par beaucoup à une époque d'individualisme triomphant est le reflet d'évolutions objectives tenant à la rupture des solidarités traditionnelles ou de l'adhésion à certaines valeurs civiques.

Dans l'esprit des critiques précédemment esquissées, on dira que l'État assume plus ou moins bien, à tel ou tel moment de l'histoire, ses fonctions de coordination, de conservatoire de valeurs et de ciment d'unité d'un peuple. Mais cela ne dit rien, à vrai dire, sur la légitimité de l'État et de ses normes. Si l'individualisme se réduisait à ces dimensions, il semblerait étrange que l'on ait pu songer à en faire le principe de la politique moderne. Abordons maintenant la question sous l'angle politique, et demandons-nous en quoi l'individualisme intéresse la logique de l'obéissance aux normes collectives.

De la critique sociale à la critique politique

Dans sa variante la plus radicale, l'individualisme rend compte de la légitimité de l'État (et des normes qu'il instaure) à partir des finalités, croyances ou désirs des individus. La théorie politique de Hobbes, notamment, a fait comprendre à

tous la valeur philosophique de cette démarche. Voilà qui engage pour de bon l'essence du politique, et plus précisément de la modernité politique. Car enfin, la justification de l'État, de son action et de ses nonnes fait partie intégrante de la vie publique. L'État dispense lui-même l'instruction civique aux élèves des collèges et aux appelés du contingent ; l'État engendre un droit administratif dont les principes généraux peuvent servir à contester les décisions que l'on prend en son nom ; c'est encore l'État qui sert de toile de fond aux débats parlementaires, voire aux jugements sur la légitimité constitutionnelle des lois elles-mêmes. Tout cela relève de ce que l'on pourrait nommer la « conversation civique » : un espace d'enseignement, de dialogue et d'élaboration commune ouvert au sein même de l'État à propos des nonnes collectives et des principes fondamentaux de la vie publique.

Considérons donc comme individualiste l'ambition de justifier toutes les normes collectives à partir de l'existence des individus formant l'État. Il convient de distinguer deux grandes manifestations de cette ambition individualiste : l'une « négative », et l'autre « positive ».

Aspect « négatif » de l'individualisme

L'individualisme peut coïncider avec un effort pour opposer aux normes collectives, de l'intérieur même de la vie publique, le jugement d'une conscience : celle de chacun. L'individu est alors avant tout une puissance de refus ou de contestation. D'où certains principes de limitation ou de négation, et telle est la raison pour laquelle nous nous proposons de parler d'un versant négatif de l'individualisme. Seront exclus au premier chef les principes de gouvernement auxquels nul ne peut volontairement donner son accord, ou qu'il n'est pas possible de rendre publics sans susciter une désapprobation unanime. Dans ce registre, le moment exemplaire est sans doute celui de l'utilisation, par Kant, des critères du contrat originaire et de la publicité pour caractériser l'injustice politique.

Kant définit le contrat originaire comme une coalition des volontés particulières en vue d'une volonté commune et publique, ayant pour but l'établissement d'une législation purement juridique. Cette notion fournit un critère simple : si la loi est telle qu'il soit impossible d'admettre que tout un peuple puisse y donner son assentiment, elle n'est pas juste. Quant au critère d'après lequel « toutes les actions relatives au droit d'autrui dont la maxime est incompatible avec la publicité, sont injustes ¹ », il s'appuie sur la nécessité de l'opposition des volontés dans certains cas, et transcende les innombrables différences d'appréciation personnelle au sujet de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas : c'est *inévitablement* que je me heurterai à la résistance de tous si ma maxime menace tout un chacun d'injustice.

On peut également rapporter à une forme « négative » d'individualisme l'idéal libéral de la protection de droits individuels fondés dans la nature, dont l'autorité ne doit rien à celle de l'État, mais bien plutôt s'impose à l'État lui-même. La vie publique est alors conçue comme protection de la « sphère du propre » au sein de laquelle chacun est maître de sa propre existence. Ici encore, les normes promulguées par l'État sont évaluées à l'aune de règles dont chacun doit pouvoir apprécier le bien-fondé en usant de la seule raison. Faire usage de critères négatifs de cet ordre, c'est bien confier à l'individu la tâche de juger les nonnes collectives. Une telle évolution est d'ailleurs naturelle si l'on admet que le consentement est le vrai fondement de l'autorité.

Mais l'État n'est pas seulement l'objet de la censure des citoyens. Il est aussi ce que l'on construit, ce que l'on défend, ce pour quoi l'on se bat. Il est le but d'aspirations légitimes : cela définit une sorte de patriotisme, dont on aurait certainement tort de croire qu'il procède toujours de l'attachement à un mythe national. Par ailleurs, l'État tel que nous le connaissons ressemble bien peu à l'État des théoriciens « libéraux », simple instrument ayant pour finalité de protéger des droits préexistants réputés sacrés et inviolables.

1. Emmanuel KANT, *Projet de paix perpétuelle*, 1795, trad. fr., Paris, Vrin, 6^e éd., 1988, p. 76.

Au contraire, c'est dans et par l'État que les individus reçoivent leur liberté concrète, développent leur personnalité propre et parviennent à leur plein développement individuel. L'« État minimal » des libéraux, de l'aveu même des meilleurs théoriciens de ce courant d'idées, est un modèle idéal ou une utopie¹.

L'individualisme créatif

Dans les temps modernes, l'aspiration à l'épanouissement de toutes les virtualités individuelles, dépeinte avec tant de *maestria* par Jakob Burckhardt dans sa *Civilisation de la Renaissance en Italie*, se trouve associée aux idéaux de liberté politique. Par là, l'individualisme s'exprime de manière toute positive, voire créative, et bien au-delà de la prudence personnelle des dirigeants, telle qu'elle est codifiée et vantée par les théoriciens de la raison d'État². C'est en effet l'individualité du citoyen ou du sujet qui importe, pas seulement celle du politique. Hobbes lui-même songeait au bien-vivre des individus, en sus de la simple survie, et, de ce point de vue, c'est à tort que l'on fait grief au *Léviathan* de sa brutalité. L'État façonne la vie des individus, en intervenant dans les mariages, les carrières, les honneurs. Il est souvent l'arbitre de la bravoure ou du mérite, et propose des exemples à la jeunesse.

Le génie de Hegel fut de comprendre que cette promotion de l'individualité était aussi, et surtout, un changement dans la nature de l'État : « *Le principe des États modernes a cette force et cette profondeur prodigieuses de laisser le principe*

1. Le mot figure dans le titre même de l'ouvrage classique de Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford, Basil Blackwell, 1974 ; trad. fr. *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF).

2. Au confluent de la Renaissance et de l'âge classique, les théories de la raison d'État offrent la synthèse, à la fois exemplaire et problématique, de la glorification des vertus et des puissances individuelles des dirigeants, et de la recherche d'un ordre rationnel autonome de la vie publique saisie dans sa dimension proprement politique. Voir, à ce sujet : *Raison et déraison d'État*, sous la dir. d'Yves-Charles ZARKA (Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 1994).

*de la subjectivité s'accomplir jusqu'à l'extrême indépendance de la particularité personnelle et de le ramener en même temps dans l'unité substantielle et ainsi, de maintenir cette unité dans le principe même de la subjectivité*¹. » L'individualisme n'est donc pas le contraire de la participation à la vie publique. Il en est bien plutôt le fondement, et il est en même temps ce qui caractérise l'État moderne en tant que tel.

Pour autant, l'État ne saurait être défini seulement à partir des droits ou des intérêts individuels. Il reste une unité substantielle, non pas une structure associative caractérisée (comme tout instrument) par ses avantages et ses inconvénients. Étant ce qui est rationnel en soi et pour soi, il ne peut se réduire aux dimensions de l'outil de coordination et de protection mutuelle décrit par les libéraux, d'Adam Smith à Robert Nozick. Aussi Hegel ne peut-il que reprendre avec révérence la formule aristotélicienne selon laquelle la cité est naturellement antérieure à l'individu, avant de lui donner cette expression spéculative : « *Si l'[individu] singulier, pris à part, n'est rien de subsistant-par-soi, il lui faut, semblablement à toutes les parties, être dans une unique unité avec le tout*². »

Ainsi donc, l'État peut apparaître à la fois comme l'aboutissement et comme le prolongement de la liberté individuelle. C'est bien pourquoi le dépassement de la doctrine libérale classique (celle de Locke ou de Smith par exemple) ne conduit pas nécessairement à la vénération de l'État, et peut déboucher sur un autre individualisme. Il est instructif,

1. G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 260.

2. G. W. F. HEGEL, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, III. Trad. fr. de Bernard Bourgeois (Paris, Vrin, 1972), p. 79. Aristote, *Politique*, I, 2, 1253 a 25-29 : « Que dans ces conditions la cité soit aussi antérieure naturellement à l'individu, cela est évident : si, en effet, l'individu pris isolément est incapable de se suffire à lui-même, il sera par rapport à la cité comme, dans nos autres exemples, les parties sont par rapport au tout. Mais l'homme qui est dans l'incapacité d'être membre d'une communauté, ou qui n'en éprouve nullement le besoin parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait en rien partie d'une cité, et par conséquent est ou une brute ou un dieu » (trad. Tricot).

par exemple, de suivre les arguments forgés par William Godwin contre la doctrine politique de Locke et l'analyse des droits qui en est le fondement.

Ce qui est véritablement premier, aux yeux de Godwin, ce n'est ni un droit originaire d'appropriation, ni une convention humaine. C'est la justice, et elle seule. Or, la justice enjoint aux hommes d'employer leurs forces et leur temps au service du bien commun, c'est-à-dire « *au bénéfice des individus dont le tout est composé*¹ ». Avouons-le, on ne saurait donner formule plus claire de ce « bien commun » que les philosophes rapportent au « corps politique », même si l'interprétation qu'en donne Godwin est assurément réductrice. C'est donc au nom d'un individualisme supérieur que le philosophe dénonce l'idolâtrie des droits. En particulier, il n'y a pas de droit individuel de première appropriation qui tienne, lorsque le devoir d'agir pour le bien d'autrui (et pour le sien propre) est en cause. Il serait également illusoire d'invoquer un droit de chacun sur sa propre vie, ou une « sphère privée » inviolable de chaque personne, puisque chacun peut juger de tout, au moment d'agir, grâce au conseil de ses propres facultés rationnelles.

La protection des droits, donc, cède devant la confiance en l'intelligence. On ne s'étonne pas que les théoriciens libéraux, à l'instar de Friedrich Hayek, aient retourné l'argument, faisant valoir que l'état de profonde ignorance dans lequel nous nous trouvons dans la conduite des affaires de la vie rend particulièrement nécessaire une protection juridique de la sphère privée, selon des modèles issus de l'usage et de l'histoire, garants d'une certaine sagesse impersonnelle capable de réprimer les prétentions désordonnées et conflictuelles des individus. Le débat est alors ramené à un conflit opposant l'individualisme aux tenants d'une certaine « tradition » juridique.

Envisagée sous cet angle, la question de la portée de l'individualisme coïncide avec celle de la rationalité poli-

1. W. GODWIN, *Enquiry Concerning Political Justice* (1793), livre II, chap. H, Penguin Books, 1976, p. 174.

tique : quel type de rationalité faut-il invoquer pour fonder ou comprendre la vie publique ? Très significatif à cet égard est l'échange que Hobbes met en scène dans son *Dialogue des Common Laws* entre un philosophe et un juriste. Pour chacun des deux interlocuteurs, la loi a son origine dans la raison. Le philosophe veut bien admettre que la raison soit « *la vie de la loi* » ou « *l'âme de la loi* ». Mais leur accord ne s'étend pas plus loin. Pour le philosophe, la raison reste la raison naturelle, celle même qui permet aux hommes de sortir de l'état de nature en leur soufflant des clauses d'accord pacifique sur lesquelles ils peuvent s'entendre.

Pour le juriste au contraire, la « raison » qu'il convient d'invoquer est une raison « artificielle », « *une perfection artificielle de la raison, obtenue par une longue suite d'étude, d'observation et d'expérience*¹ ». Les normes juridiques pourraient donc receler une certaine rationalité diffuse, conforme aux intérêts bien compris des individus, mais malaisément accessible à la raison de tout un chacun, ce qui donne son prix à cette « ancienne règle » que cite Hobbes : « *Nul homme ne doit (par sa raison personnelle) être plus sage que la loi, qui est la perfection de la raison*². »

Individualisme et argumentation éthique

L'individualisme se manifeste sur un mode constructif, « positif », dans l'élaboration et la justification des normes collectives à partir des valeurs, des intérêts et des croyances des individus – autrement dit, dans la constitution d'une éthique sociale, d'une philosophie de la vie publique et d'une économie politique. La pensée de notre temps en porte la marque. Disons même que cette démarche a pris un caractère très systématique au cours du siècle qui s'achève.

1. Thomas HOBBS, *Dialogue des Common Laws*, trad. fr. de Lucien et Paulette Carrive (Vrin, 1990), p. 28.

2. *Ibid.* Sur tout cela, on lira, de Paulette Carrive (dont je m'inspire ici) : « La Conception du droit chez Hobbes et certains de ses contemporains », *La Pensée politique anglaise de Hooker à Hume*, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 1994.

Ce que l'on nomme aujourd'hui « justification » ou « argumentation », en philosophie politique, n'est souvent autre chose que l'opération consistant à ramener la thèse examinée à la signification qu'elle présente pour les individus (ou pour un ensemble d'individus virtuels, par exemple les générations futures), avant de montrer que cette signification donne à la proposition envisagée une certaine valeur. Il en résulte une unité de fait de la philosophie politique et de l'éthique. Les normes collectives sont évaluées sur la foi de la traduction qu'elles reçoivent dans le langage des valeurs individuelles.

La très forte vitalité théorique de l'utilitarisme en porte témoignage. À travers les travaux de John Harsanyi, John Broome ou Philippe Mongin (pour ne citer que quelques noms) se poursuit l'effort de Bentham et de Mill pour déterminer dans quelle mesure il est possible de construire sans incohérence une échelle d'« utilité collective » sur la base des évaluations personnelles. Par ailleurs, généralisant l'approche traditionnelle des mathématiques du vote, la « théorie des choix collectifs » issue des travaux de Kenneth Arrow, s'est donné pour programme l'étude systématique et exacte des relations existant entre les caractéristiques des systèmes de choix collectifs (vote, planification, réglementation...) et les propriétés formelles des règles de choix ou des préférences des individus. Il s'agit donc, là aussi, d'évaluer les normes collectives d'après les relations qu'elles entretiennent avec les normes personnelles que les individus veulent bien reconnaître pour eux-mêmes (ou que le théoricien veut bien leur attribuer). Enfin, dans l'ordre économique, il est connu que le seul type d'argumentation couramment admis est celui qui rend manifeste l'avantage des individus¹.

De la sorte, notre analyse des normes collectives se ressent fortement de notre représentation de l'action et du jugement des personnes. Qu'il s'agisse de justice, de rationalité ou

1. Pour une réflexion philosophique sur le sens de ces courants théoriques, et sur le destin de l'idée d'une « science de l'action » au xx^e siècle, voir *La Raison au xx^e siècle* de Bertrand SAINT-SERNIN (Paris, Seuil, 1995), chap. VIII.

d'efficacité, nous cherchons à identifier les conditions les plus générales permettant de ramener le collectif à l'individuel. A première vue, cela permet de contourner les notions de « droit de nature », de « loi naturelle », de « loi morale » ou de « droit inaliénable » de l'humanité, dont l'intelligibilité n'est pas évidente pour tout le monde. Mais l'analyse contemporaine des normes collectives nous permet-elle de donner la place qui lui revient à la singularité individuelle des personnes ? Nos théories politiques, à vrai dire, sont plus abstraites que jamais. Dans les versions contemporaines de l'utilitarisme, de la théorie du contrat ou de la théorie des droits, les individus sont souvent réduits à des caractéristiques (préférences, modes de formation des croyances...) que le théoricien se donne *a priori*. C'est à ce prix que l'on pense parvenir à identifier les conditions abstraites d'un jugement universel sur le juste ou le rationnel. Mais cela rend certainement notre pensée politique très dépendante d'un modèle bien précis d'intégration de l'individuel dans le collectif.

Individualisme et action collective

Si précieux en effet que soit ce mode de pensée pour la découverte des propriétés formelles et générales des méthodes de vote, des procédés de négociation ou des systèmes économiques, il n'est pas sûr que l'on puisse y trouver une clef universelle pour l'étude de la politique. L'une des limitations intrinsèques de cette démarche d'ensemble tient au fait qu'elle conduit toujours à postuler des préférences et des croyances données pour les individus ou, au mieux, une « loi du mouvement » donnée pour la modification au cours du temps de ces préférences et croyances. Or, la vie publique n'est pas toujours affaire de choix à préférences et croyances données. En elles s'inscrivent des actions collectives, qui sont l'occasion pour chacun d'une réévaluation permanente et largement imprévisible de ses propres normes et valeurs...

Bien plus, on ne peut préciser par avance (c'est-à-dire avant de prendre connaissance du récit de l'action collective

effective) les modalités par lesquelles les individus tiennent compte les uns et les autres de ce qu'ils apprennent les uns sur les autres, ni les comparaisons d'intérêts et de préférences qu'ils peuvent effectuer. Méditant sur l'élément d'« incommunicabilité » qui subsiste toujours dans la relation à autrui, Blondel avait su décrire cette détermination conjointe de l'action et de l'influence de chacun sur tous les autres, qui constitue un véritable problème pour toute philosophie de la vie publique : « *Je n'admets vraiment qu'il est en lui comme je suis en moi qu'à la condition de ne pas rapporter son opération, sa vie, sa personne à mon individualité, à la condition de les respecter dans leur intégrité, ou plutôt de me subordonner à lui selon la mesure où je le subordonne lui-même à notre commune action*¹. » Dans cette perspective, loin de pouvoir rester un simple outil aux mains d'individus dont les valeurs et les rapports mutuels seraient fixés par avance, l'action collective est toujours à la fois l'origine et le terme des relations qui se nouent entre les personnes.

Cela pose un défi à la pensée politique abstraite, qu'elle soit de forme mathématique ou non. On veut partir des valeurs des individus ; il faut donc aussi préciser la manière dont chaque individu tient compte des valeurs des autres. C'est le sens des « comparaisons interpersonnelles » dans la théorie des choix collectifs. Or c'est la participation à l'action collective, et l'accomplissement de cette action même, qui déterminent un certain type de subordination mutuelle et d'interaction entre les valeurs des uns et celles des autres. Il n'est donc pas sûr que le mode d'analyse rendu familier par l'utilitarisme, les doctrines du contrat et la théorie des choix collectifs convienne pour penser l'action collective dans toute sa complexité.

C'est pourquoi nous aimerions suggérer qu'à côté d'un individualisme « critique » ou « négatif » et d'une forme « constructive » de conception individualiste de la vie publique, il doit être possible de concevoir une autre forme d'individualisme politique, rendant aux citoyens la singula-

1. Maurice BLONDEL, *L'Action* (1893), Paris, PUF, 1973, p. 249.

rité de leur regard propre sur le monde. Le vote et les partages sont faits d'options, de stratégies et de préférences. Le consentement se ramène à des intérêts, à des droits, à des coalitions. Certes, tout cela se prête à la combinatoire et à l'argumentation abstraite. Mais il ne faut pas exclure trop vite du champ de la rationalité ce qui est de l'ordre du récit, des expériences partagées, du sentiment d'avoir fait quelque chose ensemble. À côté de la rationalité instrumentale et stratégique qui sert de fondement à une grande partie de la pensée politique de notre temps, n'y aurait-il donc pas lieu de prêter l'attention à une « rationalité dramatique » analogue à celle qu'illustrent les poètes tragiques et les historiens¹ ?

Il n'est pas possible de considérer les « individus » comme des êtres n'ayant que des buts extérieurs à l'action collective – des buts à l'égard desquels cette dernière aurait seulement valeur d'instrument. Pourquoi vote-t-on, par exemple ? Dans un scrutin national, les chances de peser sur le résultat final sont à peu près nulles. On peut invoquer le plaisir que l'on éprouve à constater que l'on est un bon citoyen ; ou encore, celui que l'on associe au sentiment d'être fidèle à ses convictions. Mais il semble tout aussi naturel – et peut-être davantage – de faire mention de ce fait évident que celui qui vote pourra « raconter » l'élection comme un fait historique auquel il aura participé. L'action commune n'est pas seulement un instrument au service de fins prédéterminées. Elle façonne les individus qui la réalisent et détermine leur manière de vivre ensemble. Elle a sa rationalité propre, qui ne tient pas au degré auquel elle satisfait des buts individuels préexistants, mais à l'agencement qu'elle impose aux rôles tenus par les uns et par les autres, et à l'intelligibilité de cet agencement.

L'État est, à certains égards, comparable à un dramaturge. Il propose des rôles, et laisse les acteurs jouer. Les rôles sont

1. Sur l'opposition et la complémentarité entre la modélisation mathématique et la modélisation dramatique de l'action, voir B. SAINT-SERNIN, *Genèse et unité de l'action*, Paris, Vrin, 1989, p. 38. J'emprunte l'expression « rationalité dramatique » à un manuscrit non publié de Thomas Piketty (« Une théorie de la rationalité dramatique », 1991).

parfois très précis, comme peut l'être celui d'un préfet, ou d'un ambassadeur. Ils peuvent aussi laisser une grande place à l'improvisation : il y a mille manières d'être « époux », « étudiant », ou simple « citoyen ». Dans tous les cas, la rationalité de la vie publique et son prolongement en une histoire commune tiennent certainement pour partie à la nature des rôles qui sont proposés et aux complémentarités qui se créent entre eux.

L'action humaine est finalisée, vise des buts. Il peut être tentant de privilégier une approche purement instrumentale de la rationalité individuelle : mon action est rationnelle si elle me permet d'atteindre des buts auxquels j'attribue de la valeur. Il n'est pas moins tentant d'élargir le propos à l'échelon des groupes humains, en faisant valoir que la rationalité collective exprime les valeurs ou les préférences des individus. Ce faisant, au nom de l'individualisme politique, on s'interdit de tenir compte d'une donnée essentielle : l'action collective et la vie publique révèlent aux individus leurs propres valeurs. Or, c'est probablement en invoquant l'histoire commune – telle qu'elle peut être racontée une fois accomplie, telle aussi qu'on l'anticipe au moment d'agir – qu'il est possible de réconcilier l'idée même d'action commune avec le primat de l'individualité dans la justification des formes de la vie publique.

La rationalité de la vie publique ne tient donc pas seulement à l'avantage qu'en tirent les individus, ni au prolongement ou au dépassement qu'elle offre à leur liberté privée, mais aussi à la possibilité de rendre compte des actions collectives en attribuant un rôle à chacun, et en expliquant l'interaction des différents rôles. L'individualisme politique dominant nous habitue à prendre les préférences individuelles comme « données », et à nous demander pourquoi les individus participent à telle ou telle entreprise collective. Mais il faut aussi procéder à rebours, en admettant d'emblée l'insertion habituelle de chacun dans la vie publique, pour se demander ensuite comment cette participation influe sur les valeurs individuelles et intersubjectives. L'intervention la plus décisive du sujet dans la vie publique ne tient pas à la possibilité qui lui est offerte de satisfaire ses préférences au

moyen des normes et des actions collectives. Elle concerne, bien plutôt, son aptitude à agir de concert avec le rôle tenu par les autres, d'une manière qui contribue à donner à la vie publique un visage et une histoire.

Communio

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

Emmanuel Picavet, ancien élève de l'École normale supérieure et agrégé de philosophie, est maître de conférences en philosophie politique à l'université de Paris-I (Panthéon-Sorbonne). Élève de Bertrand Saint-Sernin, il a consacré sa thèse à l'analyse de la décision (*Choix rationnel et vie publique*, université de Paris-IV-Sorbonne, 1994), et trois essais à des questions d'épistémologie (*Approches du concret. Une introduction à l'épistémologie*, Paris, Ellipses, 1995).

Nicolas AUMONIER

Un ordre public juste peut-il reposer sur la loi naturelle ?

COMMENT un ordre public – juridique et politique – peut-il être juste sans être ni un pur idéal, ni un régime d'oppression ? Sur quoi doit-il être fondé pour être juste ? Sommes-nous tenus d'obéir à une loi civile qui s'opposerait à la loi morale ?

Nous examinerons d'abord le contenu que l'Église donne à la notion d'ordre public juste, puis essaierons de comprendre pourquoi celui-ci ne peut reposer que sur la loi naturelle entendue comme respect, et, enfin, comment la loi naturelle est ce qui, concrètement, nous libère de tous les asservissements¹.

Qu'est-ce qu'un « ordre public juste » ?

La notion d'ordre public juste d'après « *Dignitatis humanae* »

L'expression figure à de nombreuses reprises dans la déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*². Un

1. On relira avec profit deux classiques de la collection Communio : *La Morale, sagesse et salut*, Paris, Communio-Fayard, 1981 et *Communio*, II, 4 — juillet 1977, « Au fond de la morale » ; en particulier, [Albert CHAPELLE, « Loi de nature et théologie », p. 24-33.](#)

2. *Dignitatis humanae*, 2, 3, et 4.

ordre public juste est défini par « *le devoir essentiel pour tout pouvoir civil de protéger et de promouvoir les droits inviolables de l'homme* ». Parmi ceux-ci figurent l'égalité juridique de tous les citoyens, le droit de tout homme à pratiquer la religion de son choix, et l'obligation morale de respecter les droits d'autrui¹. Tous ces droits fondamentaux sont fondés objectivement sur la dignité de la personne, et subjectivement sur le respect de cette dignité, manifestée par Dieu lui-même, dont l'appel ne contraint jamais l'homme². À l'autorité civile s'impose donc la loi morale du respect de la personne. Corrélativement, le citoyen reconnaît l'autorité civile légitime, mais le chrétien, comme tout homme, ne craindra pas de s'opposer à un pouvoir civil qui s'opposerait à la loi morale : « *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* » (Actes 5, 29). Les relations entre l'Église et l'État doivent donc être fondées sur la liberté de la personne. L'Église réclame toute la liberté d'action dont elle a besoin pour veiller au salut des hommes, et la liberté de l'Église, garante de la liberté de la personne, doit être reconnue comme un droit, et juridiquement sanctionnée. Enseigner la vérité qu'est le Christ, c'est, pour l'Église, affirmer « *les principes de l'ordre moral découlant de la nature même de l'homme*³ ». Un ordre public juste est donc fondé sur un certain nombre de constantes qu'il est possible d'appeler la nature de l'homme en tant qu'elle doit être l'objet de notre respect, autrement dit sur la loi naturelle⁴. C'est le contenu

1. *Ibid.*, 6 et 7.

2. *Ibid.*, 9 et 11.

3. *Ibid.*, 14.

4. Suffit-il de dire qu'un ordre public juste est fondé, et fondé sur un socle fondamental, pour qu'il le soit, sachant que, dans une société pluraliste, aucun citoyen n'est tenu d'adhérer à une conception de la personne, de la nature et des dieux ? Plutôt que de le fonder autoritairement sur une essence, la coexistence politique ne nous contraint-elle pas à nous mettre seulement d'accord sur des critères procéduraux d'ordre public juste ? L'objection tombe si l'on veut bien observer que les termes de personne, de respect, de la loi naturelle, c'est-à-dire de raison, sont susceptibles d'être entendus soit à un niveau purement formel, celui de notions universelles que nul ne peut nier sans contradiction, soit selon le contenu que ces notions recouvrent pour tel ou tel. Lorsque le chrétien affirme qu'il n'y a de personne qu'aimée de Dieu et sauvée par le Christ dans l'Esprit, il ne

de cette loi naturelle que développe, avec le constant souci de proposer des solutions radicales et concrètes, *Gaudium et spes*.

La notion d'ordre public juste d'après « Gaudium et spes »

La constitution pastorale sur L'Église dans le monde de ce temps (*Gaudium et spes*) est entièrement centrée sur la notion de dignité de la personne humaine, qui permet à un ordre public juste de promouvoir le bien commun dans l'activité humaine.

La personne

Dignité

La dignité de l'homme est celle d'une créature dotée d'un corps et d'une âme, d'une intelligence tournée vers la recherche de la vérité et de la sagesse, et surtout d'une conscience morale.

Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, au moment opportun résonne dans l'intimité de son cœur : « Fais ceci, évite cela. » C'est une loi inscrite par Dieu au cœur de l'homme ; sa dignité est de lui obéir ; c'est elle qui le jugera. La conscience est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre ¹.

La dignité de la personne tient donc à la loi morale (ou loi naturelle) qui est donnée à sa conscience.

contredit pas le premier niveau de la notion de personne. Celui qui respecte la loi morale par pur devoir et celui qui respecte la personne par amour du Christ s'entendent donc bien sur la même notion, et sur son universalité, même si leurs perspectives diffèrent. Un ordre public juste peut donc bien être fondé sur l'universalité des notions de personne, de respect et de loi naturelle entendue comme lumière intérieure de la raison.

1. *Gaudium et spes*, 16.

Respect

La notion de personne, sujet de la loi morale, fonde celle de respect. Positivement, le respect de la personne humaine consiste à considérer son prochain comme un autre soi-même, et à tenir compte avant tout de son existence et des moyens qui lui sont nécessaires pour vivre dignement. C'est donc pour nous un « *impérieux devoir de nous faire le prochain de n'importe quel homme et, s'il se présente à nous, de le servir activement* ¹ ». Négativement, le respect combat tout ce qui s'oppose à la vie elle-même : homicide, génocide, avortement, euthanasie et même le suicide délibéré ; tout ce qui constitue une violation de l'intégrité de la personne humaine : mutilations, torture physique ou morale, contraintes psychologiques ; tout ce qui offense la dignité de l'homme : conditions de vie sous-humaines, emprisonnements arbitraires, déportations, esclavage, prostitution, conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de rapport, sans égard pour leur personnalité libre et responsable.

Justice sociale

Tous les hommes, doués d'une âme raisonnable, créés à l'image de Dieu et rachetés par le Christ, jouissent d'une même vocation et d'une même destinée divine : on doit donc reconnaître leur égalité fondamentale, opposée à toute forme de discrimination, de conditions de vie injustes et inhumaines².

Bien commun

Parce que l'homme est un être social, le développement de la société repose sur le développement de la personne. Elle doit donc être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions. Le bien commun doit être ainsi promu pour

1. *Ibid.*, 27.

2. *Ibid.*, 29 et 30.

servir au bien des personnes. Il consiste à donner à l'homme tout ce dont il a besoin pour mener une vie vraiment humaine : nourriture, vêtement, logement, droit de fonder une famille, droit à l'éducation, au travail, à la réputation, au respect, à une information convenable, droit d'agir selon la droite règle de sa conscience, droit au respect de sa vie privée et à une juste liberté, y compris en matière religieuse ¹.

La personne dans la cité

La deuxième partie de *Gaudium et spes* approfondit la notion de respect de la personne humaine en s'attachant à « Quelques problèmes plus urgents ».

Dignité du mariage

Il ne peut y avoir d'ordre public juste que si l'État reconnaît et garantit l'engagement d'un homme et d'une femme à s'unir pour fonder une famille. En reconnaissant ainsi aux personnes la capacité à s'engager d'une manière irrévocable, l'État manifeste bien qu'il les reconnaît comme des personnes libres ². La famille, comme lieu irremplaçable de la solidarité entre les générations, devra être soutenue et favorisée en tant que telle. Le pouvoir civil doit donc la protéger, garantir le droit de procréation des parents et leur droit d'élever leurs enfants au sein de la famille. Une législation prévoyante et des initiatives variées doivent également défendre et procurer l'aide qui convient, à ceux qui, par malheur, sont privés d'une famille ³.

1. *Gaudium et spes*, 26.

2. *Ibid.*, 48. Un droit irrévocable n'est pas un droit inviolable, ce qui, dans l'ordre politique, n'existe pas. Parler ici de droit irrévocable, à défaut d'assurer une protection matérielle efficace à la personne dont le droit est violé, permet au moins d'assujettir à la loi morale toute instance qui l'enfreint. Un ordre public juste n'équivaut donc pas à la protection des droits inviolables, mais à l'exercice de droits irrévocables, qui constituent la liberté d'une personne, et dont la transgression est assujettie à la loi morale.

3. *Ibid.*, 52.

Un droit de tous à la culture

En second lieu, la promotion de la dignité de la personne humaine s'exprime par celle de la culture, reconnue comme un droit pour tous. La culture désigne tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps, s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail, humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des mœurs et des institutions, traduit, communique et conserve enfin dans ses oeuvres, au cours du temps, ses grandes expériences spirituelles et ses aspirations majeures ¹. Un ordre public juste repose donc sur la reconnaissance du droit de tous à la culture, qui impose à ceux qui en ont le pouvoir d'en permettre la réalisation pratique.

L'activité économique-sociale

En troisième lieu, la construction d'une vie économique et sociale juste passe par un certain nombre de priorités.

Le travail

Il faut tout d'abord « honorer et promouvoir la dignité de l'homme dans la vie économique et sociale ² ». Pour cela, « le développement doit demeurer sous le contrôle de l'homme », et n'être laissé « ni au seul jeu quasi automatique de l'activité économique des individus, ni à la seule puissance publique ³ ». Ensuite « il faut mettre un terme aux immenses disparités économique-sociales » qui s'accompagnent de discriminations contraires à la justice et à l'équité. Par exemple, la mobilité nécessaire à une économie en progrès ne doit pas conduire à des conditions de vie instables et précaires. Tous ceux qui travaillent, y compris les travailleurs étrangers, doivent être traités comme des personnes, et non comme de simples instruments de production. Enfin, puisque

1. *Ibid.*, 53.

2. *Ibid.*, 63.

3. *Ibid.*, 65.

le travail, à la différence de l'emploi, procède directement de la personne, il faut adapter tout le processus productif aux besoins de la personne et aux modalités de son existence, en particulier de la vie du foyer, en tenant toujours compte du sexe et de l'âge. Un temps de loisir suffisant doit permettre à ceux qui travaillent d'entretenir une vie familiale, culturelle, sociale et religieuse. Tous ont droit à participer, directement ou par leurs représentants, à la bonne organisation de la vie économique¹.

La propriété

Les biens de la terre sont destinés à tous les hommes. Quelles que soient les différentes formes de propriété légitimes, leur usage doit toujours être considéré comme commun à tous. De plus, « *tous les hommes ont le droit d'avoir une part suffisante de biens pour eux et pour leur famille* » : « *Celui qui se trouve dans l'extrême nécessité a le droit de se procurer l'indispensable à partir des richesses d'autrui* ². » Ainsi la propriété, parce qu'elle contribue à l'expression de la personne, doit lui donner l'occasion d'exercer sa responsabilité dans la société et l'économie, et développer son autonomie personnelle et familiale, doit être regardée comme un prolongement de la liberté humaine, et favorisée³.

La vie de la communauté politique

En quatrième lieu, les droits de la personne doivent être garantis dans la vie de la communauté politique : droits de libre réunion et d'association, droit d'exprimer ses opinions personnelles et de professer sa religion en privé et en public. La communauté, en existant pour le bien commun, s'appuie sur la dignité de la personne. Pour éviter l'éclatement de la communauté sous l'effet d'opinions excessivement diverses, « *une autorité s'impose qui soit capable d'orienter vers le bien commun les énergies de tous, non d'une manière mécanique ou despotique, mais en agissant avant tout comme une*

1. *Gaudium et spes*, 66-68.

2. *Ibid.*, 69.

3. *Ibid.*, 71.

force morale qui prend appui sur la liberté et le sens de la responsabilité ». Si l'autorité politique, débordant sa compétence, opprime les citoyens, il convient que ceux-ci ne refusent pas ce qui est effectivement requis par le bien commun ; mais défendent leurs droits et ceux de leurs concitoyens contre les abus du pouvoir, en respectant les limites tracées par la loi naturelle et la loi évangélique. Gouvernants et gouvernés ont donc des obligations réciproques. Les citoyens éviteront de tout attendre de l'État, au risque d'amoindrir leur propre responsabilité. Les partis politiques enfin préféreront toujours promouvoir le bien commun plutôt que leur intérêt propre¹.

La construction de la paix

La paix – dernier chapitre de la Constitution pastorale – n'est pas une pure absence de guerre et ne se borne pas seulement à assurer l'équilibre de forces adverses ; elle ne provient pas non plus d'une domination despotique². Jamais acquise, sans cesse à construire, elle est le fruit d'une charité qui va bien au-delà de ce que la justice peut apporter. Pour construire la paix, il faut éviter la guerre et, si la légitime défense impose d'y recourir, en proscrire au moins la barbarie, de même que le recours à la guerre totale, l'extermination d'un peuple, d'une race ou d'une minorité, la destruction de villes entières indistinctement, et, plus généralement, la course aux armements. La dissuasion nucléaire n'est pas une voie sûre pour maintenir fermement la paix, ni ne permet d'arriver à une paix stable et véritable. Enfin, la course aux armements lèse les pauvres d'une manière intolérable, et est elle-même par là cause de bien des guerres³.

Le rôle de l'Église dans la défense de la personne

Le rôle de l'Église par rapport à toutes ces tâches est de promouvoir le respect et la dignité de la personne. Elle ne se

1. *Ibid.*, 73-75.

2. *Ibid.*, 78.

3. *Ibid.*, 81.

confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique, mais elle est « à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine ¹ ». Il est donc impossible de parler de personne humaine sans parler d'Église, comprise comme l'ensemble des personnes référées de manière transcendante à leur Créateur. Les notions de dignité, de communauté et d'activité des personnes constituent ainsi « le fondement du rapport qui existe entre l'Église et le monde, et la base de leur dialogue mutuel ² ».

La communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes. Mais toutes deux, quoique à des titres divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes personnes. Elles exerceront d'autant plus efficacement ce service pour le bien de tous qu'elles rechercheront davantage entre elles une saine coopération, en tenant également compte des circonstances de temps et de lieu. En prêchant la vérité de l'Évangile, l'Église respecte et promeut aussi la liberté politique et la responsabilité des citoyens. Il est donc juste qu'elle puisse partout et toujours prêcher la foi avec une authentique liberté, enseigner sa doctrine sociale, accomplir sans entraves sa mission parmi les hommes, porter un jugement moral, même en des matières qui touchent le domaine politique, quand les droits fondamentaux de la personne ou le salut des âmes l'exigent, en utilisant tous les moyens, et ceux-là seulement, qui sont conformes à l'Évangile et en harmonie avec le bien de tous, selon la diversité des temps et des situations. C'est ainsi que l'Église comme corps du Christ renforce la paix entre les hommes, et que l'Église visible s'y efforce du mieux qu'elle peut ³. À tout homme, l'Église veut offrir la plénitude qui lui a été confiée ⁴.

Un ordre public juste est donc fondé sur le respect de la personne humaine. Ce respect n'est pas un principe purement

1. *Gaudium et spes*, 76.

2. *Ibid.*, 40.

3. *Ibid.*, 76.

4. *Ibid.*, 41.

formel ; il s'applique à une personne dotée d'une nature humaine, ayant sa dignité propre, son propre mode d'action et de vie en société, capable de mariage, de culture, de relations socio-économiques et politiques, et destinée à la paix. C'est d'une telle personne spécifiquement humaine que l'Église affirme et défend le respect, avant de la dire créée à l'image de Dieu et de référer toutes ses caractéristiques à une loi naturelle, comprise comme le fondement de ces droits inaliénables de la personne ¹. Cette loi naturelle, fondement de tout ordre public juste, est-elle réellement la même pour tous ? Relève-t-elle alors de la raison ou de la foi ?

Que faut-il entendre par loi naturelle ?

Toute question sur la loi naturelle nous situe au cœur du débat entre croyants et incroyants. La raison et la foi s'opposent-elles, ou bien sont-elles seulement deux expressions d'une même condition ² ?

1. Parce que *Gaudium et spes* s'adresse explicitement à tous les hommes, sa pédagogie doit être comprise à deux niveaux différents mais indissociables. À tous, chrétiens et non-chrétiens, l'Église commence par dire qu'elle défend le respect de la personne humaine. Puis, dans un second temps, premier à d'autres époques ou en d'autres occasions, elle affirme que nous ne sommes des personnes pleinement dignes de respect que parce que le Christ, mort et ressuscité pour nous, nous a restitués non pas même à cette humanité primitivement parfaite dont le mal nous avait fait déchoir, mais à cette humanité de Ressuscité à laquelle il nous incorpore par le don de sa présence réelle. Dans la foi, ces deux perspectives sont identiques. Hors de la foi, la première demeure, et permet de conduire à la foi. La loi naturelle est alors non seulement la voie de salut des incroyants, s'ils la respectent, et le moyen de leur conversion en ménageant une transition entre l'absence de foi et la foi. Elle permet d'être enraciné dans le réel pour être conduit à Dieu.

2. Même si, avec A. J. AYER (*Language, Truth and Logic*, Londres, 1951, p. 107 et suiv.), certains tenaient qu'il n'y a pas de fait moral, mais qu'il n'y a que des sentiments moraux sur lesquels je ne puis même pas appuyer une proposition vraie, et que l'expression de loi naturelle paraît vide de sens, il serait possible de répondre que le sujet qui énonce l'impossibilité de telles propositions et qui déclare n'avoir que des sentiments moraux est pourtant par là même doté d'une certaine nature, de quelque manière, fût-elle simplement empiriste, qu'il conçoive ce terme.

Cette expression fait appel à un vocabulaire précis. À la distinction classique entre la loi éternelle et les lois temporelles, ces dernières comprenant à leur tour la loi naturelle et les lois positives (ou civiles), s'ajoute la nécessité de préciser l'extension, réduite ou maximale, que l'on choisit de donner au concept de nature. N'est-elle que l'ensemble des lois de la matière dans l'étendue, ou bien est-elle ce qui fait qu'un être est ce qu'il est, l'être et sa fin ne pouvant être séparés ?

Le magistère, pour résoudre ces questions, s'appuie sur la solution thomiste : la loi s'adresse à notre raison, et la nature a pour fin de participer de la nature divine, à l'image de laquelle elle a été créée. Raison et foi, loi, nature et fin sont ainsi étroitement unies. Le lien – ou le saut ? – est effectué par le concept de participation. Dès lors, la loi naturelle n'est pas pour saint Thomas la simple loi de nos instincts, mais la participation rationnelle et libre de notre nature à la loi éternelle. Toute la solution repose donc sur le concept de participation, c'est-à-dire d'image : puisque l'homme a été créé à l'image de Dieu, la loi naturelle qu'il possède est à l'image de la loi divine. Pour comprendre cette solution, il faut situer la loi naturelle par rapport aux autres types de loi, éternelle, humaine, et divine.

La loi

La loi lie, oblige l'agent à une certaine manière d'agir. Or ce qui règle et mesure les actes humains, c'est la raison. C'est donc elle qui ordonne quelque chose en vue d'une fin. La raison est donc à la fois règle et mesure de la loi. D'autre part, puisque la fin de l'action est le bonheur, la loi traite de ce qui est ordonné au bonheur. En outre, puisque chaque partie est ordonnée au tout, et que l'individu est une partie de la communauté parfaite, toute loi est ordonnée au bien commun. L'ordre de la loi s'adresse donc à une raison qui cherche le bonheur pour elle et pour tous¹.

1. *Somme théologique, I-II, 90, 1 et 2.*

La loi éternelle

L'ordre d'une loi parfaite qui assure le bonheur de la créature raisonnable est celui de la Providence divine. Par cette *loi éternelle*, ou raison divine, Dieu gouverne toutes choses et les dirige à leur fin ou perfection. Tous les êtres qui sont dans la nature participent en quelque façon de cette loi en aspirant à leur propre perfection¹.

La double participation à la loi éternelle

Il y a deux manières de participer de cette loi, ou raison, éternelle. L'une est celle de la créature non raisonnable, l'autre, celle de la créature raisonnable.

Toutes les créatures non raisonnables participent de la loi éternelle par leurs instincts ou inclinations qui les poussent à agir conformément à leur espèce. Elles y sont déterminées par les lois de leur nature. Ce déterminisme participe de la loi éternelle au sens où chaque être, en se développant, tend à réaliser la perfection qui lui est propre. Ce déterminisme-là, qui est aussi celui de l'homme lui-même, obéit bien à la *loi éternelle*, c'est-à-dire à la *raison* divine, mais il ne peut être appelé loi naturelle, car il n'obéit pas à la raison humaine. Cette manière de participer de la loi éternelle est ici purement passive.

La loi naturelle

La seconde manière, rationnelle, consciente et pour ainsi dire active de participer de la loi éternelle est celle de l'homme, par la loi naturelle. Saint Thomas appelle loi natu-

1. Sur ce point, saint Thomas ne fait que reprendre un héritage très ancien. Saint Augustin définissait déjà la loi éternelle comme « *la raison ou volonté divine, prescrivant de garder et interdisant de troubler l'ordre naturel* » (*Contra Faustum Manichaeum*, 22, 27), reprenant lui-même l'héritage stoïcien transmis par Cicéron : « *la loi véritable et première, à laquelle il appartient de commander et de défendre, c'est la raison droite du souverain Jupiter* » (*De le gibus*, II, 4). Sur la loi éternelle, voir *Somme théologique*, I-II, 91, 1.

relie la lumière de notre raison, qui nous fait discerner ce qui est bien et ce qui est mal, et qui n'est rien d'autre qu'une impression en nous de la lumière divine ¹. Pourquoi appeler cette lumière intérieure « loi naturelle » ? Premièrement parce qu'elle est bien une loi pour notre raison en ce sens qu'elle l'oblige. Deuxièmement, parce que la nature est le principe d'après lequel un être se meut vers sa fin. Ainsi, la loi naturelle n'est pas la loi de mes instincts, fussent-ils des instincts à bien agir, mais le jugement de la raison droite en tant qu'il exprime, dans l'ordre moral, la tendance de la créature raisonnable à sa fin véritable. Il n'y a donc de *loi naturelle* que lorsque la *raison humaine* intervient pour discerner librement le bien et le mal.

Toutes les inclinations humaines sont donc appelées à être régulées par la raison. L'homme, en se gouvernant lui-même, obéit ainsi au gouvernement divin et, en étant providence pour lui-même, obéit à la Providence divine. Par cette délégation de la Providence divine qui lui donne une droite raison pour se gouverner lui-même, l'homme est ainsi plus encore à l'image de Dieu qu'aucune autre créature : il est appelé à se donner à lui-même sa propre loi morale par sa raison. La raison comprend alors librement qu'elle n'est droite que si elle est ordonnée à sa perfection qui est la raison divine. La simple considération de sa nature raisonnable conduit ainsi l'homme à la destination de cette raison, c'est-à-dire à Dieu. La loi naturelle est donc la loi transcendante mais innée de la raison dans la créature raisonnable, raison qui l'ordonne à son Créateur ².

Il y a donc deux manières de participer de la loi éternelle : l'une, passive, consiste à obéir aux lois de la nature, l'autre, active, consiste à en réaliser l'actualisation pour soi-même (en se donnant une loi morale entièrement bonne) et pour autrui (en veillant à pourvoir la communauté de lois civiles justes). La loi naturelle n'est donc ni la loi de mes instincts, ni celle du seul déterminisme de la matière. Elle est la loi de

1. *Somme théologique*, I-II, 91, 2.

2. *Ibid.*

notre raison droite, de notre raison distinguant le bien du mal. Mais cette loi, à laquelle nous conduit la raison naturelle, diffère de la loi divine à laquelle nous conduit la révélation.

La loi naturelle n'est pas la loi divine

Par la loi naturelle, l'homme participe de la loi éternelle selon la capacité de la nature humaine. Par la Loi divine (La Torah du judaïsme), il est dirigé vers sa fin ultime selon un mode supérieur. Aux principes naturellement innés de la loi naturelle sont surajoutés les préceptes de la loi divine (Les Dix commandements), progressant elle-même, dans l'histoire du salut, de la loi ancienne à la loi nouvelle.

L'intérêt de la distinction entre la loi naturelle et la loi divine est double. D'une part, l'incroyant ne peut pas reprocher au défenseur de la loi naturelle d'introduire une transcendance qui relèverait de la seule révélation et de faire ainsi l'économie de la raison. Il y a bien une transcendance à laquelle accède la raison : le respect de la personne reçu comme un donné auquel elle ne peut se dérober sans contradiction. Ensuite, de même que la loi divine elle-même ne peut pas devenir une *charia*, parce qu'elle n'indique pas la démarche concrète à suivre dans l'organisation de la vie sociale, et parce qu'elle n'est pas une norme extrinsèque qu'il conviendrait d'appliquer, mais un principe intérieur ¹, à plus forte raison, la loi naturelle elle-même en est tout aussi éloignée.

Le contenu de la loi naturelle

La loi naturelle énonce qu'il faut faire le bien et éviter le mal, c'est-à-dire agir selon la raison droite. Cet ordre moral objectif comporte-t-il des règles fixes et universelles, ou est-il fait seulement de cas singuliers dont la solution doit être inventée chaque fois ? Si des règles fixes et universelles existent, elles doivent, formellement, se conformer aux exigences

1. Rémi BRAGUE, « Thomas d'Aquin et la "loi divine" », *Le Trimestre psychanalytique*, 1, 1995, 81-95.

de la raison droite, et, matériellement, reposer sur une structure humaine universelle que l'on appellera nature humaine. Car s'il y a une nature humaine, une nature raisonnable, la même, présentant les mêmes exigences fondamentales et structurées par les mêmes relations typiques, cette nature fondera en tous les individus un même ordre de relations de convenance et d'opposition à la raison droite, et donc un même ordre moral objectif. Toute la question est donc de savoir s'il y a une nature humaine ¹.

Si la nature est comprise comme une donnée dont l'individu se contente de subir les lois sans jamais pouvoir les modifier, alors il faut dire que l'homme n'a pas de nature, parce qu'il est dépassement, transcendance, et qu'il « *est toutes choses* », comme Aristote le disait de l'âme. Mais en même temps, l'homme est ce qu'il est à la manière d'un homme. Il est fini, il a un corps, sa liberté est toujours ensermée dans des limites, qui lui permettent précisément de s'éprouver. De plus, cette nature n'est pas pour lui une chose extérieure dont il pourrait user à son gré. Il est le premier à devoir respecter son corps, s'il veut pouvoir être respecté comme une personne. De là, c'est un devoir pour tout homme de respecter la tendance essentielle de sa nature à conserver sa vie, et de rechercher tout ce qui peut contribuer à son plus complet développement. Le droit de tous à la vie et à la culture s'appuie donc sur la loi naturelle. Ensuite, l'homme, parce qu'il n'existe pas isolé, vit en relation avec d'autres hommes dotés de la même nature raisonnable et des mêmes aspirations que lui. Il doit les respecter et les aimer comme des personnes, et agir avec elles avec justice. Celui qui aime devra donc respecter l'autre et se respecter lui-même, et puisque la personne et son corps ne font qu'un, les activités même purement animales de la personne dépassent l'ordre purement biologique et sont assujetties à la loi naturelle, c'est-à-dire à la loi morale qui s'impose à notre raison droite. Enfin l'homme, n'étant pas l'auteur de son être, comprend par raison naturelle qu'il doit amour et respect à son Créateur.

1. Voir Joseph DE FINANCE s.j., *Éthique générale*, Editrice Pontificia Universitaria Gregoriana, Rome, 1988, p. 252.

La loi naturelle comprend donc les trois classes de devoirs traditionnellement distingués : devoirs envers soi-même, devoirs envers les autres et devoirs envers Dieu. Il y a donc bien un ensemble de constantes universelles ou de devoirs qui constituent les exigences de liberté de la condition humaine, et que nous pouvons appeler loi naturelle. C'est autant la nature qui est l'essence de la loi que la loi qui est l'essence de la nature, car la nature, comme la loi, renvoie à une même loi de création, au même Créateur. La loi naturelle n'exige donc rien que ne reconnaisse la raison : la conscience d'avoir été créée.

Les lois humaines

Quant aux *lois humaines* ou *lois civiles*, elles s'efforcent de traduire les principes universels de la loi naturelle en dispositions plus particulières. Elles doivent donc se régler sur la lumière intérieure qu'est la loi naturelle, ou droite raison, ou loi morale, qui est reçue par notre conscience lorsqu'elle recherche la vérité. Un ordre public juste repose donc en dernier ressort sur la loi naturelle.

Lorsque l'Église, c'est-à-dire toute la communauté humaine en tant qu'elle est faite d'hommes et de femmes créés par Dieu à son image, par la voix du pape, du magistère ou des chrétiens, s'oppose ainsi à des lois injustes parce qu'elles bafouent la dignité que tout homme doit à son semblable, il est tout simplement faux de dire qu'elle le fait pour instituer une théocratie, c'est-à-dire le gouvernement d'une caste sacerdotale ou de prêtres, censés représenter l'autorité qui émane directement de la Divinité. L'Église, bien au contraire, ne fait que défendre la raison, c'est-à-dire la liberté de l'homme lorsqu'elle se dégrade.

La loi naturelle libère de toutes les oppressions

La loi naturelle n'est pas un particularisme religieux, ethnique ou culturel

Position du problème

Dans un article intitulé « Le Vatican et la République », M. Alain-Gérard Slama écrit :

Dès la publication de la dernière encyclique du pape, nul ne s'y est trompé : *L'Évangile de la vie* est un événement majeur dans un règne qui n'en a pas manqué. Sans doute le pape n'y fait-il, en apparence, pas autre chose que condamner, une fois de plus, la contraception, l'avortement et l'euthanasie. Sans doute, en tenant ferme sur ces points de dogme, est-il dans son rôle. Mais son texte va beaucoup plus loin. C'est un acte politique qui remet en cause le code de coexistence entre l'Église et la République élaboré depuis Léon XIII. Au-delà, c'est une rupture avec le contrat passé entre Dieu et César, depuis le xv^e siècle, au nom des Évangiles. Considéré sous un angle plus général, c'est une manifestation supplémentaire – et pas la moindre – de l'explosion de ces particularismes religieux, ethniques, culturels qui, loin de se contenter de revendiquer une simple « identité », prétendent faire la loi aux hommes et s'imposer comme autant de principes universels¹.

Étrangement, M. Slama met sur le même plan des actes de nature bien différente, que l'encyclique en question prend bien soin de distinguer. Mais si l'on établit cette distinction, condamner l'avortement et l'euthanasie, et s'opposer à la contraception, le tout au nom de la loi naturelle, est-ce là simple particularisme religieux, ethnique ou culturel ? Il nous faut bien plutôt comprendre comment, en s'opposant de diverses manières à la loi naturelle, ces trois actes constituent trois formes d'oppression spécifiques.

L'avortement s'oppose à la loi naturelle

En ce qui concerne l'avortement : « *Dès que l'ovule est fécondé, se trouve inaugurée une vie qui n'est celle ni du père ni de la mère, mais d'un nouvel être humain qui se déve-*

1. *Le Point*, n° 1176, 15 avril 1995, p. 23.

*loppe pour lui-même*¹. » Cette vie est celle d'un être humain minuscule, mais pleinement individué. Dès lors, comment un individu humain ne serait-il pas une personne humaine² ? Le respect est dû à la personne dès les premiers moments de son existence. Le respect de l'embryon, du fœtus ou de l'enfant à naître est donc inconditionné, il est fondé sur la loi naturelle, c'est-à-dire sur le discernement inné, par la raison, du bien et du mal, et doit l'emporter sur toute considération de détresse, lorsque ni la santé de la mère ni celle de l'enfant ne sont menacées. Cet argument n'exige pas plus que les lumières de la raison. Il s'appuie également sur la loi civile : l'article 725 du Code civil énonce qu'un enfant simplement conçu sans être encore né peut « succéder », c'est-à-dire hériter. L'avortement, au regard de la simple loi naturelle est donc un meurtre, et le meurtre, un crime. Que les parlementaires de plusieurs pays aient décidé, pour préserver la santé de la mère, de reconnaître, sans le définir plus précisément, le cas de détresse, d'imposer deux entretiens et un délai de réflexion à toute femme qui en fait la demande, et de régler les conditions médicales dans lesquelles ces actes sont effectués, toutes ces dispositions ne changent rien à la qualification morale de l'acte vis-à-vis de la simple loi naturelle. L'avortement, légalisé, n'en reste pas moins un crime. Cette qualification si grave n'a pas pour but d'accabler mais de permettre à la vérité, à la liberté et à l'espérance d'apparaître. Reconnaître un meurtre pour ce qu'il est, loin d'accabler ceux qui en sont responsables, c'est-à-dire nous tous puisque la loi naturelle nous dit bien que nous sommes responsables les uns des autres, est la seule manière de recouvrer la liberté en prenant conscience de la faute commise pour en demander pardon à Dieu³.

Mais la loi naturelle va plus loin. Si elle est aussi la conscience qu'a la créature raisonnable de tendre vers sa fin

1. Congrégation pour la Doctrine de la foi, *Déclaration sur l'avortement provoqué* (18 novembre 1974), 13, citée dans *Evangelium vitae*, 60.

2. Congrégation pour la Doctrine de la foi, *Donum vitae* (22 février 1987), I, 1, cité dans *Evangelium vitae*, 60.

3. *Evangelium vitae*, 99.

qui est Dieu comme sommet de toute perfection, comment n'entendrait-elle pas, elle aussi, cette parole du psalmiste : « *J'étais encore inachevé, tes yeux me voyaient*¹ » ? Pour la loi naturelle, cet être individué, dès ses premiers moments, est aimé de Dieu, même lorsque ses parents en ignorent encore l'existence. La notion de programme génétique ne fait ici que renforcer la loi naturelle dans son respect pour une personne encore inachevée.

L'euthanasie

L'euthanasie, apparemment, ne respecte-t-elle pas plus la personne qui, à la fin de sa vie, la demande pour ne plus souffrir ? Au sens strict, elle est « *une action ou une omission qui, de soi et dans l'intention, donne la mort afin de supprimer toute douleur*² ». Cette attitude s'oppose à la loi naturelle. D'une part, il est maintenant possible, dans la plupart des cas, de supprimer la douleur sans supprimer la vie. D'autre part, il est, en pratique, très difficile de discerner le degré de liberté de la personne qui en fait la demande. Enfin, l'intention et l'acte méconnaissent le fait que l'homme n'est pas l'auteur de sa propre vie. Attenter à sa vie était déjà un crime contre les dieux pour les Anciens, car nous ne nous appartenons pas. L'euthanasie, qu'elle soit demandée, ou, pire, subie, s'oppose à la loi naturelle en faisant de l'homme le critère et la norme de sa propre vie, dans l'oubli du rapport transcendant de l'homme à Dieu.

Un fœtus, un grand malade ou un vieillard sont des personnes que je dois respecter comme mes semblables, telles qu'elles sont, incomplètement formées ou, peut-être, déformées. L'avortement et l'euthanasie sont donc des meurtres délibérés, et des crimes que seuls de véritables particularismes juridiques et culturels qui contredisent gravement la loi naturelle peuvent admettre. Ils menacent l'interdit fondateur de toute société, par rapport aux siens (*tu ne tueras pas*), exposent à l'arbitraire, cèdent à la peur. Cet arbitraire et cette

1. Psaume 139 (138), 16. Voir également le récit de la Visitation, Luc, 1, 41-45.

2. *Evangelium vitae*, 65.

peur sont une forme d'oppression. En est-il de même pour la contraception ?

La contraception, une fausse liberté

S'opposer à la contraception au nom de la loi naturelle, n'est-ce pas vivre en dehors de son temps avec des arguments de l'époque médiévale ? Pourquoi l'Église continue-t-elle obstinément à enseigner l'illicéité morale de la contraception ?

Le terme de contraception désigne au sens propre l'ensemble des moyens employés pour *provoquer* l'infécondité chez la femme ou chez l'homme. Hors de leur éventuel usage thérapeutique qui les fait devenir pleinement légitimes, l'important n'est pas tant de distinguer entre bons et mauvais contraceptifs – malgré l'importance de cette question en matière de santé publique et privée –, ou entre contraceptifs naturels et artificiels – distinction qu'une biochimie de plus en plus fine rendra de plus en plus délicate –, mais de distinguer, à fins égales, entre ce qui provoque l'infécondité, et ce qui s'y conforme. Cette différence affecte le contexte de l'échange qui n'est pas le même dans une nature conquise ou dans une nature écoutée¹.

Du point de vue moral, la contraception et l'avortement sont des maux spécifiquement différents : l'une contredit la vérité intégrale de l'acte sexuel comme expression propre de l'amour conjugal, l'autre détruit la vie d'un être humain. Provoquer l'infécondité est une faute contre la loi naturelle, tuer, un crime. *Evangelium vitae*, tout en les distinguant fermement, considère pourtant ces deux maux comme les fruits d'une même plante, celle d'une conception égoïste de la liberté qui voit dans la vie à naître l'ennemi à éviter absolument, l'avortement étant la solution ultime en cas d'échec de la contraception. L'une et l'autre relèvent donc de cette même culture de mort, contraire à la solidarité et à la vie, qui conduit à l'oppression².

1. Voir Catéchisme de l'Église catholique, 2 370 et *Familiaris Consortio*, 32.

2. *Evangelium vitae*, 12-13.

La loi naturelle libère l'oppression

Comme l'antique pharaon, inquiet de la présence et de la multiplication des fils d'Israël, avait ordonné de faire périr tout enfant mâle né des femmes des Hébreux, ainsi se comportent aujourd'hui de nombreux puissants de la terre. Angoissés par l'explosion démographique des pays les plus pauvres, craignant pour la tranquillité de leur pays, ils préféreraient imposer par tous les moyens une planification massive des naissances. Les aides économiques elles-mêmes seraient conditionnées par l'adoption d'une politique antinataliste. *Evangelium vitae* dénonce ainsi une véritable conjuration contre la vie, impliquant des institutions internationales attachées à encourager et à programmer de véritables campagnes pour diffuser la contraception, la stérilisation et l'avortement¹. Cette conjuration contre la vie doit être combattue pour ce qu'elle est : une forme d'oppression de la part de ceux qui imposent injustement leur force pour préserver leur pouvoir ou leurs richesses. Cette peur de la vie est une menace directe contre toute la culture humaine : au lieu d'être des sociétés de vie en commun, nos cités risquent de devenir des cités d'exclus².

Ainsi, la contraception est un oubli pratique de la transcendance, pouvant conduire à l'oppression ou à l'athéisme, la stérilisation viole gravement la dignité de la personne, et l'avortement dénie aux plus faibles le droit inaliénable à la vie. Lorsque ce droit est dénié aux plus faibles par un vote parlementaire, la démocratie, en dépit de ses principes affichés, s'achemine vers un totalitarisme caractérisé³. La tyrannie politique commence donc bien au cœur du plus intime de la vie familiale, dans la décision de respecter ou non la loi naturelle, comprise derechef comme le discernement de la loi morale par une nature qui vise le bien. Le respect de la loi naturelle n'est donc ni l'absence de lutte contre la maladie, ni le refus d'un réel progrès. Il est la meilleure sauvegarde

1. *Evangelium vitae*, 16-17.

2. *Ibid.*, 18.

3. *Ibid.*, 20.

contre la pire des oppressions : celle qui s'exerce au cœur de la famille pour pervertir le don de soi des personnes.

« *Evangelium vitae* », un appel à la désobéissance civile ? (l'exemple de l'avortement)

La loi civile est subordonnée à la loi morale, ou loi naturelle

S'opposant à l'opinion répandue selon laquelle l'ordre juridique d'une société devrait se limiter à enregistrer et à recevoir les convictions de la majorité et que, par conséquent, il ne devrait reposer que sur ce que la majorité reconnaît comme étant moral, l'encyclique dénie au relativisme éthique la possibilité de fonder un ordre public juste reposant sur la vérité. Un crime ne cesse pas d'être un crime si, au lieu d'être commis par un tyran sans scrupule, il est légitimé par l'assentiment populaire. La démocratie n'est donc pas le substitut de la moralité. Elle n'est qu'un système politique, peut-être le plus rationnel et le plus souhaitable, mais elle n'est qu'une fin secondaire, qu'un instrument. Sa moralité n'est pas automatique, mais dépend de sa conformité à la loi morale. La valeur de la démocratie dépend donc des valeurs qu'elle incarne et promeut. Elle ne peut se dispenser de respecter la dignité et les droits fondamentaux de toute personne humaine, ni de reconnaître le bien commun comme fin et comme critère régulateur de la vie politique. Le fondement de ces valeurs ne peut se trouver dans des majorités d'opinion provisoires et fluctuantes, mais seulement dans la reconnaissance d'une loi morale objective qui, en tant que loi naturelle inscrite dans le cœur de l'homme, est une référence pour la loi civile elle-même¹.

Le devoir d'objection de conscience

C'est pourquoi, en aucun domaine, la loi civile ne peut se substituer à la conscience, ni dicter des normes sur ce qui

1. *Evangelium vitae*, 68-70.

échappe à sa compétence. La loi civile doit assurer la protection des droits fondamentaux. Le premier de tous est le droit à la vie de tout être humain innocent. Si les pouvoirs publics peuvent bien renoncer à réprimer ce qui provoquerait, par son interdiction, un dommage plus grave, ils ne peuvent cependant jamais accepter de légitimer, au titre de droit des individus, ces derniers fussent-ils majoritaires, la violation de ce droit fondamental entre tous. C'est pourquoi, si les pouvoirs publics méconnaissent ou violent les droits de l'homme, ils manquent au devoir de leur charge¹. Ainsi, les lois qui légitiment l'avortement et l'euthanasie sont en contradiction avec le droit à la vie propre à tous les hommes, et nient par conséquent l'égalité de tous devant la loi. Les actes qu'elles autorisent sont des crimes. Ces lois sont donc dépourvues d'une authentique validité juridique. Elles n'obligent donc pas moralement² et entraînent l'obligation de s'y opposer par l'objection de conscience. Ceux qui recourent à l'objection de conscience doivent être exempts de sanctions pénales, mais aussi de sanctions disciplinaires, économiques ou professionnelles³.

L'objection de conscience est autorisée par la loi

Mais l'objection de conscience n'est pas la désobéissance civile, ni le trouble de l'ordre public. La loi française rencontre ici l'encyclique. La loi n° 75-17 du 17 janvier 1975 relative à l'interruption volontaire de grossesse « *garantit le respect de tout être humain dès le commencement de la vie* 4 » et stipule qu'« *il ne saurait être porté atteinte à ce principe qu'en cas de nécessité et selon les conditions défi-*

1. *Evangelium vitae*, 71.

2. *Ibid.*, 72.

3. *Ibid.*, 73-74.

4. Depuis la loi n° 94-653 du 29 juillet 1994, on peut lire dans le Code civil, livre I, titre I, chapitre I, à l'article 16 : « La loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de l'être humain dès le commencement *de sa vie*. » Ce principe, concernant chaque être humain pris dans sa singularité, garantit un respect plus précis et plus exigeant que le simple respect « de la vie » assuré par la loi du 17 janvier 1975. Ces deux lois sont donc, sur ce point, en désaccord.

*nies par la présente loi*¹ ». C'est sur ce respect de tout être humain garanti par la loi que se fonde l'objection de conscience, autorisée par cette même loi : « *Un médecin n'est jamais tenu de pratiquer une interruption volontaire de la grossesse mais il doit informer, au plus tard lors de la première visite, l'intéressée de son refus* 2 ». L'objection de conscience se fonde donc sur la loi morale (ou loi naturelle) du respect de tout être humain dès le commencement de la vie, loi morale sur laquelle s'appuie la loi civile elle-même pour en régler la transgression exceptionnelle en cas de détresse de la mère : « *La femme enceinte que son état place dans une situation de détresse peut demander à un médecin l'interruption de sa grossesse* 3. » Si la loi permet à une femme en détresse de s'adresser à un médecin pour lui demander un avortement, et si le médecin a la possibilité de refuser au nom de sa clause de conscience, la loi civile n'organise-t-elle pas un modèle de compromis éthique qui devrait satisfaire tout le monde ?

L'apparent conflit de devoirs n'en est pas un

Prenons l'hypothèse la plus favorable. Faisons abstraction des différents groupes de pression qui militent en faveur de l'avortement, compris simplement pour eux comme le droit des femmes à disposer librement de leur corps, et qui méconnaissent et le statut totalement individué et donc indépendant de l'embryon, et l'absurdité qui consiste à vouloir disposer comme d'un avoir de ce que l'on est. L'alternative morale pour le législateur est la suivante : ou bien interdire l'avortement comme un crime, et pousser par là les femmes désespérées aux pires extrémités (suicide, avortements clandestins effectués dans des conditions dégradantes, et exposant parfois gravement la femme qui y recourt) ; ou bien reconnaître

1. Code de la santé publique, Paris, Dalloz, 1993, p. 1079.

2. Article L. 162-8 de la loi n° 75-17 du 17 janvier 1975, Code de la santé publique, p. 81.

3. Article L. 162-1 de la loi n° 75-17 du 17 janvier 1975, Code de la santé publique, p. 76.

légalement le cas de détresse, dépénaliser l'avortement, et organiser les mesures sanitaires qui s'imposent dans ce cas. La loi choisit la dignité de la mère, au prix d'un crime qu'elle organise ; l'Église, elle, choisit le respect du droit de l'enfant à naître. Ces deux points de vue sont-ils inconciliables, alors qu'un même souci éthique les anime ?

La première solution consisterait à dire que la conscience n'est vraiment libre de son choix moral qu'au prix de cet irrémédiable conflit entre les lois civiles et la loi morale. Si ces deux ordres ne s'opposaient pas, ils risqueraient chacun d'être totalitaire, cité de Dieu sur terre, ou consensualité sans transcendance. A la loi morale, il reviendrait de choisir entre le bien et le mal. A la loi civile, d'organiser le moindre mal. Il ne serait donc pas contradictoire que la loi morale interdît ce que la loi civile autorise. Mais légitimer juridiquement le meurtre, en temps de paix, d'un être innocent, n'est-ce pas priver le droit de toute autorité ?

Entre le respect de la détresse de la mère et le respect du droit à la vie de l'enfant à naître, la balance est donc inégale. D'une part, la certitude de la mort de l'enfant n'est pas identique à l'éventuelle probabilité que la mère soit maltraitée ou succombe des suites de l'opération, ou en soit très diminuée pour le restant de ses jours, elle qui a toujours la possibilité de ne pas se faire avorter. D'autre part, accepter de légaliser l'illégitime, n'est-ce pas une solution de facilité pour l'État, qui se dispense ainsi de financer d'importantes dépenses de prévention sociale en amont ? La loi morale nous fait donc dire que l'avortement est toujours un crime qu'aucune loi ne peut légitimer. La question demeure ouverte de savoir si la légalisation de l'avortement est un moindre mal – mais pour qui ? Assurément pas pour les enfants à naître qui n'en réchappent pas. Jamais (hors le cas de la guerre) la loi morale ne pourra reconnaître le prétendu droit d'une personne à en tuer une autre innocente. Même si la loi morale et les lois civiles peuvent chacune avoir leur domaine propre, c'est la loi morale qui doit commander aux secondes.

Ainsi, l'ordre public juste qui s'appuie sur la loi naturelle, c'est-à-dire sur la capacité de la raison à discerner infaillible-

ment le bien du mal, loin d'être un ordre autoritaire constitué par des prescriptions particulières et craintives, est fondé sur un ordre qui libère de toutes les oppressions. Un ordre public juste ne peut donc reposer que sur la loi naturelle, entendue comme la loi morale qui place la liberté de la conscience face à des choix de vérité. Confrontée à des lois injustes, la conscience a la liberté de dénoncer cette injustice, et de s'abstenir de participer à des actes qu'elle réprouve. Prier ou parler sembleront toujours plus conformes à la liberté à laquelle nous appelle l'Évangile, que de s'enchaîner à plusieurs pour bloquer le fonctionnement d'une salle d'opération. Rappelons aussi que ceux qui s'attaquent aux personnels de santé qui pratiquent l'avortement, et, aux États-Unis, vont parfois jusqu'au meurtre, non seulement s'opposent à la loi naturelle, contredisent la défense de la vie sur laquelle ils prétendent s'appuyer, mais aussi se prévalent très fausement du principe de légitime défense que seuls le père ou la mère pourraient exercer, et s'engagent sur le chemin de l'oppression. Seule la prière peut avoir ici de véritables conséquences politiques ¹, elle seule peut donner librement la force de respecter ce commandement des Actes : « *Obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* ². »

La conscience morale, la loi naturelle, en un mot la nature humaine dans ce qu'elles ont de transcendant doivent être respectées d'une manière inconditionnée. Le même respect dû à tous s'appuie sur elles. L'Église, en le rappelant, ne fait que défendre la liberté de tous.

Nicolas Aumonier, né en 1962, pensionnaire à la fondation Thiers (CNRS), travaille sur la causalité chez les procaryotes. Membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

1. Voir, du cardinal DANIELOU, *L'Oraison, problème politique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1965, particulièrement le chap. II.

2. Actes 5, 29.

Robert SOKOLOWSKI

De la citation à la présence réelle Petite phénoménologie de l'eucharistie

LA PHÉNOMÉNOLOGIE traite de la structure de l'apparition des choses. Elle tente de décrire la façon dont différentes sortes de choses nous apparaissent, la façon dont elles se révèlent. Il est pertinent d'y faire appel pour réfléchir sur l'eucharistie, parce que celle-ci, tout en étant un véritable sacrifice, et tout en renfermant la présence réelle du Christ, partage avec tous les sacrements la particularité d'être un signe, ce qui donne une importance particulière à sa façon d'apparaître.

Dans notre foi chrétienne, nous croyons que la célébration de l'eucharistie présente la mort sacrificielle de Jésus. La double consécration, la consécration séparée du pain et du vin en tant que corps et sang du Christ, symbolise la mort du Christ : le vin représente son sang versé pour nous dans une mort violente. Un seul et même sacrifice du Christ est accompli au Calvaire et dans l'eucharistie, mais d'une façon différente : d'une manière sanglante sur le Calvaire et d'une manière non sanglante dans l'eucharistie.

Considérons la façon dont le sacrifice de l'eucharistie, le sacrifice du Calvaire, se manifeste à nous.

La présentation du sacrifice du Christ

Bien que l'eucharistie représente la mort du Christ, elle ne le fait pas de manière immédiate ou directe. L'eucharistie n'est pas semblable à une représentation théâtrale, rendue rituelle, du mystère de la Passion. Ce n'est pas une représentation simple et directe. Plus exactement, elle reproduit la mort du Christ indirectement, par la médiation de la Cène. L'eucharistie nous restitue d'abord la Cène, et, par la Cène, nous conduit à la mort rédemptrice du Christ.

L'eucharistie peut faire cela, parce que la Cène anticipe la mort sacrificielle du Christ. Nous pouvons représenter la mort rédemptrice du Christ parce qu'il a anticipé cette même mort. Ainsi, la structure temporelle de l'apparition de l'eucharistie est complexe, impliquant un mélange de souvenir et d'anticipation. Dans l'eucharistie nous nous rappelons quelque chose (la Cène) qui, à son tour, anticipa quelque chose (la mort du Christ), et de cette façon, nous reproduisons notre rédemption et nous la rendons présente en nous en notre lieu et temps.

Lorsque nous célébrons l'eucharistie nous avons alors une double perspective sur l'événement de la mort du Christ ; nous nous retournons vers elle à partir de notre propre point de vue et de notre propre temps, avec notre propre regard et notre propre mémoire. Mais de plus, lorsque nous prononçons le récit eucharistique et les mots institutionnels, nous nous préparons à la mort du Christ à partir de la vision du Christ Lui-même, dont la voix prend vie par les mots de la consécration.

Grammatologie de la Cène

Ce changement de perspective – de celle de l'Église célébrant l'eucharistie ici et maintenant à celle du Christ lors du dernier repas – est révélé par un changement remarquable du langage – de la grammaire – de la prière eucharistique. Le changement grammatical est un phénomène d'une grande simplicité mais d'une grande force. Durant toute la prière

eucharistique, du début de la Préface jusqu'à l'Amen final, le prêtre parle à la première personne du pluriel. Il dit que « nous » nous présentons devant le Père et que nous le louons ; il demande au Père de « nous » donner sa bénédiction et sa paix ; il prie pour « notre » pape, nos évêques et notre Église. Lorsqu'il emploie cette forme plurielle, le prêtre parle à la fois au nom de la communauté locale et de l'Église.

Au point central de la prière eucharistique toutefois, dans le contexte donné par les prières exprimées par « nous » et dans le récit décrivant la Cène, qui est aussi énoncé par « nous », le célébrant commence à citer les paroles de Jésus lors du dernier repas, et dans cette citation, il parle à la première personne du singulier : « *Ceci est mon corps [...]. Ceci est la coupe de mon sang.* » Ce changement grammatical de la première personne du pluriel à la première personne du singulier est dramatique et profond. Il n'est pas seulement linguistique. Il marque un changement de perspective à partir de notre propre lieu et de notre temps, quels qu'ils puissent être, jusqu'à l'endroit et au temps où le Christ s'adressa à ses disciples la veille de sa passion et de sa mort.

L'eucharistie est célébrée, l'a été et le sera en de nombreux lieux et temps. Tous les croyants en ces célébrations – à Rome, New York, Tokyo ou Calcutta ; à Antioche, Corinthe ou Athènes –, tous ces peuples, où et à n'importe quel temps qu'ils aient vécu, avec leurs différentes perspectives sur la mort du Christ, tous sont conduits ensemble dans cette seule perspective, en ces seuls endroit et temps, à Jérusalem, lorsque Jésus, la nuit avant qu'il souffrît, prit le pain et le vin et les donna à ses disciples avec les paroles, que nous avons été amenés à appeler institutionnelles. L'Église, en tous les temps et tous les lieux de son eucharistie, est reportée vers la salle supérieure à Jérusalem lorsque son prêtre, par une citation, permet au Christ de dire : « *Ceci est mon corps [...]. Ceci est la coupe de mon sang.* » Tous les croyants qui partagent l'eucharistie sont conduits à la perspective qui était celle retenue par le Christ.

Saint Thomas remarque que l'utilisation de la première personne du singulier dans la consécration eucharistique est

différente de son usage dans les autres sacrements. Dans les cas du baptême et de la pénitence, par exemple, lorsque le ministre du sacrement dit : « *Je vous baptise* », ou « *Je vous absous de vos péchés* », il parle in son propre nom. Saint Thomas d'Aquin dit que la « *forme* » ou l'expression verbale de ces sacrements est énoncée « *par le ministre parlant en son nom propre* » Le prêtre, parlant en tant que ministre de l'Église, s'exprime comme celui qui baptise et pardonne les péchés. Dans l'eucharistie cependant, « *mon* », énoncé dans les paroles de la consécration, est un adjectif à la première personne du singulier, prononcé par le Christ et seulement cité par le prêtre. Saint Thomas d'Aquin dit que les mots exprimés dans ce sacrement sont alors prononcés comme s'ils l'étaient par le Christ lui-même : « *Le ministre qui accomplit ce sacrement ne fait qu'exprimer les mots du Christ*¹. »

Dans les mots utilisés par l'encyclique *Mediator Dei* (69), et tirés de saint Jean Chrysostome, le ministre « *prête sa voix et donne sa main* » au Christ : sa voix permet aux mots du Christ d'être à nouveau exprimés et à sa main de faire les gestes du Christ prenant à nouveau le pain et le vin.

L'interaction de la première personne du pluriel (« nous ») et de la première personne du singulier (« je ») intervient dans le contexte plus large de la célébration liturgique de l'eucharistie, qui se déroule en une belle progression d'étapes. Il y a premièrement les salutations d'entrée, les prières et les rituels qui rassemblent la communauté locale : l'Église est actualisée en ces temps et lieu, en cette église particulière, en cette manifestation particulière du Corps du Christ. Deuxièmement, une fois rassemblée, la communauté écoute la Parole de Dieu et y répond dans la lecture des Saintes Écritures et les psaumes de répons, ainsi que dans l'application des Écritures faite au présent par l'homélie et la prière des fidèles. Troisièmement, s'étant rassemblée et ayant

1. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, III, 78, 1, c ; pour la distinction explicite entre la consécration, effectuée par le prêtre *in persona Christi*, et les prières de la messe dites par le prêtre *in persona ecclesiae*, voir III, 82, 1 et 6.

entendu la Parole de Dieu, la communauté, maintenant, encore plus explicitement par l'intermédiaire du prêtre, accomplit son acte eucharistique qui se termine par la « mise en application » qui se produit dans la communion, de même que l'autel devient la table du repas eucharistique. L'acte eucharistique peut être accompli uniquement par les baptisés ; quoique les catéchumènes puissent participer à la réunion initiale et entendre la parole de Dieu, ils ne peuvent, en principe, participer à l'offrande du sacrifice eucharistique et à la réception du repas eucharistique ; seuls ceux qui sont formellement membres du Corps du Christ peuvent le faire. Quant à l'esprit eucharistique, les catéchumènes peuvent l'entendre mais ils ne peuvent pas encore prendre part à son action, tandis que les baptisés peuvent à la fois l'entendre et agir.

La présence du Christ

Les trois étapes de la messe impliquent de nombreuses présences du Christ dans son Église : la communauté elle-même établit une présence particulière du Corps du Christ, le Christ est présent dans le ministre qui célèbre l'eucharistie, il est présent dans les Écritures lues au cours de la liturgie du Verbe, et il devient sacramentellement présent quand il est à la fois offert en sacrifice et reçu dans la communion durant la liturgie de l'eucharistie (voir la constitution sur la Sainte Liturgie de Vatican II, 7). Ces présences sont graduées en intensité jusqu'à la réelle présence du Christ qui survient quand le pain et le vin sont changés dans leurs substances en corps et sang du Seigneur. Selon les termes du grand théologien orthodoxe Alexandre Schmemmann « *le Verbe rassemble l'Église pour son Incarnation en elle* ». De plus, il y a un ordre gradué parmi ceux qui participent à l'eucharistie, particulièrement entre le prêtre et la congrégation. Cet ordre se dégage non pas à cause de quelques qualités propres au célébrant lui-même, mais parce que le célébrant ordonné représente le Christ Seigneur. La liturgie culmine lorsque la voix du célébrant qui prononce les mots cités assume la voix du Christ. D'une façon perceptible sacramentellement et gram-

maticalement, le Christ devient celui qui prononce les mots d'institution et qui accomplit les gestes qui leur correspondent. Au moyen de la citation, les mots et les gestes d'institution deviennent ceux du Christ, comme le « nous » de la communauté, le Corps du Christ, devient le « je » du Christ, qui est la Tête de son Corps, l'Église. Dans cette intervention des mots et des gestes du prêtre, le Christ devient non seulement celui qui est offert, mais aussi celui qui offre le sacrifice de la messe.

Pour préciser plus exactement comment les paroles et les actes du prêtre deviennent identiques à ceux du Christ, nous devons discuter du genre de présentation qui survient dans l'eucharistie. Le prêtre cite les paroles de Jésus et ses actes reproduisent les actes du Christ. Il serait erroné de conclure, toutefois, que le prêtre est engagé dans une reconstitution dramatique de la conduite du Seigneur lors de la première eucharistie. La messe n'est pas un tableau de la Cène. Nous avons dit plus haut que la messe n'était pas une pièce de théâtre rituelle du mystère de la Passion ; l'eucharistie rend présentes, sacramentellement et par mimétisme, la mort et la résurrection du Christ. Mais il est vrai aussi que la messe n'est pas une pièce de théâtre, une représentation dramatique de la Cène, le célébrant y tenant le rôle du Christ et l'assistance celui des apôtres. Il est vrai que le prêtre prête sa voix et sa main au Christ, mais il ne le fait pas en tant qu'acteur.

La prière eucharistique comme citation et non comme description dramatique

La citation, et même la reproduction gestuelle, diffèrent de la représentation dramatique. Il y a une différence phénoménologique entre citation et description dramatique.

Le déroulement actuel de la liturgie nous rend quelque peu enclins à penser à l'eucharistie comme à une description de la Cène, une courte pièce dramatique la représentant. Le prêtre se tient face à l'assistance qui est rassemblée autour de l'autel, comme nous pourrions penser que les apôtres se tenaient autour de la table devant le Christ, dans la salle

supérieure. Le pain et le vin sont élevés et ensuite distribués. Le rituel ressemble beaucoup à une représentation dramatique de ce qui se produit lors de la première eucharistie. Cette impression est renforcée par une pratique qui est devenue très commune dans la nouvelle liturgie. Très souvent le prêtre, à la consécration, regarde vers l'assistance pour dire : « *Prenez, et mangez-en tous* », ou, avec le vin, : « *Prenez, et buvez-en tous.* » Ses mots paraissent ainsi directement adressés à l'assistance qui participe à la messe. Le prêtre et la communauté des fidèles semblent être en train de « jouer » la Cène.

Cependant, les rubriques ne disent pas que le célébrant doit regarder l'assistance quand il récite ces mots. Elles établissent qu'il doit s'incliner légèrement avant de les exprimer. Quand il prononce les paroles, il regarde l'hostie ou le calice et répète ce que le Christ dit à ses apôtres lors de la Cène. Lorsqu'il s'incline de cette façon, il est évident que le prêtre ne donne pas une représentation, mais une citation. Par ailleurs, dans le rite ancien, lorsque la messe était dite face à l'autel et non face à l'assistance, il était évident que le prêtre n'était pas en train de représenter la Cène de façon dramatique.

La citation est, en fait, un véhicule plus approprié que la représentation dramatique pour permettre à l'eucharistie de rendre présent l'acte de rédemption de Jésus. Il y a plusieurs raisons à cela.

Six raisons pour citer plutôt que mimer

Au présent du Christ

Les tableaux, y compris les représentations dramatiques, servent à introduire dans notre contexte présent ce qui est décrit, tandis que les citations nous transportent de notre situation présente vers un autre contexte, vers le contexte dans lequel parlait la personne citée. Une reconstitution dramatique de la Cène semblerait la rendre présente, ici et maintenant, tandis que l'expression des paroles et des gestes du Christ nous fait retourner plus nettement aux temps et lieu de la Cène.

La rédemption au présent

Considérer l'eucharistie comme un tableau de la Cène dissimulerait le fait que l'eucharistie reproduit la mort rédemptrice du Christ. La sensibilité d'une représentation dramatique de la Cène tendrait à ne pas laisser de place, pour ainsi dire, à la présentation sacramentelle de l'acte de notre rédemption. L'eucharistie viendrait à être comprise principalement comme une commémoration de la Cène, une pièce de théâtre ; elle serait considérée avant tout comme un repas et non comme une représentation du sacrifice du Calvaire.

L'adresse au Père, raison présente de la transsubstantiation

Prendre la messe pour un drame représentant la Cène nous ferait aussi négliger le fait que la narration institutionnelle et les mots de l'institution sont regroupés dans une prière adressée à Dieu le Père. L'expression des paroles et des gestes du Christ est faite devant Dieu, qui est l'interlocuteur principal, et non pas l'assemblée des fidèles. Si la messe devait être considérée comme la description du dernier repas, l'accent serait placé sur l'effet produit par la représentation sur l'assemblée des fidèles ; le point principal serait déplacé d'une adresse au Père à la représentation d'une pièce devant l'assemblée des fidèles ou à l'engagement de l'assistance dans la pièce. L'axe essentiel se situerait entre le prêtre et l'assistance, non pas entre le prêtre (et l'assistance) et Dieu. Encore une fois, l'eucharistie tendrait à être interprétée simplement comme un repas et non comme un sacrifice à Dieu. Si nous voulons en respecter l'intégrité sacramentelle, nous devons donc être nettement conscients de la forme de présentation qui y est mise en œuvre.

J'aimerais insister sur l'importance du fait que la prière eucharistique, qui comprend la narration institutionnelle et les paroles de la consécration, est adressée au Père. En fait, c'est parce que la prière eucharistique a lieu devant le Père éternel que le sacrifice de l'eucharistie peut être identique au sacrifice du Calvaire. La mort rédemptrice du Christ est éter-

nellement présente en Dieu, et quand nous proclamons la mort du Seigneur, nous la proclamons devant le Père ; nous entrons en la présence de celle-ci devant lui. C'est pour cette raison que notre sacrifice est le même que celui que le Père reçut du Fils. L'eucharistie va au-delà du temps cosmique et de l'histoire humaine parce que Dieu transcende le temps et l'histoire, et parce que le sacrifice de Jésus était un acte, un échange, qui dépassait le temps historique. Ce fut l'acte décisif accompli devant le Père, et nous, par notre eucharistie, nous devenons présents en cette action qui fut une seule fois et demeure toujours présente en lui.

Les questions « ontologiques » de l'Eucharistie – la transsubstantiation, la présence réelle, l'identité entre le sacrifice de l'autel et celui de la croix – sont ainsi dépendantes de la « façon dont apparaît » le sacrement. C'est parce que l'eucharistie est offerte devant le Père éternel que la transsubstantiation peut survenir. L'image eucharistique peut se mêler à l'original devant Dieu, de sorte qu'image et original ne peuvent se mêler dans nos habituelles représentations séculières. L'identité qui se manifeste à nous est dépendante de l'identité accomplie devant le Père. L'eucharistie apporte un changement dans la substance du pain et du vin, mais elle peut accomplir ce changement précisément parce qu'il se déroule devant Dieu qui transcende le monde et son histoire. Ainsi, les questions de substance traitées dans la théologie scolastique de l'eucharistie dépendent des questions abordées par une analyse phénoménologique, qui examine le mode de présentation du sacrement.

Les citations eucharistiques ne sont pas essentiellement adressées à l'assemblée des fidèles mais au Père, devant qui le sacrifice de la croix est éternellement présent. En contraste, toutefois, les paroles que le Christ a prononcées lors de la Cène étaient adressées à ses disciples. Certainement, il reste dans la messe une connotation ou une suggestion d'un tel discours aux disciples ; les paroles citées du Christ s'adressent aussi aux croyants qui participent à l'eucharistie, mais elles le font d'une façon secondaire, et ce discours ne devrait pas permettre d'occulter le discours principal tenu au Père par l'Église.

Le Christ est le prêtre qui offre le sacrifice

La citation est une forme linguistique qui permet au Christ d'être le prêtre qui offre le sacrifice de la messe. Quand nous citons quelqu'un, nous avons recours à l'autorité de cette personne. Nous exprimons une affirmation concernant quelque chose mais nous indiquons que cette affirmation n'est pas originellement la nôtre. Nous n'utilisons pas notre propre autorité, mais nous invoquons l'autorité et comptons sur la responsabilité d'une autre personne, celle que nous citons.

Quand nous citons les paroles du Christ à la consécration, nous le citons dans son anticipation de sa propre mort rédemptrice. Lors du dernier repas, par ses paroles, il se consacra au sacrifice et représenta en avance ce qui allait se passer. L'Église permet au Christ lui-même de parler encore, en utilisant la voix du prêtre comme son instrument. Cela permet au Christ de faire encore ce qu'il fit lors du dernier repas, et qui anticipa ce qu'il fit au Calvaire. La forme grammaticale de la citation permet au Christ d'être l'offrant aussi bien que celui qui s'est offert dans l'eucharistie.

L'eucharistie, comme le sacrifice du Calvaire, est offerte non pas simplement par un homme à Dieu ou par nous-mêmes à Dieu ; c'est une offrande et un sacrifice accomplis par Dieu lui-même, par le Fils incarné pour le Père. C'est un échange entre les personnes de la Sainte Trinité, un échange dans lequel la création et l'espèce humaine ont été admises à entrer par le mystère de l'Incarnation. Le caractère sacré de cette offrande, le fait qu'elle a été accomplie par le Fils éternel qui devint homme, est exprimé par la forme de la citation du discours, qui permet au Christ d'être Celui qui s'exprime au cœur de l'offrande, celui qui déclare ce qui va avoir lieu. Cela est exprimé par la forme de la citation du discours qui est tenu devant le Père, devant qui la citation est faite, et cela permet à l'acte d'obéissance et de rédemption entre le Fils et le Père d'avoir lieu encore. Au centre de l'action eucharistique, l'Église renonce à toute initiative verbale de son propre chef et laisse le Christ lui-même à la fois parler et agir.

Notez la différence entre la consécration de la messe et l'offertoire. Dans l'offertoire, les dons sont préparés pour la consécration ; le pain et le vin sont enlevés à leur usage habituel et consacrés au rituel qui suivra. Les prières de l'offertoire, toutefois, sont énoncées simplement par la voix de l'Église, et non pas par celle du Christ. L'offertoire représente ce que l'eucharistie serait si le Christ n'était pas celui qui offre le sacrifice de la messe : ce serait notre don à Dieu de la nourriture par laquelle nous sommes rassasiés, notre restitution à lui de son don qu'est la création, mais ce ne serait pas la représentation du sacrifice rédempteur offert par le Fils au Père.

Les gestes du Christ accomplis au présent

Observez également que les gestes du Christ sont aussi cités, non imités ou dépeints ou dramatisés, dans la narration institutionnelle quand, par exemple, le prêtre élève le pain et le vin. Les gestes sont moins centraux que les mots, mais ils sont importants et rehaussent la piété de la prière. Ils font ressortir le fait que le dernier repas était une action, et non pas simplement une exhortation verbale, que le Christ fit quelque chose alors et fait quelque chose maintenant. La différence entre une action dramatique d'imitation et une action citée réside dans les modes de présentation auxquels une analyse phénoménologique serait spécialement sensible.

De la prière au récit et à la citation

Un mot devrait être dit à propos du récit institutionnel, la récitation de ce que le Christ fit : « *La veille de sa Passion, il prit le pain...* » Le canon de la messe nous conduit de la prière à la narration et à la citation, et ces trois formes de discours sont exprimées devant le Père. La narration institutionnelle donne une juste mise en relief des mots de la consécration, puisque chaque citation requiert comme introduction au moins un exposé narratif élémentaire, tel que la phrase « *Il dit* ». Dans l'eucharistie, nous passons de la prière au récit ; nous mentionnons un lieu particulier et un temps particulier, et nous disons ce que le Christ fit là et alors ; ce récit nous

procure un contexte pour citer ce qu'il a dit, lui permettant ainsi de le dire encore. La citation s'accorde au mieux à la narration et non à la prière : une transition entre la prière et les mots de l'institution serait grammaticalement abrupte et dénuée de contexte.

Application pratique de ces remarques durant l'eucharistie

Ces remarques spéculatives à propos de la citation ont une application pratique dans l'attitude que le prêtre et l'assemblée des fidèles devraient adopter durant l'eucharistie. Il est particulièrement important de se rappeler que la prière eucharistique est adressée à Dieu ; elle devrait être à la fois lue et entendue avec cette orientation présente à l'esprit. La préface ouvre le discours eucharistique au Père et le *Sanctus* nous place devant la présence glorieuse de Dieu dans un esprit d'adoration et de révérence. Dans cet esprit, nous continuons la prière qui s'écoule dans le récit de l'institution qui, à son tour, culmine dans les paroles citées du Christ, lesquelles sont prononcées en anticipation de sa mort rédemptrice et de sa résurrection. Ces transitions dans le mode du discours et dans celui de la présence nous aident à élever nos cœurs vers la liturgie céleste, même lorsque nous prions en tant que membres de l'Église sur la Terre et que nous rappelons les événements du dernier repas. Le prêtre fait face à l'assistance mais ne s'adresse pas à elle durant la prière eucharistique ; ensemble, le prêtre et les fidèles parlent à Dieu qui nous a créés et sauvés par l'intermédiaire de son Fils.

Notre discussion du mode de présence de l'eucharistie a été développée d'un point de vue phénoménologique. Nous pourrions appeler notre description une tentative de « théologie phénoménologique », mais ce terme est peut-être maladroit ; je suggère qu'à la place nous utilisions les termes de « théologie de la révélation (*disclosure*) » ou de « théologie de la manifestation ». Une telle théologie peut servir comme un supplément utile à la théologie spéculative scolastique et à la théologie historique positive. La théologie de la révélation examine les choses chrétiennes au regard de la structure de leur apparition,

disant non seulement comment de fait elles nous ont été révélées au cours de l'histoire, mais aussi comment elles doivent apparaître et se différencier elles-mêmes des autres *phenomena*. Il s'agit là d'un essai pour mettre en évidence les nécessités de la manifestation. De cette façon, une théologie de la découverte peut servir d'intermédiaire entre la théologie historique et la théologie scolastique et rendre les choses de notre foi plus clairement présentes en nous.

Note bibliographique

J'ai utilisé une approche phénoménologique vers la théologie dans mon livre *Eucharistic Presence : A Study in the Theology of Disclosure* (The Catholic University of America Press, 1994). Outre que c'est un examen de l'eucharistie, le livre discute des doctrines théologiques telles que la création et la rédemption, qui servent de contexte au sacrement tout aussi bien que de concept du sacrifice. Il décrit aussi la nature d'une théologie de la découverte, pour la relier aux questions courantes philosophiques et culturelles concernant les apparences.

Sur l'utilisation de la phénoménologie par le pape Jean Paul II, voir Robert Sokolowski, « What is Phenomenology ? » et Kenneth Schmitz, « Modernity Meets Tradition : The Philosophic Origins of Wojtyla », dans *Crisis*, avril 1994.

Pour la discussion par Alexandre Schmemmann de l'Eucharistie, voir *The Eucharist : Sacrament of the Kingdom* (Saint Vladimir's Seminary Press, 1988).

Klaus Gamber critique l'interprétation de la messe comme tableau dramatique dans *The Reform of the Roman Liturgy* (Una Voce Press, 1993). K. Gamber observe que notre image habituelle de la Cène, dont le tableau de Léonard de Vinci est l'exemple le plus renommé, est un développement de l'époque médiévale. La configuration d'origine était différente, comme le montrent des excavations archéologiques et des tableaux plus anciens (voir K. GAMBER, *Ritus Modernus*, Pustet, 1972, et « The Reform of the Roman Liturgy »).

Traduit de l'américain par Anne et Terence Marshall.

Le père Sokolowski est professeur de philosophie à la Catholic University of America (Washington DC). Ce texte a été publié à l'origine dans la revue américaine *Crisis*, vol. 12, n° 8 (septembre 1994), p. 16-21. L'adresse de *Crisis* est : Suite 525, 1511 K Street, N W, Washington, D C 20005, USA.

Olegario GONZALEZ DE CARDEDAL

Expérience religieuse et création artistique Millet, Van Gogh, Gauguin

L'ART CHRÉTIEN a surgi, tout au long de l'histoire, de la conjonction d'une expérience humaine et d'une expérience religieuse profondes. La réalité a pris le visage de Dieu, tel qu'il s'est donné à nous dans le Christ, et le visage du Christ a pris l'aspect de nos faces, avec leurs rides ou leur rayonnement. Les artistes n'ont pas parlé d'un côté du destin de Dieu et de l'autre de la situation des hommes, mais ils ont peint d'une seule palette notre mort et la mort de Dieu, ou la résurrection du Christ et notre destination à la vie, comme s'ils avaient été conduits d'instinct jusqu'à une parole qui était de Dieu et significative en même temps pour l'homme et pour Dieu. À partir de l'expérience chrétienne, Dieu ne peut désormais être défini que selon la chair, le temps, le sang, la mort : au point que le sang, le corps, le temps et la mort de chaque homme deviennent ceux de Dieu. Les pas des processions castillanes ne sont pas seulement des représentations de la culture du plateau castillan – tragiquement associée à la douleur d'un homme injustement supplicié – mais la parole simultanée sur l'homme et sur Dieu, à la fois dans l'abattement et dans la marche de la vie.

Deux convictions ont soutenu les artistes lorsqu'ils ont créé des crucifixions ou d'autres expressions de l'histoire de Jésus et de l'histoire des hommes.

Rapportant la vie et la mort du Christ, ils parlaient du destin humain parce qu'il nous était solidaire. Anticipant notre futur et assumant notre passé, tous les êtres humains trouvaient en lui le reflet de leur destin. Et si Jésus le Fils de Dieu le « disait », c'est-à-dire l'exprimait, chacun y trouvait son expression suprême. Dans cette expression, nous pouvions tous trouver non seulement l'énoncé de ce destin mais aussi son dépassement. Là où est Dieu, l'homme a son refuge, son avenir, son espérance. En recréant l'histoire du Christ, on faisait l'histoire de l'homme, l'histoire de sa passion présente et de sa résurrection future ; car, au-delà des théologies vouées à l'explication, la conscience chrétienne a toujours su que le destin du Christ, le mystère de Dieu et la vie humaine sont désormais inséparables.

Dieu a été proche de l'humanité au point que sa proximité ne tient pas seulement de la similitude physique mais aussi de la situation métaphysique et de la péripétie historique. Dieu maintenant est homme ; Dieu maintenant est l'un d'entre « les vivants et les morts ». C'est pourquoi il connaît notre sort : en interprétant le sien, c'est le nôtre que nous interprétons. Et en sachant que le sien, après la souffrance, est vie éternelle, nous sommes en train de conjuguer une éternité (comme l'espérance de résurrection) et un temps périssable. Le philosophe Whitehead a défini Dieu, dans l'horizon de la christologie, comme « *The Fellow Sufferer who understands* » (le compagnon de souffrance qui comprend'). Dieu est compagnon de l'homme ; Dieu souffre avec l'homme ; Dieu comprend l'homme. Il n'est pas l'étranger et encore moins l'ennemi ; il n'est pas l'impassible, mais le souffrant et le compatissant, au-delà de la mutation des processus naturels et en deçà des pures paroles philosophiques. Dieu entre dans le drame de l'histoire, pour vraiment la subir sans y succomber : « *Ni la mutabilité (mystique) ni l'immuabilité (philosophique) ne caractérisent le Dieu de la dramatique divine* ². »

1. A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, Londres, 1929 (1978), p. 351.

2. Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik. Il Die Personen des Spiels. I: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, 1976, p. 9. Trad. française, *La Dramatique divine, II, Les personnes du drame, I. L'Homme en Dieu*, Paris-Namur, 1988.

Parlant de la vie et de la mort de chaque homme, les artistes parlaient du destin du Christ parce qu'il est devenu solidaire de chacun d'eux, au point que chaque maladie, chaque pauvreté, chaque exil, chaque prison, chaque faim, chaque silence et chaque solitude d'un homme malade, pauvre, exilé, emprisonné, affamé ou seul est une maladie, une pauvreté, un exil, une prison, une faim, un silence et une solitude du Christ lui-même. Si depuis toujours l'Église a conservé dans le canon de ses Écritures ce texte de saint Matthieu (25, 31-46) qui affirme explicitement l'identification du Christ au destin de chaque homme, il reste qu'on ne lui avait jamais conféré une telle importance jusqu'à notre siècle. Nous avons recommencé à « sentir » – et non pas seulement à savoir – que Dieu est mort pour chaque homme ¹. Saint Paul le répète par deux fois avec la même formule littérale : ce « frère *pour qui le Christ est mort* » (Romains 14, 15 ; 1 Corinthiens 8, 11). En chaque homme qui meurt Dieu perd un fils, et en chaque homme mort le Christ perd un frère. Voilà des convictions qui, de façon primordiale, ont donné lieu à la croyance en la survie personnelle des hommes. Si l'homme mourait complètement, sa vie aurait été au total insignifiante, et tout aussi insignifiante l'amitié de Dieu pour lui. C'est parce que la mort de l'homme laisserait Dieu sans ami et le Christ sans frère qu'est née dans la Bible la conviction de la survie personnelle de l'homme après la mort. Afin de l'expliquer, on a d'abord fait appel à la fidélité de Dieu envers l'homme, son fidèle ami (2 Maccabées 7) qu'il ressuscitera, puis l'on s'est interrogé sur la possibilité que cette résurrection ait un sens et une cohérence objectifs et ne soit pas la répétition d'un même destin par lequel Dieu créerait deux fois un même homme. C'est pourquoi l'on parle d'immortalité ².

À la lumière de la théologie contemporaine, le théologien s'interroge sur ces deux convictions qui ont guidé tout au long de l'histoire les artistes croyants. Le théologien retire de l'histoire sainte la première affirmation, vécue par ses

1. Romains 8, 32 ; 2 Corinthiens 5, 14 ; Timothée 2, 6 ; Hébreux 2, 9.

2. Voir J.-I. Ruiz de la Pesta, *La otra dimension. Escatología cristiana*, Santander, 1986, p. 183-226.

meilleurs représentants, selon laquelle l'histoire de Jésus n'est pas close, le Jésus mort et ressuscité perdure encore, comme en suspens. Il pend à sa croix dont dépend notre salut, et il demeure sans atteindre le terme de son ultime douleur et sans parvenir à son ultime joie, tant que nous serons encore des pèlerins en ce monde (*homo viator*) et que nous, les membres de son Corps, nous ne participerons pas de la vitalité de la Tête. Et, pendant cet entre-deux, Jésus n'attend pas impavide le dénouement de la trame du monde, mais il en est le protagoniste, s'identifiant à chacun de ceux qui veillent et à chacun de ceux qui dorment, agonisant avec eux, versant son sang pour eux, intercédant auprès du Père pour eux : « *Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde : il ne faut pas dormir pendant ce temps-là...* » « *Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi*¹. »

L'histoire de Jésus est à la fois une histoire d'exemplarité et de causalité, d'anticipation et d'accomplissement. Il a vécu et souffert pour nous laisser un exemple au moment d'assumer la vie et la mort. Mais il nous a laissé aussi sa force, son Esprit-Saint (la grâce), afin que cette nouvelle forme de vie nous soit possible. De la sorte, le christianisme n'est pas une forme encore plus endurcie de légalisme – que l'on entende cela d'un point de vue vétérotestamentaire ou d'un point de vue stoïcien –, mais quelque chose de différent puisque l'Évangile n'endurcit pas la loi mais augmente la grâce, ne commande pas mais configure l'homme à la réalité qui l'oriente. Avec la résurrection de Jésus, le christianisme anticipe la fin de l'histoire, de sorte que nous savons que le monde débouche sur la réconciliation et la vie, et non sur la solitude irréconciliable ou sur la mort qui condamne ou anéantit. Ainsi, nous trouvons en Jésus qui offre des puissances de vie et de force l'accomplissement du monde. Le bien et le mal ne sont plus parallèles ou symétriques. Adam et le Christ ne sont pas comme des contrepois équivalents sur la balance du temps. Lorsqu'un peintre interprète le destin du Christ, il ne moralise ou n'illustre pas seulement : il anticipe et actualise le futur absolu comme une promesse

1. PASCAL, *Pensées*, Lafuma 919 (le mystère de Jésus).

pour les hommes. Et en cela, il proteste contre la mort à partir de l'expérience « *du pouvoir de la résurrection manifesté en Jésus-Christ* » (Philippiens 3, 10).

Le Christ souffre en tant qu'homme, comme les hommes, pour les hommes, à la place des hommes, de tous, les amis et les ennemis. C'est pourquoi personne ne s'est senti étranger à sa figure. De nombreux artistes ont eu conscience d'être pécheurs à côté de Jésus, mais tout à la fois ils se sont sentis accueillis, pardonnés, aimés. Une des intuitions que la haine envers le Christ a suscitée en Nietzsche contient cette vérité saisissante :

C'est la pratique que [Jésus] a léguée à l'humanité : son comportement devant les juges, devant les sbires, devant les accusateurs, et devant calomnies et sarcasmes, son comportement sur la Croix. Il ne résiste pas, il ne défend pas son droit, il ne fait pas un geste qui puisse détourner le pire de sa tête, bien plus il le *provoque*... Et il supplie, il souffre, il aime *avec* ceux, *en* ceux qui lui font du mal¹.

Cette affirmation est à la fois vraie et insuffisante. La clef de la vie du Christ, nous la trouvons à la fin et elle agit rétrospectivement. La résurrection est la clef de la vie, action, doctrine et personne de Jésus. Elle nous le restitue comme le Juste, le Fils, le Frère, le Solidaire, l'Incarné, le Victorieux. Rien après lui ne peut être lu ou supporté comme cela l'était avant lui. Il vit la vie avec nous et demeure en agonie avec notre agonie jusqu'à la fin du monde. Mais en nous offrant la force en même temps que la lumière, l'agonie n'est pas le dernier mot ; la mort n'est pas un malheur et la douleur peut être source de sens et de gloire.

Si nous voulions à présent citer des textes, non seulement de théologiens, mais aussi de l'autorité apostolique, nous citerions deux conciles. Le premier, celui de Quiercy-sur-Oise en 853, énonce cette identification entre le destin de chaque homme et celui du Christ, du fait qu'il a assumé la nature de chacun d'entre nous : « *De même qu'il n'y a pas, il n'y a pas eu, il n'y aura aucun homme dont le Christ n'ait*

1. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, n° 35.

assumé la nature, de même il n'y a pas, il n'y a pas eu, il n'y aura aucun homme pour lequel le Christ n'aura pas souffert, quand bien même tous ne seraient pas rachetés par le mystère de sa passion » (Denzinger-Schönmetzer, 624). Le deuxième texte appartient à un concile œcuménique, Vatican II, qui affirme, parlant de la solidarité de tous les hommes et de la signification eschatologique de l'incarnation : « *Par son incarnation, le Fils de Dieu s'est uni à chaque homme* » (*Gaudium et spes*, n° 22).

On pourrait prolonger cette réflexion en la rendant plus concrète, en montrant comment le Christ a assumé le destin humain en passant par chacune de ses phases. Par conséquent, l'incarnation a été un fait, non pas ponctuel mais durable, tout à fait concret et non pas seulement abstrait. En s'incarnant, le Verbe est passé par toutes les phases de la vie humaine. Il y a un Verbe enfant, un Verbe adolescent, un Verbe adulte en action, prédication, passion, résurrection et ascension. Il y a un Verbe homme et femme. Il y a un Verbe maître et esclave, juif et gentil. Et les étapes qui furent celles de son existence terrestre constituent aussi les étapes de son âme éternelle, avec laquelle il partage notre destin en attendant l'accomplissement de chacun de ses frères. C'est pourquoi le Verbe existe comme enfant en chaque enfant, comme adolescent en chaque adolescent, comme adulte en chaque adulte, comme homme en chaque homme, comme femme en chaque femme, comme maître en chaque maître et comme esclave en chaque esclave, comme juif en chaque juif et comme gentil en chaque gentil. Il ne s'agit pas là d'élucubrations théologiques qui me seraient propres, mais d'énoncés qui résultent de la longue réflexion du plus grand théologien de notre siècle, Hans Urs von Balthasar. Il les réunit toutes sous le titre significatif *Le Tout dans la partie*¹. En chacun des hommes est présent le Verbe éternel, créateur et rédempteur. C'est pourquoi chaque face ensanglantée ou humiliée est à la fois un spectacle horrible et un visage saint.

1. Hans Urs VON BALTHASAR, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, Paris, 1970, p. 248-331. Le titre original est : *Das Ganze im Fragment*.

Nietzsche a dit que les deux grandes variations que l'on trouve dans l'histoire de l'art sont « *l'art avec témoins et l'art sans témoins*¹ ». Je me permettrai de compléter cette intuition très lucide en disant que l'histoire de l'art moderne se scinde à partir du moment où les artistes renoncent à déchiffrer le visage de l'homme sur la face du Christ. Jusqu'à un certain moment de l'histoire, nous savions que les choses étaient vie dans le Verbe, et c'est pour cela qu'elles renvoyaient au Verbe créateur, se trouvaient dans le Verbe rédempteur et avançaient vers le Verbe qui accomplit. À partir d'un certain moment, il n'y a plus d'image dont nous soyons exemplaires, il n'y a plus de fondement sur lequel appuyer notre existence, il n'y a plus de but vers lequel avancer. Le nihilisme annoncé par Nietzsche et que reflètent, dans la littérature, un Kafka et un Camus, dans la philosophie un Heidegger et un Sartre, trouve dans l'art son équivalent dans ce que l'on a appelé la « *perte du centre*² ». Vers où regardons-nous pour savoir qui nous sommes ? Y a-t-il maintenant un haut et un bas ? Y a-t-il une mesure de la vérité et une possibilité d'identifier le mensonge ? Le ciel est-il à sa place et la terre tourne-t-elle sur son axe ? Telles étaient les questions que, de façon divinatoire, se posait Nietzsche après avoir décidé la mort de Dieu dans la conscience de l'homme et décrété que la réalité est réelle en soi, et à partir de soi, dans l'éternel retour du même³.

Cependant, les grandes figures de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle qui furent capables de voir l'identité des figures du Christ et de l'homme, les douleurs des miséreux de ce monde et la rédemption du Christ, restent encore proches de nous. Il ne s'agit pas, bien évidemment, d'une peinture sociale, critique, révolutionnaire ou politique, comme il en apparut à partir des années vingt, à la suite des grandes révolutions, mais de quelque chose de beaucoup plus radical, humain et profond. Je pense à trois peintres : Millet, Van Gogh, Gauguin. Ils avaient tous derrière eux l'écho des grands mouvements du XIX^e siècle : romantisme, socialisme,

1. *Le Gai savoir*, n° 367.

2. H. SELDMAYR, *Der Verlust der Mitte*, Munich, 1960.

3. *Le Gai savoir*, n° 125 (« L'Homme fou »).

christianisme revivifié. D'un côté, l'œuvre de Victor Hugo, *Les Misérables*, a légué comme symbole de la miséricorde et de la justice la figure humble et chrétienne de Jean Valjean. D'un autre côté, il y a l'expérience des grandes masses paysannes ou ouvrières, auxquelles il revient d'assumer une pauvreté d'autant plus grande qu'elle contraste avec la richesse croissante des autres. Paysans dans la solitude et la vilenie, ouvriers dans la dureté des temps durs qui endurent. Dickens donnera un nom à une époque et à une condition humaine : « *Hard Times*. »

Millet, Van Gogh, Gauguin ont donné chair à la misère, à la solitude, à l'absence de communication. Chez Millet, il n'y a pas seulement peinture de mœurs ou inclination pour des visages paysans enlaidis et dégradés par le travail. Les expressions de « visages durs » et de « larges mains paysannes » étaient employées par les habitants des grandes villes comme les formes les plus humiliantes d'insulte. Van Gogh leur rendra justice : il apparaît comme un des grands redécouvreurs de la beauté humaine personnelle qui naît de l'intérieur et transforme ce qu'elle touche, sans lui ôter sa laideur. Mais cette déformation extérieure se transforme, de même que la croix dans sa dérision extérieure devient source de *transfiguration*, ou, pour parler comme Hans Urs von Balthasar, de sur-figuration :

L'art étant expression et pour cela même *parole*, l'informe [*Gestaltlose*] peut être une partie de l'alphabet avec lequel l'art devient parole et prend forme. L'expressionnisme et le surréalisme le montrent clairement, de même que le montra la présence d'un Iago dans *Othello* ou d'un Pandarus dans *Troilus and Cressida*. Ce qui compte, c'est la parole ultime et conformatrice, qui peut être composée de « vocables informes » [*Unwort*], et son sens¹.

Nous n'allons pas analyser mais évoquer seulement l'identification entre le destin du Christ et celui du peintre que Gauguin suggère dans ses œuvres, identification qui va au-delà de sa personne et comprend tous les hommes. Ses

1. Hans Urs VON BALTHASAR, *De l'intégration*, p. 26.

autoportraits ne tendent pas seulement à dire qui est Gauguin en donnant la parole à son angoisse ou à son incapacité à communiquer, mais à dire l'angoisse d'une humanité qui se sent toujours cernée par la mort, qui, malgré sa volonté d'être à l'air libre et de marcher sur des sentiers libres et non dans des voies sans issue, se retrouve enfermée dans des vergers d'agonie, avec des procès qui ne rendent pas justice et dans des châteaux dont on ne trouve pas la sortie¹. C'est le déchiffrement de son destin personnel, du destin des gens de Bretagne dans une indissoluble unité entre terre et foi, entre prière et travail. Croix et faux se mêlent sur les prés fauchés. Le visage du Christ et le visage du porcher dans *Le Petit Berger breton* (n° 42) renvoient au même abîme de lumière et de douleur. Les tableaux fondamentaux auxquels nous aimerions nous référer sont le *Christ jaune* (n° 88), *Le Christ au jardin des Oliviers* (n° 90), *Autoportrait au Christ jaune* (n° 99), *Autoportrait au Golgotha* (n° 218), *Bonjour M. Gauguin* (n° 95)².

Nous y trouvons Gauguin qui, totalement immergé dans sa Bretagne natale, prête au Christ une stylisation qui en fait le contemporain de tous les hommes, séparé de tous en même temps que solidaire de tous. Dans le *Christ jaune*, nous avons affaire aux traits hiératiques du Crucifié, empruntés à un Christ en bois polychrome que le peintre a vu dans l'église de Pont-Aven, en même temps qu'aux traits, coiffes et gestes de prière des trois femmes agenouillées près de la croix, ainsi qu'étaient les trois Marie lorsque Jésus mourut. Somme d'universalité au sein de la plus grande particularité. Les peupliers, les chênes, les prés, le mur qui les sépare, le journalier qui vient faucher et qui va moissonner le foin : tout y est histoire concrète. La crucifixion a lieu en chaque lieu, en chaque temps, pour chaque homme.

Il nous faudrait proposer ici une réflexion sur la condition du Christ glorifié, qui n'est déjà plus du temps et qui n'est

1. Les titres de Kafka sont significatifs de cette expérience historique : *Le Château*, *Le Procès*, etc.

2. Je cite le numéro des œuvres d'après le catalogue de la grande exposition de Washington-Paris, 1988.

pas encore cette éternité propre à Dieu. Nous devons prêcher à la fois l'éternité et la contemporanéité du Christ. Jésus est soustrait au pouvoir annihilant du temps, mais il est inséré dans le temps des hommes avec lesquels il s'est identifié. D'un autre côté, ses actions appartiennent déjà aux « entrailles de Dieu » et perdurent, réelles et efficaces pour chacun d'entre nous dans le lieu de sa vie et de sa mort. C'est pour cela que le Christ meurt à chaque époque, en chaque hameau, en chaque agonie. C'est à cette présence agonisante dans le jardin des Oliviers et abandonnée sur la croix que Gauguin fait appel pour se comprendre lui-même. C'est bien lui qui est à l'agonie, mais tout à la fois c'est le Christ qui est à l'agonie. Il y a de l'un à l'autre comme une lumière et une force d'identification. Dans *Le Christ au jardin des Oliviers*, l'un et l'autre transcendent tous les parias de la terre qui, humiliés et contraints au travail, appauvris ou suppliciés, se sentent abandonnés des uns, trahis par les autres, seuls face à eux-mêmes. C'est l'écho de Jean Valjean, le héros des *Misérables*, qui, parvenant jusque-là, retourne à la source qui lui donne son sens et sa capacité de dépassement. Est-ce la face du Christ qui, avec le rouge des cheveux et de la barbe, identifie Gauguin, ou est-ce Gauguin qui confère une réalité au Christ universel ? Le peintre nous a aidés à comprendre les affirmations bibliques : « *Je suis à jamais crucifié avec le Christ ; je vis, mais non pas moi, c'est le Christ qui vit en moi* » (Galates 2, 19-20). À partir de là, on peut comprendre notre propre souffrance comme le prolongement de l'agonie du Christ. Dans cette fusion des horizons s'accomplissent une communion des destins, un dépassement de la solitude et une fondation de l'espérance.

La grande question de l'histoire moderne est la suivante : L'homme est-il seul¹ ? Vivons-nous et mourons-nous dans la dernière des solitudes ? L'injustice est-elle le dernier mot face à la mort et après la mort ? Devons-nous seulement nous attendre à ce qu'elle nous accompagne comme le fruit de nos

1. Gertrud VON LE FORT, dans son récit *La Dernière à l'échafaud*, et surtout BERNANOS, dans son *Dialogue des Carmélites*, ont montré cette contemporanéité de chaque homme avec l'agonie du Christ et du Christ avec la passion de chaque homme.

oeuvres toujours pécheresses ou pouvons-nous compter sur une identité survenue en amour à laquelle nous puissions nous adosser ? Dans son *Autoportrait au Christ jaune*, le peintre place entre le Christ et lui-même un autoportrait grotesque qu'il avait tracé sur une sorte de pot de terre en argile : solitude désespérée qui le pousse à vociférer en un geste pathétique, comme s'il ne parvenait ni à se raconter ni à se supporter lui-même. Il en donne une interprétation en novembre 1889 dans une lettre à Émile Bernard :

À la fin, cet isolement, cette concentration en moi-même – alors surtout que toutes les joies principales de la vie sont dehors, et que la satisfaction intime fait défaut, crie sa faim en quelque sorte, comme un estomac vide – à la fin cet isolement est un leurre, en tant que bonheur, à moins d'être de glace, absolument insensible. Malgré tous mes efforts pour le devenir, je ne le suis point, la nature première revient sans cesse. Tel le Gauguin du pot, la main étouffant dans la fournaise, le cri qui veut s'échapper¹.

Quelle est la vérité du peintre ? La solitude qu'exprime le pot, comme une âme qui ne sait se raconter et une flamme qui lui échappe et qu'il veut figer en un cri, ou bien la compagnie que lui offre le serein Christ jaune ? Le peintre n'ose pas choisir : ces deux âmes constituent sa seule existence. Et ainsi, il s'est mis entre elles, accueilli entre les deux, sans renoncer à aucune : en accordant néanmoins la préférence et la position centrale à son visage qui prend le Christ pour arrière-fond, sans nier le pot qui reste dans l'obscurité, mais sans affliction définitive. Cette identification atteint son point culminant dans *l'Autoportrait au Golgotha* (n° 218) où le peintre, vêtu du vêtement du malade, du supplicié ou du condamné à mort, se laisse deviner dans les deux formes du fond. Il me semble qu'il renvoie à ce Golgotha en le transformant de lieu de mort en lieu de rédemption, parce que je l'identifie comme étant le Christ accompagné par une mère et par un ami. La Vierge de la solitude a toujours accompagné ceux qui souffrent et saint Jean a toujours été l'ami à l'heure de la mort. C'est sur ce fond que le peintre place son identité

1. Lettre à Émile Bernard, dans Paul GAUGUIN, *Oviri. Écrits d'un sauvage*, Gallimard, coll. « Folio », 2^e éd., 1989, p. 57.

ultime et son ultime parole, lorsque sa propre puissance ne suffit pas et lorsque, dans la nudité du propre, il ne reste que l'espérance, qui est toujours accueil de la puissance et de l'amour d'un autre ¹. Cette espérance, quand elle est véritable et n'est pas une façon d'occulter l'incapacité de notre propre pouvoir ou désir, est l'anticipation des réalités espérées ; de la justice, de la rédemption, de la paix ; espérance d'un futur absolu qui suscite des présents encourageants et nutritifs.

Pascal avait écrit :

L'espérance que les chrétiens ont de posséder un bien infini est mêlée de jouissance effective aussi bien que de crainte ; car ce n'est pas comme ceux qui espéreraient un royaume, dont ils n'auraient rien, étant sujets ; mais ils espèrent la sainteté, l'exemption d'injustice, et ils ont quelque chose ².

La création artistique, de même que la foi et l'espérance théologiques, ne sont pas seulement le reflet de la réalité déjà existante, mais suscitent des réalités qui n'existent pas encore. Un artiste authentique est toujours un authentique créateur. Celui qui se réfère de la sorte au Christ de l'agonie, de la mort et de la résurrection, ne reflète pas seulement sa mort et son agonie ou la mort et l'agonie de notre monde, mais à partir d'elles, il fonde l'espérance créatrice d'un présent juste et réconcilié à la lumière de la destination et de la promesse d'une justice absolue.

Traduit de l'espagnol par Gilles Olivo.

Olegario Gonzalez de Cardedal, né en 1934, prêtre en 1959 ; après des études à Munich, Rome et Oxford, fut nommé membre de la Commission théologique internationale. Enseigne à l'université pontificale de Salamanque, dirige les cours de théologie de l'Universidad Complutense (l'Escorial), est membre de l'Académie royale des sciences morales et politiques et de la rédaction de *Communio* espagnole. Dernières publications : *Jesus de Nazaret, Aproximacion a la Cristologia* (3^e éd. revue et augmentée, Madrid, 1993) ; *Madre y muerte* (3^e éd., Salamanque, 1994).

1. Aussi bien pour saint Thomas que pour Gabriel Marcel, l'espérance est toujours ce qui nous vient du prochain (*Somme de théologie, la IIae*, q. 40, a. 2, ad. 1. Et l'expression essentielle de Marcel est : « *J'espère en toi pour nous* » (*Homo viator*)).

2. PASCAL, *Pensées*, Lafuma 917.

JOURNÉES THÉOLOGIQUES

en collaboration avec les Foyers de charité

« La Part-Dieu »

108, rue de Villiers, 78300 Poissy

Tél. : (1) 39.65.12.00 - Fax : (1) 30.74.71.65

Le samedi, de 10h30 à 16h30

18 novembre : la foi

10 février : la jeunesse et la conversion

13 avril : « Tu ne tueras pas » (Décalogue V)

Les journées permettront d'aborder un thème théologique, présenté dans le numéro de *Communio* correspondant, en dialogue avec les auteurs et les collaborateurs de la revue.