

Revue Catholique Internationale COMMUNIO
tome IX, n° 2 — mars-avril 1984
LE TRAVAIL

Le travail est une forme particulière
de la conversation
Joseph TISCHNER, *Éthique de Solidarité*,
Critérian, Limoges, 1983, p.32.

Jean-Marie SALAMITO
page 4 La croix du travail, le travail de la Croix
Problématique _____
Edmond BARBOTIN
page 16 Travail, péché, salut
Jean-Yves LACOSTE
page 26 De la technique à la liturgie
Helmut JUROS, s.d.s.
page 38 Récupération ou solidarité?
Jean VALARCHÉ
page 48 La doctrine pontificale du travail
Intégration _____
Ambroise THOMAS
page 59 Et voilà le travail!
Marie-José DUCHESNE
page 71 Lettre à ma fille sur notre travail de mères
Attestations _____
Jean BORNARD
page 81 Pourquoi un syndicalisme chrétien ?
Pascal ADJAMAGBO
page 89 Le sens du travail monastique
Signets _____
Cardinal Joseph RATZINGER
page 98 Luther et l'unité des Eglises
François ROULEAU, s.j.
page 116 Vraie et fausse symétrie entre l'Est et l'Ouest
Rémi BRAGUE
page 123 L'avenir romain de l'Europe

Jean-Marie SALAMITO

La croix du travail, le travail de la Croix

Le travail est d'abord un don, que l'homme reçoit avec sa propre création pour régler, selon une histoire, son être au monde. Que ce travail devienne pénible ou lui propose des tentations prouve seulement qu'il s'intègre à la rédemption comme telle. Donc qu'il se décide sur la croix.

QUELLE appréciation le christianisme porte sur le travail, croyants et non-croyants ne le savent pas toujours très bien. Qu'il existe entre les deux quelque rapport, personne ne semble en douter, soit pour accuser l'Eglise d'avoir méprisé le labeur des hommes, soit pour la louer de l'avoir exalté (1). Après le développement par le Magistère d'une morale du travail (étroitement liée à une éthique économique et sociale), trente ans après l'apparition d'une « théologie du travail », alors que, désormais, l'encyclique *Laborem exercens* esquisse une « spiritualité du travail », le moment semble venu où l'on peut se demander non plus *comment*, mais *pourquoi* le chrétien doit travailler. Autrement dit, situer l'activité labo-

(1) Dans la préface de son *Catéchisme positiviste*, Comte accuse l'Eglise de considérer le labeur comme une malédiction. Alain, dans ses *Définitions* donne pour caractéristique de l'« esprit chrétien » la « préférence pour la pauvreté et le travail ». A l'article *Lavoro*, l'*Enciclopedia cattolica* affirme que le christianisme a, dès l'Antiquité, conféré au travail une dignité.

riuse de l'homme dans une anthropologie chrétienne, éclairée par les notions de sainteté et de charité.

LOIN de constituer une malédiction, le travail se trouve, dès avant le premier péché, inscrit dans la bienveillance paternelle de Dieu envers sa création. La main humaine semble manquer à la nature toute neuve et encore improductive : « il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol » (*Genèse* 2, 5). Sitôt créé, l'homme est placé dans le jardin « pour le cultiver et le garder » (*Genèse* 2, 15). C'est pourquoi il paraît possible de dire : « *Le monde a été donné à l'homme pour qu'il en achève la création, là même où il en tire de quoi satisfaire ses besoins* » (2).

Création et créativité

Encore convient-il de ne pas se méprendre sur cette humaine participation à la création divine. L'oeuvre des six jours n'est ni imparfaite ni insuffisante. Simplement, son auteur lui donne un devenir, une histoire, et confie celle-ci à celle de ses créatures qu'il a façonnée « à son image » (*Genèse* 1, 27). La collaboration de l'homme ne marque pas une limite de la majesté de Dieu ; elle témoigne de la bonté du Créateur.

La notion très en vogue de créativité peut aider à conserver ici l'irréductible distinction entre l'homme et Dieu. L'activité humaine est créative plutôt que créatrice : elle transforme un donné, tandis que l'auteur de l'univers a créé celui-ci « à partir de rien » (2 *Maccabées* 7, 28). Qualifier l'homme de créateur, c'est moins exalter ses aptitudes prométhéennes que rappeler qu'il participe de la sagesse divine. Adam est créateur par délégation.

Le travail est un don

Une anthropologie chrétienne ne saurait intégrer le travail qu'en se libérant de l'anthropocentrisme. L'homme ne prend

(2) M.D. Chenu, *Pour une théologie* du travail, Paris, Seuil, 1955, p. 60.

pas sa part à l'achèvement du monde ; il la reçoit. L'action humaine est englobée dans la providence divine. Saint Augustin le fait remarquer à propos de *Genèse 2, 15* : l'opération de la providence divine est double (« *gemina operatio providentiae* ») ; elle comprend l'oeuvre de la nature, qui est comme la création continuée, et celle de l'homme, qui est volontaire (3). Ainsi, alors même que l'homme agit, Dieu est présent comme auteur de l'humaine liberté.

Au même titre que l'univers (cf. *Genèse 1, 29*), le travail échoit à l'homme comme un don divin. Ce n'est qu'en considérant sa propre oeuvre et la matière de celle-ci comme un bienfait, et non comme un dû, que l'homme peut gérer le monde sans le défigurer ni asservir ses semblables. Une juste conception chrétienne du travail voit en Dieu le premier dispensateur et le destinataire ultime de l'ouvrage humain.

La sueur et les douleurs

La double malédiction de *Genèse 3, 16-19* est plus connue que les versets bibliques concernant le travail avant la chute (4). Ce n'est pas l'apparition du travail comme une malédiction ; c'est l'arrivée d'une malédiction sur le travail. Adam et Eve ont brisé leur bonheur en voulant prendre au lieu de recevoir. Dieu leur avait donné mission de peupler et soumettre la terre (*Genèse 1, 28*) ; ce but subsiste, mais désormais difficile à atteindre. A la double vocation à procréer et à cultiver (les deux tâches indissociables qui réalisent l'histoire humaine) succède, en nette symétrie, le double malheur d'une maternité douloureuse et d'un labeur pénible. Nous rencontrons ici les deux acceptions principales du mot français « travail » : ayant désigné d'abord les tourments de la *femme* qui enfante et l'accouchement lui-même, puis signifiant, par analogie, les efforts de l'homme à l'ouvrage, ce terme réunit en son évolution les deux aspects complémentaires de l'oeuvre humaine. Adam et sa compagne entraînent dans leur chute le *travail* à tous les sens du terme.

(3) Saint Augustin, La Genèse au sens littéral, VIII, IX, 17, éd. Agaësse et Solignac, Paris, DDB, 1972, p. 37 du t. 11.

(4) Pour une mise au point sur le travail dans la Genèse, voir dans ce numéro l'article d'E. Barbotin.

Résistances de la nature

Le texte biblique laisse bien supposer que, malgré le péché, le dessein divin subsiste. La Vulgate emploie la même expression (« *ut operaretur* », « pour qu'il travaille ») en *Genèse 2, 15* et *3, 23*. Le travail reste dans sa finalité une oeuvre (*opus*) même si sa modalité devient celle d'un effort ardu (*labor*). Jean-Paul II souligne que les mots par lesquels Dieu ordonne à l'homme et à la femme de dominer la terre « *ne cessent jamais d'être actuels* » (5).

Toutefois, la nature subit les conséquences du péché : elle résiste désormais aux volontés humaines. Non seulement le travail épuise l'homme, mais encore il endommage la création. Il devient difficile, après la chute, de penser la collaboration de l'homme à l'achèvement du monde, sans se demander si cette oeuvre ne revient pas, souvent, à un gâchis. Les inquiétudes contemporaines face aux diverses pollutions semblent confirmer le doute chrétien sur les capacités de l'homme pécheur à gérer seul l'univers. Alors même qu'il se fait le théoricien enthousiaste de la transformation du monde par les mains de l'homme et du rôle historique du labeur humain, le P. Chenu remarque « *que, comme le reste, l'amour compris, le travail devra être racheté* » (6). C'est dire que, si la référence à la Création apparaît indispensable pour penser le travail en termes à la fois chrétiens et positifs, la considération du salut déjà accordé en Jésus-Christ et l'attente de la seconde parousie conditionnent tout regard authentiquement chrétien sur l'activité laborieuse des hommes. Ainsi, une théologie du travail suppose une théologie de l'histoire.

E travail regarde l'histoire. La *Genèse* laisse supposer que L labeur et procréation constituent, du moins dans l'ordre des réalités créées, les deux principaux moteurs de l'aventure humaine dans le temps. Avant la création de l'homme, la nature

(5) Laborem exercens, 4.

(6) *Op. cit.* (note 2), p. 23.

semble en attente d'une histoire ; elle est décrite sous le mode du « pas encore » (*Genèse* 2, 5). Agent dans l'histoire, le travail subit aussi les modifications qu'il provoque. De *Rerum novarum à Laborem exercens*, les papes ne cessent de préciser l'enseignement de l'Église en fonction d'une réalité toujours mouvante.

Travail et progrès

La « théologie du travail », telle qu'elle s'est développée en France depuis trente ans avec, notamment, l'œuvre du P. Chenu, s'ouvre sur une théorie de l'évolution du monde et du progrès de l'humanité. Elle se reconnaît ainsi une postérité dans les « théologies de la libération ».

Le travail est considéré dans « *le déroulement cosmique du plan divin : l'homme collaborateur de la création et demiurge de son évolution dans la découverte, l'exploitation, la spiritualisation de la nature* » (7). Cette transformation de l'univers s'accompagne d'une modification de l'homme par lui-même : conjonction des efforts de l'âme et de ceux du corps dans une unification de l'individu ; rapprochement entre les travailleurs par le biais de la « socialisation » (8). Ce dernier point est particulièrement important ; il regarde les relations interpersonnelles et met en jeu, au moins implicitement, le concept-clé de tout discours chrétien sur l'homme : la charité.

Estimer que les liens directs ou indirects que le travail tisse entre les hommes, préparent le terrain à la fraternité et constituent autant de provocations à la charité, c'est tout aussi respectable que de voir dans l'empire romain un système d'unification politique préparant à la mission chrétienne un terrain favorable (9). Le risque est toutefois de faire une confiance aveugle aux rouages internes d'une réalité qui demeure, bien que travaillée par la grâce, marquée par le péché. Les faits sociaux ne peuvent produire par eux-mêmes de la charité fraternelle, sans que l'Église n'y intervienne pour proclamer, clairement et méthodiquement, l'Évangile du Christ.

(7) *Ibid.*, p. 29.

(8) *Ibid.*, p. 29-30 et 92-96.

(9) « *Il fallait que la cité antique fût le berceau temporel de la cité de lieu, il fallait que l'empire fût le monde et le berceau temporel de la chrétienté* » Péguy, *L'argent suite*, Pléiade, p. 1221.

Le Royaume par surcroît?

À côté du développement, par des spécialistes, de philosophies et de théologies dans l'espace idéal de la pensée, il existe une histoire de ces mêmes idées telles qu'elles se vulgarisent, se communiquent aux mentalités et influencent l'esprit d'une époque. C'est ainsi que la « théologie du travail » rencontre une croyance un peu confuse dans le progrès humain ou la conviction que, pour le meilleur ou pour le pire, l'histoire réside entièrement dans les mains de l'homme. Apparaît alors le risque d'une « laïcisation » de la théologie de l'histoire : le salut final ne serait, en définitive, que l'aboutissement d'un déterminisme immanent au devenir de l'humanité. Le travail s'y substituerait à la rédemption. L'on inverserait ainsi les fameuses paroles du Christ en *Matthieu* 6, 33. L'on dirait : allez d'abord dans le sens de l'histoire et le Royaume des Cieux vous sera donné par surcroît.

De fait, si l'auteur du fameux essai *Pour une théologie du travail* reconnaît avoir posé, face au progrès humain tel qu'on le percevait dans les années cinquante, « *un diagnostic prométhéen, encore séduit par l'invention du feu* » (10), il laisse des ambiguïtés quant au rapport entre l'histoire humaine, création et rédemption. Le risque de la théologie du travail, c'est — par le souci, pourtant légitime, de penser le labeur en lui-même et pas seulement comme l'objet d'une éthique — de ne guère faire place à Dieu (11). La rédemption, le salut semblent alors, à la limite, soit le produit final et nécessaire du devenir, soit — au mieux — le décor, l'horizon sublime de l'histoire.

Les deux cités

L'on atteint ici la question centrale : quelle est la validité du labeur face à la vocation surnaturelle de l'homme ? Devant l'exigence de la sainteté, quelle sainteté pour le travail ? La distinction connue entre un ordre surnaturel et un ordre naturel peut ici aider comme elle peut gêner. C'est en se fondant implicite-

(10) M.-D. Chenu, « Trente ans après », *Lumière et Vie*, n° 124, août-octobre 1975, p. 75.

(11) Voir dans ce numéro l'article de J.Y. Lacoste.

ment sur cette dernière qu'on peut déclarer que «*la `civilisation du travail' vaut en soi, pour sa vérité propre, pour son efficacité originale, pour la construction du monde, pour le destin historique de l'humanité* », sans pour autant constituer une «*fin suprême* », mais simplement «*une fin en son ordre, une fin seconde* ». Irrécusable hiérarchie.

Néanmoins, cette subordination du naturel au surnaturel, de l'humanité à la sainteté, ne correspond sans doute que très imparfaitement à un ordre chronologique de priorité. Poser d'abord l'urgence de «*l'humanisation de l'homme* », de «*la qualité de la civilisation* » pour ne placer qu'«*ultérieurement* » la vie de sainteté, l'«*incarnation individuelle et collective de la grâce chrétienne* » (12), c'est se condamner à poursuivre indéfiniment un bien qui ne peut se fonder que sur le Christ. Or la grâce, par la rédemption, transcende la nature, certes, mais en l'irriguant. Il n'y a pas, entre création et grâce, un simple ordre de succession.

En d'autres termes, pour employer l'image augustinienne des deux cités, la cité de Dieu ne vient pas *après* la cité humaine ; elle est, depuis l'Incarnation, mystérieusement cachée en celle-ci. L'intersection des deux, c'est la charité. La charité est, dans l'humble ouvrage humain, ce qui demeure. D'où la légitimité de lire le travail à la lumière de Celui qui réalise pleinement en lui *l'agapè*.

LE chrétien est celui qui, appartenant au Christ, contemple en celui-ci la clé de toute l'humanité. S'agissant du travail, la référence à l'artisan de Nazareth s'impose donc. Les grandes encyclopedies sociales donnent toutes en exemple Jésus travailleur. Dans *Laborem exercens*, le Christ est même présenté comme «*l'homme du travail* » (13). Car il n'a pas seulement exercé un métier : jusque dans sa prédication, il parle des ouvrages des hommes et emprunte à la sagesse des diverses professions.

(12) M.-D. Chenu, *op. cit.* (note 2), p. 35-36.

(13) *Laborem exercens*, 26.

Le charpentier et le rabbi

Pour les gens de Nazareth, Jésus est « le charpentier » (*Marc* 6, 3). La vie cachée du Christ avant son ministère sanctifie le travail des hommes et confirme que, malgré la chute, l'être humain reste appelé à transformer la terre. Elle préfigure et ennoblit par avance les métiers des apôtres, ceux des chrétiens à venir. Mais là ne se situe pas, pour le Sauveur, l'essentiel de sa mission.

Les évangiles nous présentent Jésus avant tout comme l'ont connu ses contemporains : comme un *rabbi*. Ce nom, le Christ le reçoit de ceux qui, au contraire des habitants de Nazareth, ont su discerner en lui un maître. Son habitude d'instruire ses apôtres en particulier donne à ce petit noyau de l'Église future l'apparence d'une école rabbinique. La vraie profession de Jésus, c'est d'enseigner, d'annoncer le Royaume. Cette prédication, menée en paroles et en actes, culmine avec la Passion. Au soir du Jeudi Saint, le Christ devient bien plus qu'un *rabbi* : en se sanctifiant et se sacrifiant lui-même, le voici, en même temps que victime, grand-prêtre du culte nouveau (cf. *Jean* 17, 19). En son sacerdoce, Jésus dépasse et récapitule toute sa vie humaine, commencée dans l'humilité du travail où se préparait l'humiliation de la Croix.

Regard sur le Christ en croix

On cite fréquemment, avec l'arrière-pensée de souligner que le labeur n'est pas fait pour l'homme, l'étymologie actuellement reconnue au mot français « travail ». Celui-ci viendrait du vocable *tripalium*, qui désignait, dans le latin tardif, un dispositif permettant d'immobiliser le cheval ou le bœuf que l'on devait ferrer, puis par extension un instrument de supplice destiné aux êtres humains. Cette histoire des mots illustre la perception humaine du travail comme un pénible fardeau. Elle vient rejoindre *Genèse* 3, 19 pour nous rappeler que toute besogne est désormais un effort. Mais que « travail » signifie aussi « résultat de l'application, oeuvre », cela indique une fécondité dépassant la souffrance.

La croix du Christ est le *tripalium*, l'instrument de torture par excellence : elle réalise la suprême souffrance, puisque celle de l'Innocent. Elle est le plus extraordinaire ouvrage, depuis celui de la création : le renouvellement de l'homme et de l'univers.

Jésus crucifié est le modèle et le fondement de tout travail chrétien : il montre la puissance créatrice d'un amour plus fort que la souffrance et la mort. Il donne naissance, en son martyre, à un monde nouveau. Plus encore que de méditer sur le Christ au travail, il importe de contempler le Christ en travail.

La Passion du Christ comme norme de travail

L'appel à regarder la croix et la résurrection de Jésus pour mieux comprendre et mieux accomplir les besoins humaines, forme la conclusion de *Laborem exercens* (14). C'est que le sens de l'histoire et des réalités terrestres se révèle dans la Pâque du Seigneur.

«Que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse» (*Luc* 22, 42). La lutte que Christ mène, à Gethsémani, contre son angoisse s'achève en une décision pleinement libre. Cet épisode montre que toute oeuvre bonne, en tant qu'elle procède de la charité manifestée par le Sauveur, implique une soumission, librement consentie, au dessein du Père. Ainsi, le travail humain, quand il comporte cette libre et consciente désappropriation de soi, cette adhésion intime au projet divin, cesse d'être une simple besogne (la besogne ne répond qu'au besoin) pour devenir une oeuvre de liberté.

Cette soumission à ce que l'on a appelé la «loi du travail» ne signifie pas qu'il faille reconnaître, dans la peine du labeur, la volonté du Créateur. La sueur au front n'est pas un châtement divin, mais la conséquence du péché. Le dessein du Père ne consiste pas dans l'acceptation pure et simple de la souffrance, mais dans l'accomplissement d'oeuvres d'amour *malgré la souffrance*. Le Christ en croix, modèle de ce dépassement de toute douleur par l'amour, ne cesse de prier, manifestant ainsi que son sacrifice est oblation, non point résignation, et que Dieu est innocent de tout mal.

A ce stade ultime de son oeuvre (de son *travail*) qu'est pour le Fils incarné la mort sur la croix, se révèle la suprême gratuité. Jésus a tout donné, s'est abandonné au point où toute compensation, toute récompense sont impossibles à concevoir. Image

(14) *Laborem exercens*, 27.

scandaleuse de la plus apparente inefficacité, le Christ réalise en son coeur le seul labeur véritablement efficace de l'histoire humaine : le salut du monde.

Dans la lumière de Pâques, le travail de tout chrétien ne se mesure pas ni à la récompense, ni à la puissance, ni à la réussite visible, mais, en union au Christ, à la charité. Tout labeur humain paraît bien une perte pour un gain, une sorte de sacrifice profane ; seul le travail de la charité conduit au matin de la Résurrection.

ENCORE faut-il ici observer une précaution. Le piège du «Tout est en Dieu et réciproquement» attend toute réflexion chrétienne. Considérer la Passion et la Résurrection de Jésus comme le modèle de toute oeuvre humaine et chrétienne, cela ne revient pas à faire du mystère pascal une catégorie du travail. C'est bien au contraire penser le travail comme un mode de la charité.

Le travail et la charité

Car la plus grande difficulté est bien de définir le travail. Dans un article publié il y a cinquante ans par la revue *Esprit*, Jean Plaquet, après avoir conté les «aventures de la notion» (15), récusait plusieurs définitions proposées alors. C'est ainsi qu'il remarquait que, si le travail est «la cause efficiente des moyens de conservation», alors c'est travailler que de faire un bon dîner; que, si l'on parle de «l'application de son activité à un objet donné pour un but déterminé», le fait de rouler une cigarette devient un travail ; ou encore que, si le travail est «une activité rationnelle ou instinctive qui est de soi transitive et se trouve ordonnée à la modification d'une matière extérieure», alors celui qui mâche du chewing-gum ou qui prend un bain de pieds peut se dire travailleur... Les dictionnaires actuels, en faisant de l'utilité le critère déterminant, évitent ces ridicules, mais laissent le chrétien sur sa faim. Surtout, ils définissent séparé-

(15) Jean Plaquet, « De quelques aventures de la notion de travail », *Esprit*, juillet 1933, p.475-559.

ment le travail comme douleur et le travail comme production. La Croix, elle, nous enseigne que l'efficacité véritable rencontre, tôt ou tard, la souffrance.

A la limite, il faudrait donner du travail une définition chrétienne, peut-être la seule vraiment possible et compréhensive. Risquons ceci : *le travail est l'activité méthodique des hommes pour atteindre, dans un esprit de service, de courage et d'acceptation des peines, une finalité conforme à la charité*. Cette définition exclut les sports de loisir et toute « détente », même intelligente, comme non directement ordonnés à la charité. En revanche, elle inclut tout bénévolat et, surtout, donne une place à tous les travaux non rémunérés de la mère dite « sans profession » (16). Le christianisme rappelle que la vie économique ne repose pas uniquement sur ce que quantifie d'ordinaire la science du même nom, et que la seule énergie inépuisable est la charité.

Une «spiritualité du travail »?

Vouloir définir le travail en termes chrétiens, c'est se tenir tout près de *Laborem exercens*, la seule encyclique sociale qui traite du travail pour lui-même et en développe une « spiritualité » (17). Comme participation à l'oeuvre divine de création et de rédemption, le travail fait partie inégrant" de la vie spirituelle du chrétien. Le travail est, pour le christianisme, une notion positive, consistante • pas une simple occasion de pénitence. Le travail rappelle que la charité suppose elle-même une méthode, un savoir-faire, une soumission aux lois de la réalité pour mieux dominer celle-ci.

Offrir sa propre peine comme participation à la Croix, c'est faire avancer le monde matériellement et spirituellement. C'est aussi la seule manière de s'accomplir soi-même dans son ouvrage. Car l'égoïsme rend le travail contradictoire : je passe ma vie, pour devenir homme et pleinement homme et rien qu'homme, à faire de moi l'homme d'un métier. « Qui veut

sauver sa vie la perdra» (*Matthieu* 16, 25). On ne « se réalise» dans son oeuvre qu'à la condition de s'abandonner à Dieu. On ne réussit que si l'on accepte d'échouer.

Toutefois, il s'agit de ne perdre sa vie qu'à cause du Christ (*cf.*, de nouveau, *Matthieu* 16, 25). Spiritualité du travail, cela signifie que le chrétien sanctifie son travail, non point que le travail spiritualise l'homme. Plus encore que de spiritualité du travail, on pourrait parler de spiritualité au travail. Une trop naïve exaltation du labeur serait facilement exploitée à des fins politiques ou économiques (18). Sans parler d'une éventuelle idolâtrie du « devoir d'état », alors devenu la bonne conscience de l'ambition. Il vaut la peine de rappeler que le travail est moins que le travailleur ; le travailleur, moins que l'homme et l'homme, moins que l'enfant de Dieu. La vraie profession du chrétien transcende son métier : c'est sa profession de foi.

Il reste que la technique a changé la vie spirituelle des travailleurs, ou l'a réduite à néant. L'Église n'a cessé de rappeler, en même temps que la grandeur du travail, la dignité du travailleur (19). Y a-t-il une mystique de la monotonie, une spiritualité du travail à la chaîne, une sanctification de l'ennui ?

L'urgence de cette situation, où les hommes se dégradent à travailler ou à ne pas pouvoir travailler, manifeste l'urgence d'une conversion des coeurs. Qu'il y ait une manière chrétienne de résoudre les problèmes, même en économie, la foi en l'Esprit permet de le dire. Parler du travail en chrétien, c'est aussi parler du repos, c'est aussi rappeler la vie éternelle. Le vrai travail, après tout, c'est de proclamer le Christ.

Jean-Marie SALAMITO

(18) Voir dans ce numéro l'article de Helmut Juros.

(19) Voir notamment *Rerum novarum*. 30; *Quadragesimo anno*, 53 ; *Mater et magistra*, 13; *Laborem exercens*, 9.

(16) Voir dans ce numéro l'article de Marie-José Duchesne.

(17) *Laborem exercens*. 24 à 27.

Jean-Marie Salamito, né à Nice en 1959. Marié. Ecole Normale Supérieure en 1979, agrégation de lettres en 1982. Membre du comité de rédaction de *Communio en français*.

Edmond **BARBOTIN**

Travail, péché, salut

L'ambivalence du travail apparaît dans les deux principaux récits de la création : il est pouvoir sur le monde; il est aussi une peine; mais cette ambivalence même définit notre condition historique réelle.

UN si vaste sujet ne saurait être étudié ici dans toute son ampleur. On ne se livrera pas à une recherche exégétique ou dogmatique, mais à une lecture *naïve* de quelques textes scripturaires fondamentaux, à la lumière de la foi et de l'expérience commune.

L'intention divine

Les deux récits bibliques de la création expriment un merveilleux optimisme. Selon le récit sacerdotal, le Créateur se complaît dans son oeuvre ; les êtres nés de la parole divine semblent rayonner une joie silencieuse et intense d'exister ; le déploiement grandiose du monde réalise un ordre intelligible, une beauté, une richesse de valeur et de sens presque sans limites. L'ontologique, l'intelligible, l'esthétique, l'axiologique, dirait-on aujourd'hui, concourent à former un ordre et une oeuvre d'art : un cosmos.

Pourtant les deux récits s'accordent à reconnaître l'inachèvement du monde sans l'homme. Ce manque est souligné par le second document avec une sorte de regret : «... il n'y avait pas d'homme pour cultiver le

sol » (1). La nature sans culture ressemble à une sorte de désert. Le monde en friche n'est plus le chaos primitif, certes ; il souffre toutefois d'une certaine vacuité, stérilité, pauvreté même, il demeure inférieure à ses propres possibilités. Inculte, le monde est le lieu des éléments aveugles et de l'animalité sauvage ; lieu sans présence, sans parole, sans initiative ; lieu sans événement, sans histoire ; sorte de nuit que n'éclaire pas l'étincelle de l'intelligence et de l'amour ; lieu où les choses ne « valent » pour personne — le Créateur excepté ; lieu qui souffre d'une certaine carence de *sens*. Un monde sans homme n'est pas un monde.

Aussi la résolution divine : « Faisons l'homme ! » est-elle volonté d'achèvement. Au milieu des choses et d'animaux qui se bornent à «être là », une *présence va* surgir ; à l'intérieur de l'ordre cosmique les êtres existeront et vaudront désormais pour quelqu'un. La merveille est que cette présence reçoit le pouvoir de se déployer, par la fécondité, jusqu'aux confins de l'univers terrestre : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre » (2). En dépendance du Créateur, l'humanité devient source de vie pour elle-même ; son expansion doit opérer une première conquête du monde.

La présence de l'homme dans le monde ne doit pas rester passive : «... Emplissez la terre et soumettez-la » (3). Notons d'abord que la fécondité est condition de domination. Une humanité trop peu nombreuse ou trop dispersée ne pourrait imposer sa loi aux règnes inférieurs. L'histoire ne prouve-t-elle pas que certains sous-peuplements séculaires ont été causes de sous-développements ? (4). Plus précisément, la Bible présente l'homme comme le jardinier de l'immense univers : « Yahvé Dieu planta un jardin en Eden... et il y mit l'homme qu'il avait modelé... Yahvé prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder » (5). La vocation de l'homme dans le monde est de le «cultiver », ce qui comporte à la fois exploitation et conservation. Consigne précieuse, qui rejoint la préoccupation de l'homme d'aujourd'hui : l'effort humain ne doit pas détruire la nature, mais la respecter et l'épanouir. La dégradation du monde irait contre la volonté divine et contre l'intérêt vital de l'homme. Mieux encore : là

(1) *Genèse* 2, 5.

(2) *Ibid.* I, 28.

(3) *Ibid.*

(4) A l'inverse, et tel est bien le paradoxe, certaines concentrations humaines excessives engendrent misère et famine.

(5) *Genèse* 2,8 et 15.

où la culture détruirait la nature, elle se détruirait elle-même. L'écologie trouve ici son plus solide fondement.

Le *travail* humain aussi : bien que le mot n'apparaisse pas dans le texte biblique, c'est de cette réalité essentielle qu'il est traité. Le travail surgit avec l'homme, le travail est critère d'humanité. Certaines espèces animales : castors, fourmis, abeilles, oiseaux en période de nidification, ne donnent que des préfigurations, admirables certes, mais simplement instinctives, du labeur humain. C'est à l'homme, seul que revient l'initiative intelligente où l'esprit et la main oeuvrent de conserve. C'est à l'homme seul que le Créateur confie les règnes inférieurs : « Dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, et tous les animaux qui rampent sur la terre » (6).

Un *quadruple rapport* relie l'homme travailleur au monde, à lui-même, à autrui, à Dieu.'

La précarité native de l'homme, la multiplicité de ses besoins le contraignent à oeuvrer : cueillette, chasse, pêche, agriculture, élevage, techniques multiformes fourniront nourriture et abri à la famille humaine. Ainsi se tisse entre l'homme et le monde un réseau de rapports extrêmement complexes où chacun des partenaires est, tour à tour, dominant et dominé. Du monde à l'homme, le rapport « naturel » est de disponibilité, de richesses offertes, mais aussi de résistance aveugle. De l'homme au monde, la relation première est de faiblesse, mais aussi de volonté conquérante, de lucidité dominatrice jusque dans l'échec : « *Quand l'univers l'écraserait...* » (Pascal). L'avantage de l'esprit est de lutter non seulement *contre* la nature, mais *avec* elle et ses propres ressources. Par la technique la plus rudimentaire ou la plus élaborée, l'homme plie à son vouloir des forces ou éléments d'abord hostiles, transforme les obstacles en moyens, les raideurs du déterminisme en auxiliaires de sa liberté.

Cette lutte quotidienne et millénaire doit, dans l'intention divine, apporter au monde et à l'homme une véritable promotion.

Sous la main et le regard qui le dominant, le désert originel devient terre habitée (*oikouménè*). Dans le lieu du silence, une parole retentit. La solitude primitive se remplit de présences et, avec elles, d'événements. Dans le cadre géographique surgit l'histoire. La terre reçoit l'empreinte de l'homme, de ses besoins, vœux, efforts, victoires ; d'hostile, elle devient accueillante ; de sauvage, familière ; de stérile, la voici féconde ; d'anarchique, ordonnée ; d'impénétrable, ouverte aux

pas de l'homme. Travaillée, cette nature devient une sorte de miroir : elle renvoie au travailleur son image et le dit silencieusement à lui-même. Cultivée, la terre est promue terroir. La relative carence de sens dont souffrait la nature sauvage est comblée : par le travail humain et le *progrès* qui en résulte, la terre, humanisée, reçoit un achèvement de sens.

L'homme, à son tour, se transforme. Cette nature, qui déjà le nourrit, le modèle et l'enrichit d'un sens nouveau. Le terroir est à l'homme ce que le terrain et le terreau sont à la plante — sagesse du langage, justesse de ces allitérations ! La montagne fait le montagnard, le pays le paysan, comme . la mer le marin. Dans la lutte quotidienne du travail, les éléments marquent la démarche, les mains, les gestes, le teint, les traits, la voix et la parole de l'homme : l'accent du terroir n'évoque-t-il pas un pays, ses paysages, ses paysans ? L'intimité entre le sol et son maître est si étroite qu'une terre cultivée, travaillée, humanisée, devient à son tour humanisante ; que devant certaines menaces guerrières, l'homme s'enfouit dans les entrailles de sa terre pour la défendre ou mourir avec elle ; qu'il lui confie ses morts ; que l'immigré peine à s'enraciner ; qu'un apatride ne sera jamais pleinement lui-même ; que le déracinement tardif vaut une sorte de mort : « On ne dé plante pas un arbre ! », disait tel vieillard hostile à l'idée d'un déplacement définitif et par ailleurs avantageux. Tout homme est, à quelque égard, autochtone, né de sa terre, « Adam » : fait de terre, terrien ou « terreux », comme traduit Jousse, *homo* inséparable de son *humus* local, régional, national, continental.

Il est beau que par le travail s'opère ce merveilleux échange de services. Du même mouvement de la main et de l'esprit, l'homme *se* cultive en cultivant la terre, les sciences, les arts : double signification du mot « culturel », justifiée par une réalité vitale profonde. Travail et culture sont inséparables comme l'envers et l'avant, le coût et le bénéfice. « Travail » exprime surtout la peine liée à l'effort créateur, « culture », ce surcroît d'identité et de sens qu'en retire le travailleur. Aussi bien cette promotion de l'homme est-elle une finalité essentielle au travail ; c'est elle qui permet de dépasser le cycle fatal : travailler pour manger, manger pour travailler. De plein droit, l'homme demande à son labeur non seulement un « avoir plus », mais aussi un « plus être ».

Que le travail engage la relation de chacun à autrui, les récits de la création ne le développent pas expressément ; le caractère éminemment social du travail apparaîtra en pleine lumière après la chute. Pourtant, c'est au couple humain et à toute sa descendance que sont données les consignes décisives : « Emplissez la terre et soumettez-la...

(6) Ibid I, 28

Dominez... » C'est dire que le travail est œuvre commune, où doit s'effectuer, jour après jour, la rencontre de l'homme avec l'homme.

Le rapport du travailleur à Dieu est, dès l'origine, marqué avec force. Dans les deux récits, des séquences imagées différentes concourent au même enseignement : le domaine de l'homme sur les créatures inférieures est reçu de Dieu ; c'est de lui que l'homme tient le devoir et le droit de toute « culture » ; c'est donc aussi en dépendance de Dieu et comme en collaboration avec lui, que s'exerceront ce droit et ce devoir.

En distribuant le récit de la création dans le cadre hebdomadaire, *en* concluant par le repos divin au septième jour, l'auteur « sacerdotal » tend à inculquer le précepte sabbatique. Après six jours de labeur, l'homme détournera sa main et son esprit des tâches quotidiennes pour les tourner vers Dieu. Cette relâche et la « conversion » qui la suit maintiennent l'homme dans la vérité de sa dépendance radicale. En d'autres termes, la culture du monde et de l'homme est, au sens le plus strict, *tributaire* du culte de Dieu. C'est même dans et par l'aveu de sa dépendance, dans et par le « culte » que la culture parvient à sa plus haute vérité (7).

Le repos sabbatique, ou dominical, rendra l'homme, en effet, à sa vérité propre. Au travail toujours, « tous les jours », l'homme en vient à s'asservir aux choses et à cet ersatz de toutes choses, à cette confusion de toutes valeurs et qualités qu'est l'argent, matière pure, quantité pure. Il faut donc à l'homme se détacher du monde pour s'en reconnaître le maître, faire « le tour du propriétaire » — se promener, est-ce autre chose ? — et voir, avec Dieu même, que ce monde est beau et bon.

Par le repos, chacun s'ouvre aussi à autrui comme une personne à une autre personne. Dans les relations laborieuses, le travailleur risque de s'identifier tellement à sa fonction qu'il *ne* vaudrait plus que pour et par son rendement économique. En brisant ou relâchant ce rapport, le repos s'ouvre et rend chacun à soi et à autrui : famille, amis... Par-delà toutes relations économiques, l'homme peut rencontrer l'homme comme tel. L'habit du dimanche est le signe et l'acte du retour de chacun à sa vérité profonde devant autrui, comme devant lui-même et devant Dieu.

(7) En régime institutionnel de chrétienté, ce sont, outre les dimanches, les fêtes religieuses chômées qui constituaient les congés des travailleurs.

La contestation humaine : le péché

En cédant à la tentation de « devenir comme des dieux », de décider du bien et du mal, Eve puis Adam contestent en acte le souverain domaine de Dieu, font échec à l'intention divine sur le monde et sur l'homme. Le rapport essentiel qui subordonne l'agir humain au vouloir de Dieu est refusé. La culture se soustrait au culte. De ce fait, la familiarité divine est perdue. Le couple humain est chassé du Paradis.

Cette rupture des relations primitives avec le Créateur entraîne, comme conséquences immédiates, des troubles profonds et douloureux dans toute la condition humaine ; ceux-ci, à leur tour, permettent de mesurer mieux la gravité de la rupture avec Dieu qui s'appelle le *péché*. Examinons le nouvel état des rapports de l'homme-travailleur avec le monde, soi-même et autrui.

Pour étrange que cela puisse paraître, le trouble du péché s'étend à la nature matérielle elle-même. Intime est le lien vital de l'homme et du cosmos. Si l'initiative de la rupture avec Dieu vient de plus haut que le visible, de cette force perverse, hostile à l'homme comme à Dieu et représentée sous l'image du serpent, la complicité humaine déploie ses effets funestes jusque dans le monde, notre « plus grand corps ». Une hostilité se creuse entre l'homme et son milieu cosmique : « Maudit soit le sol à cause de toi !... A la sueur de ton visage tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes au sol, puisque tu en fus tiré. Car tu es glaise et tu retourneras à la glaise » (8). Si l'affrontement quotidien du monde ne perd pas toute valeur de promotion, d'acte culturel, si le sol conserve une puissance de fécondité, le caractère pénitentiel du travail est ici fortement enseigné. Au terme de la lutte, l'homme qui aura dû, chaque jour, mendier sa nourriture au sol, sera dévoré par lui.

En outre, ce même travail qui, selon l'intention divine, était et reste *pour* l'homme, risque désormais de se retourner *contre* lui. Ce qui était voie d'accès à un plus-être personnel risque de devenir dégradant. Les multiples inversions ou perversions des finalités du travail au cours de l'histoire ne sauraient être recensées ici. Disproportion des tâches aux forces du travailleur — qu'on songe au travail des femmes et des enfants dans les mines, au siècle dernier ; cadences excessives qui blessent les rythmes biologiques ; impuissance du travail à « nourrir son homme » : paysan attaché à une terre trop ingrate, salarié trop peu rémunéré ; mécanisation des tâches qui réduit l'homme à l'état de robot ; absence d'intérêt qui confine au non-sens, à l'absurdisme prati-

(8) *Genèse* 3, 17-19.

que ; risques démesurés d'accidents ; absence de toute responsabilité autre que d'exécution ; ailleurs, surmenages intellectuels ; à l'échelon de l'organisation, accablement de responsabilités considérables, de contraintes économiques et sociales d'ampleur mondiale : tous excès qui dénaturent le travail et blessent l'équilibre du travailleur. Que dire alors de l'esclavage, des camps de travail où, de moyen de promotion, l'effort devient, par une perversion diabolique de son sens, technique méthodique d'avilissement et d'extermination ?

En contraste avec les excès du travail, voici le refus de la condition laborieuse commune à tous : la *paresse*. Existence vacante, sans but empirique ni fin idéale ; repli de l'homme sur ses pures potentialités qui, dans l'inaction, finissent par se dégrader ; indifférence à la finalité sociale de l'effort, à cette identité de surcroît que confère au travailleur la qualification professionnelle, à l'ordre même voulu par Dieu : l'existence oisive et donnée au seul plaisir exprime l'infidélité de l'homme à sa profonde vérité.

Tout autre la condition meurtrissante du *chômeur*. Certes, la gêne, la pauvreté, la misère peuvent en résulter pour celui-ci et pour les siens. On aperçoit moins, d'ordinaire, la souffrance morale de l'oisiveté forcée. Au lieu de s'éprouver utile, l'homme n'a d'autre raison sociale, dans le meilleur cas, que celle d'assisté. Les capacités d'action demeurent en friche et les journées, devenues stériles, paraissent une sorte de désert. A cet égard, la durée du chômeur n'est pas sans analogie avec celle du malade : l'une et l'autre est relâchée, atone, étrangère à la durée des personnes actives, marginale donc et dépourvue de sens. Si des activités de substitution : services bénévoles, tâches culturelles, ne viennent pas soutenir l'intérêt de vivre, l'homme en friche risque de désespérer de soi, de perdre pied dans l'existence.

On le voit : ces blessures qui troublent le rapport du travailleur à lui-même et au monde atteignent profondément le *rapport de l'homme à autrui*. Le travail n'est jamais tout à fait solitaire : il unit ou divise les individus, construit ou ruine le groupe social. Travail, économie, société sont inséparables. Chacun peut utiliser l'effort d'autrui comme moyen de domination ou d'enrichissement injuste : le fait est trop constant dans l'histoire pour justifier ici quelque développement. Ce qui, au contraire, est moins aperçu, et pourtant affirmé par l'enseignement biblique, c'est que les blessures du rapport d'homme à homme dans le travail procèdent du premier péché, rupture de l'homme avec Dieu.

En la personne et la conduite d'Abel, le sens religieux du travail et du progrès est honoré ; Abel fait hommage à Dieu des meilleurs produits de son labeur. Mais cette finalité religieuse de l'effort est contestée par Caïn qui soustrait au culte divin les prémices de sa culture et se contente d'un hommage formaliste ; une jalousie haineuse naît au cœur de l'infidèle et le conduit bientôt jusqu'au fratricide. Le juste rapport de l'homme à l'homme n'est garanti que par le rapport intègre de l'homme à Dieu (9).

L'épisode de Babel illustre avec ampleur cette même vérité. Voici des hommes qui s'unissent dans un projet grandiose, sorte de défi lancé à Dieu, *hybris*, diraient les anciens Grecs. L'humanité ambitionne de se dépasser en une surhumanité : « Vous serez comme des dieux... ». La première tentation resurgit. Le culturel, dirons-nous, veut se soustraire au cultuel. Cette rupture du rapport à Dieu brise la relation de l'homme à l'homme : communication, collaboration deviennent impossibles. L'épisode illustre sans doute un fait sociologique : la nécessité de la communication pour la collaboration, et, en contrepartie, le rôle de l'émiettement linguistique dans certains sous-développements séculaires. Mais la leçon fondamentale est religieuse : hors d'une commune reconnaissance du domaine souverain de Dieu, le domaine de l'homme sur le monde, les rapports humains dans l'ordre social, économique, culturel, ne peuvent qu'être profondément troublés.

Travail et Rédemption

Dans l'intention divine, la chute n'est pas séparable du relèvement, le péché du pardon, Adam de Jésus-Christ. En interpellant l'homme pécheur : « Où es-tu ? » (10), Dieu révèle son propos de le ramener à lui. Ainsi seront restaurées, élevées même à un équilibre nouveau et surnaturel, toutes valeurs et relations engagées dans le travail.

L'Encyclique récente de Jean-Paul II, *Laborem exercens*, traite amplement ces problèmes essentiels. En conclusion de ce bref article, on proposera seulement quelques éléments à la méditation.

La servitude en Egypte du peuple de l'Alliance et sa libération comportent un enseignement précieux. Israël est esclave sous un roi et chez un peuple qui ne « connaissent » pas Yahvé. Sur l'ordre de Dieu, Moïse demande à Pharaon de laisser les Hébreux sortir du pays pour

(9) *Ibid.* 4, 1, s.

(10) *Ibid.* 3, 9.

aller rendre un culte à Yahvé au désert. C'est seulement lorsque Pharaon et son peuple, retournés par les fléaux, autorisent Israël à honorer le seul vrai Dieu, que le peuple hébreu échappe à une exploitation dégradante. Les travailleurs asservis ne pouvaient être libérés à moindre prix. Le culte de l'Unique est puissance de délivrance et principe de justice (11).

Le salut annoncé, promis, préfiguré sous l'Ancienne Alliance est opéré par l'Incarnation du Fils de Dieu. Jésus sauve l'homme en restaurant le rapport religieux, en inaugurant, par sa mort et sa résurrection, le culte en esprit et en vérité.

Deux éléments fondamentaux gouvernent l'économie salutaire. D'une part, *tout ce que le Verbe assume de l'humain est sauvé*. Or, entre autres valeurs humaines, Jésus a pris sur lui le travail, il s'est engagé dans toutes les relations qu'il comporte. Trente années de labeur obscur sauvent l'effort humain, son fruit : le progrès, et les travailleurs. Le monde entier du travail est entraîné dans le mystère pascal.

D'autre part, tout ce qui est assumé par le Fils de Dieu devient à son tour instrument de salut : «... *hoc... quod de nostro assumpsit, totum nobis contulit ad salutem* » (12). Comme toute réalité humaine troublée par le péché et sauvée par Jésus-Christ, le travail devient moyen de relèvement. Le travailleur est associé, par son effort même, à la rédemption du travail.

Quant aux relations de l'homme, l'Esprit de la Pentecôte, répandu par Jésus, les purifie et les exalte dans l'amour surnaturel. Aussi Paul peut-il inviter Philémon à transformer le rapport de maître à esclave, qui le liait à Onésime, en relation de frère à frère (13).

(11) *Exode 3*, s.; 12, 31.

(12) S. Thomas d'Aquin, *Opusc. 57 ; Liturgia Hora* ▶ *um*, « *to Festo Corporis Christi* », *ad Matutinum, lectio altera*.

(13) *Épître à Philémon*.

Dans **Le Courrier de Communio** (supplément à la revue, quatre numéros par an) :

- l'analyse des lettres des lecteurs reçues à la rédaction ;
- des informations sur les groupes de lecteurs et sur les autres éditions de **Communio** ;
- la publication progressive d'un Index thématique de tous les thèmes abordés dans la revue depuis ses débuts en 1975.

Il n'est pas, enfin, jusqu'à la nature matérielle elle-même, hier maudite, aujourd'hui en travail d'enfantement, qui ne doive être associée « à la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (14).

Edmond BARBOTIN

(14) *Romains 8*, 19, s.

L'abbé Edmond Barbotin, né en 1920. Docteur ès-lettres (philosophie) et en théologie. Professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. Publications principales : *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain, Nauwelaerts et Paris, Vrin ; *Le témoignage spirituel*, Paris, l'Epi ; Aristote, *De l'âme*, introd., trad. et notes, Paris Belles-Lettres et Club Français du Livre ; *Humanité de l'homme et Humanité de Dieu*, Paris, Aubier ; *Croire*, Desclée ; en collab. : *Qu'est-ce qu'un texte ?* Paris, Corti ; avec G. Chantraine : *Catéchèse et culture*, Paris, Lethielleux ; *Catéchèse et pédagogie*, Paris, Lethielleux.

Jean-Yves LACOSTE

De la technique à la liturgie : un pas ou deux hors de la modernité

Surmonter l'essence de la technique exigerait que la pratique du travail se délivre de l'appropriation (de l'arraisonnement) des choses. Une telle praxis gratuite, qui libère le monde et l'homme même, nous y avons déjà accès, sans k savoir, dans la liturgie.

DU travail de l'homme de nombreuses définitions ont été données, dans lesquelles une constante apparaît avec évidence : en aucune philosophie il n'est essentiel au travail de mettre en jeu, dans la relation laborieuse ou élaborante de l'homme au monde, la relation de l'homme à Dieu. Ceci est si vrai que les « théologies du travail » que nous voyions naître en un passé récent n'éprouvaient pas plus le besoin de faire intervenir Dieu dans le travail de l'homme. Dieu y était, et n'y était, *que* celui qui autorise l'homme à être travailleur, qui garantit au travail noblesse (comme « réalité créée ») et finalité (comme « association de l'homme à l'oeuvre de la création », voire comme « co-création »)), mais qui ne révèle rien que

l'on ne sache déjà par ailleurs sur ce qu'est le travail (1). Qu'en est-il donc du travail, s'il peut se définir et s'accomplir même si Dieu n'existait pas ?

1. POUR la brièveté de l'exposé, l'on ne s'interrogera que sur l'expérience moderne que l'homme fait du travail. Ceci, déjà, pourrait sembler induire en un champ d'analyse remarquablement complexe. Nous ne pouvons plus guère, aujourd'hui, penser « le » travail selon un modèle unique et univoque, et *les travaux* affectent des visages assez divers pour qu'il ne soit pas parfaitement évident que tous illustrent un même rapport « travailleur » de l'homme occidental moderne au monde. Il a peut-être été licite, par exemple, de définir « le » travail de façon raisonnablement simple dans la contredistinction latine de *l'otium* et du *negotium* : d'un côté seraient les occupations nobles de l'art ou de la contemplation, de l'autre le *négoce* qui empêche ces travaux nobles, dont le nom est d'abord celui d'une négation (*neg-otium*), et dans lequel l'art de vivre ne peut être conduit à son terme. L'on a pu, et l'on pouvait encore il y a peu, se donner du travail humain le modèle d'une *transformation*, ou d'une *élaboration* : la culture de la terre, l'artisanat, et l'art comme le plus noble de tous les travaux, en étaient les figures exemplaires. Mais nous ne pouvons pas/plus ignorer que travailler n'est pas /plus uniquement transformer, ou donner forme à ce qui n'en avait pas. Celui qui vend travaille, mais ne transforme pas, et ne crée pas. Celui qui applique les plans d'un autre est en fait outil bien plutôt qu'agent. Et que dire du « chercheur » dont l'intention de « trouver » est profession, comme telle rémunérée, sa recherche dût-elle ne jamais s'achever en oeuvre ou en produit ?

Une distinction, sans doute, peut prétendre à une validité universelle : celle qui oppose le travail dans lequel l'homme est chez soi, en une production de biens ou de services dans laquelle il manifeste son existence *personnelle, au travail* dans lequel l'homme n'est qu'instrument du dessein d'un autre, et où il est

(1) Exemple ici, M.-D. Chenu, « Arbeit », dans *Sacramentum Mundi*, 1 (1967), 306-318. Doxographie et bibliographie dans *TRE*. « Arbeit », VII, 3/639-655 (M. Honacker).

identifié à sa seule *force de travail* anonyme et quantifiée, où donc l'homme est personnellement absent de son travail, et violemment ou luxueusement aliéné. La distinction admise — et admise aussi la difficulté d'un discernement —, l'on peut alors, avec et après Marx, former l'utopie d'un monde où tout travail que l'homme fasse ait dimension personnelle, où tout labeur soit quelque peu une *poiësis*, et où, pour un homme enfin sauvé de toute aliénation économique, travailler soit réellement décliner le plus sûr de son identité, et avérer le plus certain de son essence, en *faisant* et en *s'y faisant*. L'on peut demeurer en deçà de l'utopie. Mais l'on doit de toute façon concéder un point fondamental : le travail de l'homme peut être humain et non-humain, la fois révélateur ou facteur de l'humanité de l'homme et lieu de sa possible négation. Si l'on demande alors ce qui rend le travail humain, la réponse viendra sans équivoque. D'une part, le travail est digne de l'homme parce qu'il crée (et ainsi rend à l'homme ce que le mythe théologique d'un Dieu créateur pouvait lui dérober). D'autre part, il est digne de l'homme parce que l'homme travailleur accomplit la plus essentielle de ses destinations, et devient soi en rendant toujours plus sien le monde. Deux cas de figure extrêmes peuvent illustrer la théorie : l'art, dans lequel l'homme atteste purement que travailler est créer ; et le travail du prolétaire, où l'homme exploité, devenu pur moyen, n'est plus maître d'aucune fin, et ne travaille pas pour exister, mais pour survivre, ou en tout cas pour «gagner sa vie».

L'on peut aller plus loin. Humanité et non-humanité du travail ne sont pas des grandeurs anhistoriques, et il ne peut manquer d'y être question du statut et des modalités accordés par un temps au travail. Nous avons la perception aiguë que l'homme travailleur peut en travaillant tout gagner et tout perdre, et toute époque n'a pas eu cette perception. Ceci a sans doute une raison fondamentale : nous savons désormais qu'en travaillant l'homme peut mettre en jeu le monde en son entier. Tout travail n'est certes pas, dans le XX^e siècle finissant, un événement à conséquences cosmiques. Mais l'on ne peut en esquiver l'évidence : les travaux dans lesquels l'homme moderne affirme le plus exactement sa modernité sont aux dimensions du monde ; à l'âge de la cybernétique ou de l'arme atomique, le travail de l'homme a pour horizon le monde entier, pour le dominer absolument, ou le détruire absolument. L'on ne peut éviter ici de rencontrer la méditation de Heidegger sur la *technique*, telle

qu'elle s'organise dans la conférence du 18 novembre 1953 (2). Que faut-il penser sous le nom de travail technique ? Tout se passe, en une pseudo-évidence, comme si l'on devait y penser la conséquence d'un autre et premier travail, qui soit l'activité théorique de la science. Mais cette trop simple généalogie est, dans le texte de Heidegger, radicalement mise en question. La science et sa *théôria* passent pour être le propre de l'homme occidental, lequel en un second temps monnayerait sa science en technique(s). Mais précisément, advient dans l'activité technique un événement ou un processus dont la «théorie» scientifique n'est pas mère, et dont on ne peut rendre compte comme d'une «application» de la science : la *main-mise* sur le monde, que Heidegger nomme *Gestell*, et que les traducteurs rendent de façon assez heureuse — une fois n'est pas coutume — par *arraisonnement*. La technique, sous couleur d'appliquer la science, procède à ce que la science ne prétend pas faire, et qui n'appartient pas à la définition de la science : s'approprier ou accaparer (*arraisonner*) le monde, à la fois lui demander raison de ce qu'il est et lui imposer une raison. La technique, à ce titre, est tout sauf la modalité innocente d'une mise en application : elle est un projet, peut-être le grand projet de l'homme occidental, celui peut-être où se décident l'identité et le destin de l'Occident. Connaître en mesurant, connaître pour dominer et régner, *savoir pour avoir pouvoir*, telle est la procédure de la raison technique. La généalogie illusoire — la science engendre la technique — doit en fait s'inverser, et au lieu que la technique soit au service de la science, il apparaît que la science est radicalement asservie à la technique. La fonction théorique est au fond, dans l'Occident, une fonction, la plus prestigieuse sans doute, de la raison technique, et la contemplation désintéressée, dont la science dit faire sa modalité de connaissance, n'est en fait intelligible que si la prise de distance théorique (voir et comprendre les choses telles qu'elles sont) est pour l'accaparement technique et commandé par lui.

Si l'on concède à Heidegger que le *Geste!!* est le rapport au monde de l'homme occidental, et il semble difficile au spectateur du monde moderne de ne pas le concéder, un certain nombre de conséquences théologiques peuvent être avancées.

(a) Il n'est pas certain que l'homme puisse ou doive interpréter l'arrondissement technicien du monde par l'homme dans les termes simples, trop simples, d'une théologie de la création où l'homme assurerait par sa (ses) technique(s) une lieutenance sur le créé à lui confiée par Dieu à l'origine. La prétention de la technique est d'être continuation de la création par d'autres moyens, d'être l'oeuvre de l'homme poursuivant l'oeuvre de Dieu : l'homme accomplirait par son travail, sans discontinuité, le travail même de Dieu. Or, toute prétention de la technique à être *créative, et même créatrice*, doit être jaugée à la réalité indiscutable de son pouvoir de destruction : car l'homme technicien est celui qui se donne simultanément les moyens de produire et de détruire, et ceci jusqu'à la possibilité de détruire non plus régionalement mais universellement, de *tout* détruire. Les commentateurs des stratégies nucléaires ont produit la notion *d'overkill* — capacité de tuer plus que dans l'absolu il n'y a de tuables. La dernière et plus rigoureuse conséquence de l'accaparement technicien du monde est la possibilité d'opérer la totale annulation d'une création donnée «à partir de rien», *ex nihilo*.

(b) Un discernement théologique apparaît ici comme aussi inné qu'indispensable. La raison mesureuse, quantifiante et arraisonnant, qui détermine l'histoire de l'Occident et notre présent, n'est pas une rationalité intégralement annihilante, tant s'en faut. Heidegger insiste, dans la conférence de 1953, sur le décèlement du vrai qui advient dans la technique. D'expérience quotidienne, nous savons que la technique rend aussi possible la médecine, que son travail est aussi de mieux faire cultiver la terre et de permettre que l'homme (puisse) manger à sa faim, qu'il n'est pas dérisoire que le technicien prétende oeuvrer à un «bien-être». Mais la technique, à l'extrême pointe de la modernité, nous est d'abord exaspération de tout ce qui, dans sa rationalité mesurante et maîtrisante, inquiète. En une époque où ce qui est, en tant qu'il est, est mesurable et « arraisonnant », nous ne pouvons pas ne pas percevoir que le travail technicien, en sa perfection, s'accompagne d'une perte d'identité, et non des moindres : l'homme mesureur ne sait plus quelle est son humanité, sauf à dire qu'elle est ce dont il prend mesure, et sur quoi alors il revendique les plus inouïs des droits d'intervention. La technique est manipulation : il est patent, là où la manipulation devient celle de l'homme par l'homme, maîtrise technicienne de l'humanité de l'homme dans d'hypothétiques «manipulations génétiques», que l'homme est devenu inconnu, et inconnaisable.

(c) Il ne faut donc pas trop vite tenir, devant le travail de l'homme, le langage qui y salue une création continuée. L'homme moderne prétend travailler à une oeuvre qui parachève la création et, en somme, «surcrée»; mais nous avons à y reconnaître aussi, et peut-être plus, la *manoeuvre* dans laquelle il défait la création, «décrée» donc. L'homme transformateur, dans ses « théologies du travail » nourries massivement de philosophie et d'idéologie occidentales, (n')a été pensé (que) comme accomplissement, qu'il le sache ou non, d'un projet divin. Dût le travail, ici et maintenant, être aussi le champ où s'exercent volontés de puissance, violences aliénantes et oubli par l'homme de l'humanité de l'homme, que les théologiens du travail, soucieux de la « perfection de ce qui est fait » (*perfectio operis*) plus que de la « perfection de celui qui fait » (*perfectio operantis*) (3), ne voyaient là qu'un usage malheureux, mais toujours rectifiable, d'une réalité radicalement bonne aux finalités évidemment bénies de Dieu, et bénissables par la raison théologique « éclairée ». Or, l'homme *tel quel* ne travaille pas seulement pour promouvoir un « humanisme du travail » quelconque. Réalité historique (non protologique, non eschatologique), son travail est un des plus indiscutables lieux de cristallisation des dialectiques violentes qui font l'histoire, au premier chef la dialectique du maître et de l'esclave. Bien certainement, le travail n'est pas uniquement compromission de l'homme avec la violence et la négativité (avec le « travail du négatif », en somme...), il est aussi mode d'une fidélité fondamentale de l'homme à soi-même, lieu pour l'homme où avérer aussi une *vocation*. Mais si l'on consent à passer outre le flou théologique de ce que «travail» ici et là veut dire, si l'on admet que la technique n'est pas *l'essence* de tout travail possible, mais qu'en elle se manifeste purement, au soir de l'Occident, un rapport au monde dans lequel l'homme travailleur perd, en fait, son âme (puisque l'esprit, techniquement, n'a pas d'existence, et que la technique n'a pas besoin de plus que de *neurones* pour penser l'homme), alors l'on doit pouvoir demander si un rapport autre que technicien au monde n'est pas pensable, et nommable. Dans la conférence de 1953 et en d'autres textes, Heidegger rappelle que « technique », *technè*, est aussi un nom grec pour l'art. La question sur l'essence de la

(3) Cf. p. ex., M.-D. Chenu «Travail», dans *Encyclopédie de la Foi*, Paris, 1967, 4/347-357, notamment 352s.

technique ne peut être posée sans qu'apparaisse dans le texte heideggérien la question sur l'essence de l'oeuvre d'art ; et Heidegger ne peut poser qu'au milieu de l'arrondissement technique et de ses périls «croisse aussi ce qui sauve », sans affirmer que la plus originale des relations au *vrai* passe par le *beau*. L'on avancera ici un autre mot que celui d'esthétique : celui de *liturgie*. Encore faut-il en esquisser l'organisation conceptuelle.

1. Là où le travail est la plus humaine des activités — que l'homme y gagne un plus d'humanité, ou qu'il se mette en péril d'y oublier qui il est, les deux situations étant en fait soeurs —, là l'homme est soi-même, *se* gagne ou *se* perd, sans que le nom de Dieu ait à être prononcé, et sans qu'importe à la relation de l'homme à soi-même et au monde sa relation à Dieu. Sous le chiffre du *liturgique*, l'on a d'abord à émettre l'hypothèse d'une médiation *théologique*, et plus précisément encore *théologique* : la signification dernière de toute oeuvre n'est pas éluçidable selon le seul rapport de l'homme travailleur au monde travaillé ; elle n'est pas platement d'être autorisée une bonne fois pour toutes au titre de « réalité créée » ; elle est, ce que, dans sa relation au monde, l'homme dit de sa relation (ou de sa non-relation) à Dieu. Liturgie : le mot s'emploie certes pour désigner la fête par l'homme de son humanité, et où congé est donné à Dieu ; l'on entendra parler de liturgie à propos des rites laïcs de l'existence politique, et l'on sait bien que la ritualité peut se passer de Dieu. L'on nous dit aussi, communément, que l'étymologie du mot parlerait d'abord de l'homme, et de l'homme en société : *laou to ergon*, «travail public ». En dépit toutefois de toute habitude, bonne ou mauvaise, on s'en tiendra, au bénéfice d'un minimum de rigueur théologique, à la médiation théologique susnommée : de nul travail, comme de nulle fête, l'on ne dira qu'il prétend à la liturgie, s'il ne prétend intéresser l'homme à Dieu avant que de l'intéresser à soi-même, ou à l'idée d'humanité ; ou à quoi ou qui ce soit. En lieu et place de la corrélation à deux termes, *homme (travailleur)/monde (travaillé)*, la liturgie propose de penser une relation à trois termes — Dieu, homme, monde —, selon laquelle la dialectique du travailleur et du travail ne peut jouer sans que joue, plus fondamentalement encore, la dialectique du Dieu créateur et de la créature, « dialectique religieuse », si l'on veut.

2. L'on perd donc, protocolairement, l'« immédiatisme » qui fait ou faisait le charme de toutes les philosophies et théologies

du travail. L'homme, y dit-on avec persévérance, se fait en faisant, et rend le monde encore plus monde en le rendant vestige du travail de l'homme. Mais rendre le monde plus «monde» encore, ceci veut-il dire y parfaire la création ? De ceci précisément l'on a droit, et plus que droit, de douter : *monde* n'est pas sans plus un autre nom pour *création*, et l'on a à apprendre de la technique que la modalité sur laquelle l'homme y est créateur ne manifeste pas, mais offusque, la modalité sur laquelle Dieu est créateur — l'homme technicien créant en dominant, et Dieu créant en laissant être et en respectant. A la fuite en avant (la création enfin égale à elle-même est pour demain, et l'homme y sera pour beaucoup — un recueil d'articles de Jürgen Moltmann porte le titre significatif de *Zukunft der Schdpfung*, « L'avenir de la création »), il faudrait substituer ici un intérêt sérieusement théologique pour la création. Et le premier savoir à y acquérir est celui du surprenant pouvoir de l'homme qui, parce que laissé-être et respecté par l'autre qui le crée, est aussi capable de défaire la création. Nous n'existons pas en pleine création, mais «entre création/ monde ». Et là où n'est pas pensée la différence création/ monde, ce qu'elle dit de continuité et ce qu'elle dit de discontinuité, de fidélité de l'homme à soi et d'infidélité, l'on ne pourra jamais assigner au « travail » de situation théologique claire. Liturgie : ceci signifie d'abord le besoin de problématiser le «monde », et de revendiquer un rapport de l'homme au réel qui, par fidélité à la création, veuille mesurer tout acte humain à une «activité» plus originale que le «travail », et plus humaine que ces travaux dont on dit trop vite, sans doute, que l'homme y «donne sa mesure ». La création est tout, sauf évidente. Liturgie : l'on nomme ici un possible accès à la création.

3. L'on s'engage en fait dans une subversion, et non en des remarques pieuses. Le travail n'est pensable que selon les catégories de *l'utilité* (ou de l'« utilisabilité »), et même les travaux dits «nobles» de l'homme créateur (de l'artiste, de l'intellectuel adonné à sa « pratique théorique », présentement du théologien occupé à travailler « sur » le travail) sont tâches utiles, et intégrables à un système de fins et de moyens. Le temps employé à travailler est employé à «faire» quelque chose (ce « quelque chose » fût-il autre «chose » qu'une « chose », une communication, un service, ou le simple soin pris d'une chose). Or, tenter d'introduire Dieu dans la dialectique du travailleur et du travail est *v* introduire *l'inutile*. Il ne sert

s'occuper de Dieu : car la « valeur ajoutée » en toute opération est *marchandable*, alors que la liturgie est purement et simplement sans *prix* (en quelque sens qu'on l'entende, en toute ambivalence). Ne nous hâtons pas même de réintroduire l'utilité ici, en supposant que celui qui se préoccupe de Dieu s'occupera mieux de son travail, promu alors à la dignité de ce que le jargon chrétien appelle « devoir d'état ». Ceci bien sûr peut être vrai, et il faut probablement qu'il y ait là une part de vérité. Mais ceci n'affecte, selon toute évidence, aucun caractère de nécessité (la *perfectio opens* imposant que tout travail fait soit du travail bien fait). Et ceci surtout pourrait n'être que manière sournoise d'entériner un état de fait (le rapport laborieux de l'homme au monde *tel qu'il est*), sans vraiment permettre de penser que l'homme, en tant qu'homme, pourrait bien avoir autre chose à faire que faire... Plaider pour l'inutilité de la liturgie, rappeler en tout cas qu'il n'entre pas nécessairement dans son concept qu'elle ressortisse au domaine de la « fin utile », n'est pas anémier la possibilité authentiquement humaine d'une praxis. C'est apprendre qu'être n'est pas sans plus être-utile ; c'est donc révoquer en doute l'axiome dont vit la pensée technique, *ens et utile convertuntur*, « l'utile est un nom de l'être ». Et si l'on se donne les moyens d'affirmer que l'homme est plénièrement soi quand il se préoccupe de Dieu « pour l'amour de Dieu », alors l'on pourra connaître l'humanité de l'homme par-delà tout rapport de production, savoir donc à quel prix l'homme peut survivre à la technique

4. L'inutilité (empirique) de la relation à Dieu dans la relation au monde demande à être pensée comme gratuité. Le défi est ici d'oser dire que l'homme liturge — l'homme qui *joue* devant Dieu et pour Dieu (4) — n'est pas ainsi *diverti* des véritables grandeurs de sa nature, et que ce qui est fait dans la liturgie pour l'amour de Dieu (et donc « pour rien ») n'a pas à être justifié par quelque efficience que ce soit, fût-elle oblique et mystique. Se rendre capable (et, aux yeux de la raison technique, *coupable*) de liturgie est d'abord se rendre habile à perdre son temps, en tout cas à le distraire de toute économie de fins et de moyens. La liturgie n'est certes pas ignorante du droit de l'homme à demander, du droit de la prière à se faire *rogation*.

(4) Toujours important ici, Hugo Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln, 1952, (8) 1978.

Le temps donné à la *louange* n'exclut pas l'*instance*, et la *sollicitation* est un modèle incontestable de la prière chrétienne, publique ou privée. Dieu peut nous être « utile » : et si, ce disant, il nous faut éloigner toute perversion en laquelle nous ne voudrions qu'utiliser et « outilliser » Dieu, il ne faut pourtant pas ne pas en risquer l'affirmation. Il demeure que l'utilité de Dieu — la «sécularisation» de l'Occident nous aura au moins appris ceci de juste — ne pèse pas très lourd, comparée à celle de nos outils, et à l'efficace gestion du monde par l'homme. Le temps donné à la liturgie pourrait être employé à de plus fructueuses occupations. Et à ceux qui soupçonnent l'homme liturge de se distraire de la tâche seule urgente, en tout cas plus urgente que toutes à mesure mondaine et historique, qui est la promotion éthique du bien et du juste, il n'est rien d'autre d'abord que l'aveu d'un certain manque à une certaine efficacité. Mais ceci sous une réserve, qui n'est pas mince : que droit nous soit laissé aussi à une critique de l'idée d'efficacité ou de productivité, et que l'hypothèse puisse être avancée, selon laquelle le temps gratuitement donné à Dieu est inutile, non comme *moins* qu'utile, mais comme *plus* qu'utile, non point par déficit mais par excès.

5. Ceci, après s'être dit, peut se vérifier, si entre l'homme et son monde Dieu est effectivement médiateur, et si la *médiation théologique* ne substitue pas négativement au rapport *homme (travailleur)/ monde (travaillé)* le rapport *Dieu/homme*, mais enrichit le premier rapport par le second. L'instance théologique n'a pas pour fonction de désintéresser l'homme de ses besoins mondaines. Distance certes est prise par rapport à elles, sitôt que la fidélité radicale de l'homme à son essence est reconnue dans la relation filiale à Dieu, avant toute autre et en toute autre. Mais l'*exclusion* (bibliquement : « jalousie », « zèle »), selon laquelle j'ai à aimer Dieu plus que tout (jusqu'à la conséquence scandaleuse qui veut qu'alors rien ni personne d'autre ne *vaille*) est, en fait, *inclusive*. Distraire l'homme de son travail, ceci est nécessaire : pour pouvoir dire qu'en tout travail peut se dissimuler du divertissement, et que l'homme peut avoir mieux à faire que faire. Mais dès lors que je sais ce que travailler veut dire (non pas un substitut séculier de rédemption, non pas l'achèvement de la création par mes seules forces d'homme, non pas l'enfantement par l'homme de l'homme nouveau, mais la possibilité de faire, de ce qui est par excellence profane, un événement spirituel), alors je puis travailler — la seule mais immense différence étant que je sais (enfin) pourquoi je travaille

— non à mon compte propre mais pour accomplir une mission, que je tiens d'un autre, et une vocation, qu'un autre me confie. La raison technicienne prétend seule savoir ce qu'est l'utile, puisqu'elle est cette raison qui sait tout utiliser. La raison liturgique, à la mesure de la technique, est inutile et *oiseuse en son sens étymologique* précis : elle propose à l'homme un *loisir, otium*. Mais quand l'homme liturge, qui est homme comme les autres, est renvoyé de la prière au métier, de la doxologie à la *praxis*, et tout simplement de l'église au bureau, il se révèle que l'inutilisable est peut-être la seule vraie condition à laquelle le travail puisse être fondamentalement non-aliénant, et le métier, d'une autre étymologie, être fondamentalement service (*ministerium*). Sait vraiment qui il est, celui qui s'est gratuitement affronté à Dieu. Peut travailler en *donnant et sans se divertir ni s'y aliéner*, celui qui *est soi-même indépendamment du travail qu'il fait* : *tenant* d'ailleurs mon identité, sachant reconnaître ailleurs la mesure de mon humanité, je puis d'autant mieux faire que je n'y ai pas l'ambition de *me faire*.

6. Faire *le même autrement* (5). Sortir de la technique, au moins penser une sortie possible hors de la technique, au moins se donner les moyens de maîtriser une rationalité qui nous maîtrise, n'a pas à être l'anachorèse dans laquelle nous répudierions les produits fascinants et inquiétants de nos travaux passés et présents. Il faut certes vouloir un « autre » monde, et il convient que témoignage soit rendu en ce monde à la vie « angélique ». Mais le projet de vie « angélique » n'est pas simplement un projet « éco-logique », au moins parce qu'en lui il est question, non uniquement de la demeure de l'homme dans le monde (*oikos*), mais de sa demeure dans l'Eglise : projet « ecclésiologique » donc. Parler finalement de l'Eglise à propos du travail de l'homme, dire que la seule *écologie* qui vaille est une *ecclésiologie*, *ceci* nous apprend au moins que nous ne pouvons songer à un rapport neuf de l'homme au monde sans assurer continuité et discontinuité. Continuité, car nous sommes d'Eglise dans le monde, car la technique n'est pas la déraison des autres, mais la nôtre même ; car de l'arraisonnement technicien du monde par l'homme nous avons aussi à savoir la vraie grandeur : il y est

(5) Cf. ici la distinction augustinienne entre *communis usus et finis utendi* (voir *Cité de Dieu*, XIX, 17).

question en effet, la conférence de Heidegger le précise justement, du dévoilement du vrai, d'un certain dévoilement du vrai en tout cas. Mais discontinuité pourtant : car l'intervention de « Dieu » dans une méditation sur l'homme travailleur n'est pas pieuse parenthèse, laissant le réel inentamé, mais promesse d'une autre modalité, pour l'homme, de sa présence au monde. Les civilisations et les philosophies, après tout, ont passé leur temps à transformer le monde bien plus qu'à l'interpréter. Mais nous *savons* liturgiquement une chose du travail de l'homme, que le nouvel offertoire de la messe romaine dit purement : « Tu es béni, Dieu de l'univers, toi qui nous donnes ce pain, fruit de la terre *et du travail des hommes*, nous te le présentons (*quod tibi offerimus*) ; il deviendra le pain de la vie ». La liturgie byzantine le dit plus concisément : « Ce qui est à Toi et qui vient de Toi, nous Te l'offrons » (*ta sa ek tôn sôn soi prosphéromen*). Sortir de la technique veut dire peut-être : consentir à *donner* plus qu'à *faire*, ou tout simplement à *faire pour offrir*.

Jean-Yves LACOSTE

Jean-Yves Lacoste, né en 1953. Ecole Normale Supérieure en 1972, agrégation en 1972. Prêtre en 1982. Chapelain à Notre-Dame de Lourdes, professeur. invité à l'Ecole Biblique de Jérusalem. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

**Envoyez-nous des adresses de personnes
qui pourraient s'intéresser à Communio.
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Pensez à votre réabonnement !

Helmut JUROS

Récupération ou solidarité ?

L'exaltation du travail ou sa définition purement fonctionnelle conduisent à un modèle idéologique, où la production et la puissance submergent l'homme. La « théologie du travail » n'évitera cette perversion qu'en devenant une théologie de la personne qui travaille.

LA crise économique que traversent actuellement plusieurs pays offre à maint politicien l'occasion d'exhorter les hommes à fournir un travail meilleur et plus intensif. Ils sont en effet persuadés que l'inflation, les problèmes d'approvisionnement, l'appauvrissement constant de la population ne sont pas le résultat d'une carence dans la gestion, les investissements et le commerce de l'Etat ni dans la croissance des dépenses pour les armements : ces problèmes seraient plutôt à imputer au faible rendement des hommes au travail, victimes de la régression économique. La cause des déficiences économiques et des tensions sociales et politiques, y compris internationales, qui en résultent, serait à chercher chez les hommes, et donc dans un éthos de travail insuffisant, dans une décadence morale de la société, et donc dans une sphère spirituelle et morale qui serait aussi du ressort de l'Eglise.

Pour de nombreux politiciens, la tâche de l'Eglise serait donc de créer une idéologie du travail telle qu'elle aurait des effets positifs sur la morale du travail, en stimulant la productivité. Tel est le but qu'une idéologie du travail, dans ce cadre, aurait à remplir : une théologie du travail donc, mise en forme par l'Eglise comme sa théorie théologique du travail, qui ne se contenterait pas de justifier le devoir moral de travailler honnêtement, mais qui rendrait plus efficaces les activités

économiques au moyen d'un système de motivations intérieur et cohérent.

Dans ce contexte économique, social et politique, la commémoration de Martin Luther, à l'occasion du centenaire de sa naissance, donne lieu à une exaltation de sa théologie, sous l'angle des motivations idéologiques, historiquement éprouvées, pour une activité plus intensive dans le monde, dans le sens d'une *profession* transformée en *vocation* (1) : cette activité se trouve ainsi centrée sur l'ardeur au travail, l'épargne et l'accumulation des biens, le contrôle de l'emploi du temps, avec un style de vie sobre. C'est pourquoi les hommes politiques (2) flattent les protestants et leur attribuent un rôle d'avant-garde au sein d'une société pluraliste et supra-confessionnelle (3). Cette attitude est si évidente que l'on peut y sous-entendre soit de la fierté devant une population protestante, soit un regret devant les obstacles dressés par la Contre-Réforme à l'extension du protestantisme dans le pays tout entier. Leur consolation vient au moins de ce que la société est constituée de différentes confessions et non des seuls catholiques. Le catholicisme ne présente pas à leurs yeux une base favorable à la formation d'un tel *éthos* du travail qui garantirait les résultats économiques souhaités.

Simultanément, on réchauffe la thèse de Max Weber (pourtant objet d'un doute déjà ancien), telle qu'elle est formulée dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Selon cette thèse, le catholicisme favorise une morale d'intention qui, contrairement à une éthique de succès et de responsabilité, ne tient pas sérieusement compte des réalisations socio-économiques de l'activité humaine, des possibilités et des devoirs de concrétiser des décisions humaines dans le domaine social et économique en ce monde. Une société où les catholiques sont majoritaires doit alors se caractériser par une économie arriérée, ce qui conduit inéluctablement à une crise. Au contraire, le protestantisme, la théologie de Luther, sans parler du calvinisme, sont présentés comme

(1) Proposition de traduction pour un jeu de mots intraduisible en français : *Beruf-ung* (N.d.T.).

(2) L'importance spécifique du fondamentaliste protestant est évidemment soulignée de manière différente dans le pays de l'auteur, dont chacun sait la situation actuelle, et dans la plupart des pays d'expression française. On retrouve cependant le même modèle inspiré de la philosophie économique-politique prêtée à la Réforme aux Etats-Unis par exemple et, par extension, même en Europe de l'Ouest, au moins implicitement (N.d.l.R.).

(3) Cf. Jan Szczepanski, « Społeczne aspekty doniososci luteranizmu (Tradycja

ayant été autrefois le fondement idéologique du développement économique des pays capitalistes, et sont aujourd'hui encore, dans les pays socialistes, un facteur positif de l'éthos du travail et du progrès économique.

A ces réflexions correspond la propagande de l'éducation sociale. Celle-ci serait orientée vers la culture morale des travailleurs et ainsi vers la valeur et le niveau de production de leur travail. Le lien étroit et les relations réciproques entre éthique et économie, légitimes en elles-mêmes, sont justifiés par le sens et la valeur économiques, qui l'emportent sur les valeurs morales. Il faut développer chez le travailleur certaines «vertus» pour la simple raison qu'elles sont économiquement rentables. Dans l'exigence, justifiée par ailleurs, d'un renouvellement moral de la société, dans la défense des valeurs spirituelles et surtout morales, on assiste à une méprise et à un changement d'interprétation : ces aspirations deviennent l'outil de la politique économique. Théologie et éthique se transforment en un simple instrument de l'économie et de la politique, au lieu d'en être le critère.

Dans cette perspective, les valeurs morales ne peuvent pas fonder le sens du travail humain. On n'y part pas du principe que le travail humain porte avec lui la conviction qu'il est une activité porteuse de sens, activité d'un homme *pour* un autre homme, une des capacités essentielles de l'existence humaine, et ainsi une forme de dialogue, de communication entre les hommes. On en arrive à un renversement de l'échelle des valeurs, qui réduit l'homme à un simple travailleur, et qui conduit à une dépersonnalisation du processus de production. Un tel réquisitoire provoque à son tour la protestation des travailleurs contre la destruction de la personnalité et contre l'aliénation, réalisées avec le concours de la religion, sous la forme d'une théologie du travail transformée en, idéologie.

Cette description de la situation socio-économique actuelle peut être, dans une certaine mesure, dépendante de variantes locales. Mais chacun pourra y voir un cadre indispensable pour que le problème soit correctement posé : car la théologie du travail doit présenter une certaine structure méthodologique qui fait obstacle à son enrôlement au service de l'idéologie. De la conception méthodologique de la théologie du travail, d'une réponse juste aux questions : quel est son objet de recherche, dans quel but et de quelle manière doit-elle être menée ? — de cela dépendra sa perversion idéologique à des fins moralement douteuses.

La question est donc de savoir quelle théologie du travail est une authentique théorie du travail, une théorie capable d'éviter toute manipulation idéologique. Plusieurs conceptions sont apparues au cours de

l'histoire, méthodologiquement fondées sur différents programmes. Elles furent soit optimistes et laudatives, soit pessimistes et fatalistes. Quelle est la bonne, et sur laquelle doit-on s'appuyer pour lutter contre l'aliénation du travail ?

2. DANS l'histoire de la théologie du travail, un problème surgit que nous pouvons définir comme celui de l'« objet problématique ». L'objet de la théologie du travail, en effet, n'est pas l'« objet propre de la théologie : Dieu, mais le travail, et donc une réalité humaine. Un nouveau genre théologique se crée, et avec lui ce qu'on va appeler la théologie du complément (la théologie *du travail*). Une telle théologie est-elle légitime ? Comment combiner le travail et le théologique ? En quoi peut consister le caractère théologique du travail ? Ces questions sont méthodologiquement pertinentes. La théologie du travail ne doit pas seulement prendre en compte l'aspect théologique, mais aussi le travail lui-même, sans toutefois en favoriser l'autonomie.

L'histoire montre comment la théologie du travail, comprise comme une interprétation théologique du travail, donnait une mauvaise image de la réalité, en la falsifiant, consciemment ou inconsciemment. Cette façon de « théologiser » le travail, dans le passé, fait naître le soupçon contre ses constructions théoriques qui, en lien avec la conjoncture, ont permis d'« idéologiser » le travail, si bien qu'elles ont depuis longtemps perdu leur innocence socio-éthique.

La théologie du travail, comme toute « théologie de... », n'est méthodologiquement légitime que reliée à la structure d'incarnation de la révélation divine. L'Incarnation rend légitime une pensée théologique sur le travail humain, parce que Dieu entre dans la réalité immanente du travail, sans s'y dissoudre ni lui ôter son autonomie humaine. Ainsi, la théologie de l'immanence divine qui confère au travail sa transparence, là où il devient « affaire de Dieu ».

Si donc on veut éviter la théorie-ersatz et le piège idéologique, on doit d'abord examiner le phénomène du travail sans restriction aucune. Déterminer méthodologiquement le lieu du travail humain comme étant l'objet au point de départ de la théologie, requiert en premier lieu une analyse phénoménologique du travail expérimentale, une explicitation de l'expérience humaine du travail et des questions qui en découlent. Les données de l'expérience et les questions qui précisent le caractère personnel et l'éthique du travail en exigeant une explication dernière de nature philosophique et théologique ont, pour la théologie du travail, une fonction décisive dans la formation de la théorie, à côté des affirmations de la Bible et de l'Eglise. C'est pour-

quoi le travail doit sans cesse être redéfini, de façon intégrale et adéquate, de sorte que le concept en implique la complexité des formes actuelles.

Naturellement, le théologien doit prendre conscience des différentes définitions du travail, puisqu'elles vont contribuer au progrès de sa réflexion théologique. Le travail peut, par exemple, être considéré exclusivement dans sa relation avec les nécessités primordiales de la vie humaine. Toute la problématique sera alors réduite à la seule justice salariale, ou encore à l'exploitation économique de l'homme au travail. Il ne fait aucun doute que mettre l'accent sur le lien entre travail et salaire, avec intervention des économistes et des politologues, n'épuise pas le problème de l'explicitation : celle-ci met aujourd'hui beaucoup plus en avant dans le travail les aspects pertinents au regard de l'éthique et de la théologie, les aspects interpersonnels et facteurs de communauté. Si le théologien s'en tient à cette conception exclusive, il verra obligatoirement, s'il est conséquent avec lui-même, l'objet final de sa théologie du travail dans le rendement, dans ce qui peut motiver plus fortement le rendement, conformément au programme (4).

3. LA question d'une élaboration méthodologiquement correcte d'une théologie du travail reste toujours aussi ouverte et n'est abordée qu'indirectement et par un nombre restreint de théologiens. D. Mieth (5) semble posséder cette conscience méthodologique, quand il comprend le travail humain comme lieu de l'expérience morale. Manifestement, la réalité concrète des hommes au travail, avec la dimension de leur valeur personnelle et sociale, est pour lui un point de départ de la théologie du travail. Les critères éthiques et théologiques pertinents sont, d'après lui, non seulement l'expression de soi et la formation de l'identité de chaque homme, mais aussi la solidarité entre les hommes conscients d'appartenir à un même tout. La solidarité mutuelle des travailleurs, qui est apparue dans les conflits récents comme un fait moral et religieux expérimentable, ne constitue pas non plus, dans la réflexion théorique de Mieth, « un devoir moral imposé, mais une

réponse inéluctable à l'exigence de la foi chrétienne, en vertu de laquelle ce qui va réellement de soi, du point de vue humain, n'est pas seulement connaissable, mais aussi pratiquement réalisable ». La tâche d'une théologie du travail serait donc de décrire et d'expliquer ce phénomène. Logiquement, il s'ensuit que, « quand ceci est présupposé, on ne peut plus, autant que jusqu'à présent, développer une théologie du travail qui se rapporte à l'homme individuel » (6).

Cependant, l'affirmation suivante est méthodologiquement suspecte : « Si ces deux thèses théologiques sont justes, à savoir que l'homme, comme image de Dieu créateur, doit premièrement être compris d'avance comme communauté, et deuxièmement reproduit aussi dans cette communauté la coopération d'un Dieu trinitaire, alors le travail ne peut plus être compris comme l'acte de l'auto-réalisation créatrice de l'individu, qui accomplit ainsi sa mission divine de création et prépare la transfiguration eschatologique de la création par la réconciliation... Le travail n'est pas tant lieu de l'auto-réalisation que lieu de la conquête de soi » (7). Cela signifie que, dans cette affirmation théologique, l'exactitude est postulée comme hypothèse et utilisée comme *interpretamentum* théologique pour comprendre le travail. Si elle était juste théologiquement, il n'y aurait pas de problème avec une telle conception du travail. Mais précisément, ce qui est problématique, c'est aussi bien l'exactitude du contenu de cette affirmation que sa rectitude méthodologique. Un tel procédé théologique est contredit par le fait que, dans d'autres théologies du travail, on présuppose une exégèse biblique différente...

Comment libérer la théologie du travail de semblables controverses exégétiques ? Une issue à cette situation serait de rendre la théologie du travail méthodologiquement indépendante des présupposés bibliques, au moins dans l'analyse explicative (qu'est-ce que le travail ?) et dans l'interprétation et la justification (pourquoi et pour quoi le travail ?). Positivement : c'est l'expérience qui doit former la base de la théologie du travail, et donc par exemple le fait, compris dans la perspective de la foi chrétienne, que le travail est une relation interpersonnelle (moi-toi) et qu'il crée des relations entre les hommes. La théologie du travail établit, au départ de sa réflexion théorique, que le travail procède de l'homme et qu'il est ordonné à l'homme. Il sert la

(4) Cf. l'analyse de Joseph Tischner, « Überlegungen zur Arbeitsethik », dans *Person im Kontext des Sittlichen (Beiträge zur Moralphilosophie)*, éd. J. Piegsa et H. Zeimentz, Düsseldorf, 1979, p. 175-193. Du même auteur, voir (en français) *Ethique de Solidarité*, Critérim, Limoges, 1983.

(5) Diethmar Mieth, « Solidarité et droit au travail », *Consilium* 180 (1982), éd. française Beauchesne, Paris, (tr. R. Givord), p. 97-108.

(6) *Ibid.*, p. 99.

(7) *Ibid.*, p. 108.

solidarité et relie les hommes au travail, dans l'oeuvre commune, comme des frères. Cela, l'expérience du travail même le montre. Ceci est également présupposé dans la réflexion théologique comme dans l'enseignement de l'Eglise. L'encyclique de Jean-Paul II, *Laborem exercens*, en est le meilleur exemple : le travail est un bien pour l'homme, la dignité de son sujet en est la mesure, s'il se fonde sur l'expérience qui constitue pour le Pape lui-même une étape préliminaire de compréhension et en même temps un principe herméneutique pour comprendre la création et la participation à la création (*Genèse* I, 26-28) comme auto-réalisation de l'homme et auto-dépassement vers le «toi», sans se laisser engluier dans les controverses exégétiques. Alors peut être mis en lumière ce que la création, l'incarnation et la rédemption signifient pour l'homme relié aux autres par le travail. Ainsi la théologie du travail découvre-t-elle dans la Révélation chrétienne la signification englobante du travail expérimentable et sa fondation ultime.

4. LA tradition chrétienne et l'histoire de la théologie du travail présentent quantité d'exemples contradictoires, d'interprétations différentes données au travail et de la valeur qu'on y attribue : bénédiction ou malédiction (8). Tantôt il fut tenu en haute estime en tant qu'imitation du Créateur et participation au développement de la création ; tantôt il fut apprécié négativement comme malédiction et comme châtement pour le péché du premier homme. Ce mouvement d'oscillation entre un jugement optimiste et un jugement pessimiste résulte du fait que la théologie ne partait pas du phénomène du travail lui-même, mais de la tradition biblique sur le travail. Malgré ces faits historiques, une question se pose : qui est responsable des apories qui caractérisent la théologie du travail développée par le passé ? Le point de départ biblique, ou simplement une mauvaise exégèse ? Beaucoup persistent à en rejeter la faute sur l'étroitesse des conceptions bibliques chez les théologiens à tendance fondamentaliste. Qu'il suffise d'éviter de mettre comme jusqu'à présent dans le travail l'accent uniquement sur la réalité créée ou rachetée, et en même temps de ne pas en négliger la dimension eschatologique. Pour maîtriser les différences et les contradictions dans la théologie du travail et trouver une issue aux apories, peut-on se contenter de rappeler l'ambivalence du travail, si manifeste dans la Bible ?

(8) Cf. dans ce numéro l'article d'E. Barbotin (N.d.I.R.).

En conséquence, la question suivante apparaît : cette orientation biblique et exégétique peut-elle empêcher une manipulation idéologique de la théologie du travail, afin que la pensée de l'Eglise sur le travail ne soit pas tributaire de la situation socio-culturelle du moment et de la politique dominante ? Le modèle fondamentaliste, dans la tradition de la Réforme, est toujours une tentation : tentation de mettre la théologie du travail à la disposition des structures politiques, comme «*apport diaconal*», précisément parce que les deux conceptions du travail dans la Bible le permettent, selon les besoins. Une telle théologie du travail peut, aujourd'hui encore, jouer le rôle d'une «*théologie de cour*» au service de certains objectifs politiques de l'Etat basés sur l'économie politique, en temps de crise économique.

Pour éviter toute conception extrémiste du travail, en particulier une exaltation sans réserve au moyen d'une théologie idéologique et fonctionnelle, on doit en corriger le vice de construction fondamentaliste. Il ne suffirait pas de dépasser chacune des lacunes dans le discours fondamentaliste d'une théologie du travail. En tant que «*théologie de...*», elle ne sera irrécusable qu'en «*théologisant*» la réalité expérimentable du travail: explication théologique et explication ultime de la signification globale du travail, dans le cadre du message chrétien tout entier, à l'intérieur du mystère trinitaire, sur le fond de l'Incarnation, de la Rédemption et dans l'attente du retour du Christ. Une telle démarche méthodologique de la théologie peut conserver au travail sa véritable signification, expérimentable et définissable, et lui assigner sa valeur propre et sa valeur relative. Ce qu'elle explicite et justifie dans l'ordre anthropologique et éthique, elle va plus loin en tentant de l'identifier et de le comprendre théologiquement. Sa structure méthodologique reste ouverte pour tous les problèmes nouveaux, comme par exemple le chômage, le droit au travail, etc. Une théologie fondamentaliste ne peut fragmentairement former pour tout cela un arrière-plan chrétien, pour comprendre, par exemple, dans ses déterminations théologiques dernières, le problème des conditions de travail. Donner une réponse théologique exhaustive suppose du chrétien la connaissance, fondée sur l'expérience, et l'analyse de données complexes.

La théologie du travail doit donc être une explicitation et une explication théologique de la réalité du travail, si elle ne veut pas tomber dans le piège d'une interprétation unilatérale et d'une manipulation idéologique, comme c'est le cas dans la théologie à orientation fondamentaliste, qui se comprend comme une doctrine de la révélation positive sur le thème du travail, ou comme une interprétation rationnelle des affirmations bibliques sur le travail. Ce n'est que dans une

conception désintéressée de la vérité sur le sens du travail que cette théologie peut conserver sa liberté et s'affirmer contre tout essai de manipulation en provenance des idéologies et de l'État. Il vaut également pour le travail, cet avertissement que Jean-Paul II a lancé dans son allocution du 15 novembre 1980 à Cologne, devant les hommes de science et les étudiants des universités allemandes : « *Une science fonctionnaliste, neutre devant les valeurs et aliénée de la vérité, est toute prête à se mettre au service des idéologies* » (9).

C'est l'expérience du chrétien qui travaille qui fait autorité. Fidèle à cette autorité, la théologie du travail met au premier plan la personne de l'homme qui fournit *ce travail* : non pas l'homme en tant que producteur, pour qui le travail constitue le sens de la vie, mais l'homme en tant qu'homme, la personne qui travaille, dont le produit et le processus du travail ne se peuvent séparer. Dans l'expérience morale et religieuse du travail, l'homme apparaît dans sa dignité personnelle, qui fonde ses droits à la liberté et à la solidarité, auxquels il ne saurait renoncer. C'est pourquoi le Pape Jean-Paul II a compris le travail ainsi expérimentable comme source et fondement des droits de l'homme qui travaille, et l'a théologiquement justifié dans la perspective de l'histoire du salut.

La théologie du travail humain est donc en définitive une théologie de la personne qui travaille : elle souligne si fort, dans son contenu même, la dignité personnelle et les droits de l'homme, qu'elle exclut, par définition, et pas seulement pour des raisons de méthode, toute manipulation idéologique. Tel qu'elle conçoit le travail, elle ne permet pas de l'exploiter comme instrument idéologique, que ce soit au nom de la réalisation de la libération humaine, ou que ce soit au nom du bien commun. En tant que théorie personnaliste du travail, elle n'offre aucune justification idéologique, ni du privé individuel, ni du collectivisme. Son manque de fonctionnalisme, sa gratuité, la rendent politiquement indépendante des besoins économiques et de la pensée fonctionnaliste des puissants. Au contraire, elle démasque le mépris et l'exploitation des hommes qui travaillent, au nom d'une théorie du travail suspecte d'idéologie en dénonçant quelques « idoles », comme la sauvegarde des classes possédantes ou du monopole économique de l'État, qui détruisent le but véritable du travail. Dans une lettre pastorale des évêques hollandais pour le carême 1980 (citée d'après

D. Mieth), on peut lire : « *Les idoles sont reconnaissables en ce qu'elles détruisent la solidarité finale entre les hommes* ».

LA théologie du travail est théo-logie en tant que science de Dieu et de la Révélation divine par laquelle Dieu, en se révélant à l'homme, révèle l'homme à lui-même. Elle remplit sa tâche quand elle cherche à donner un sens au travail et à le justifier en découvrant finalement des chemins d'espérance, qui mènent à la solidarité chrétienne entre les hommes qui travaillent.

Helmut JUROS

(traduit de l'allemand par Claire Second)

(titre original : « Wovon handelt die Theologie der Arbeit ? »)

Helmut Juros, né en 1933 à Krasiejow/Oppeln. Prêtre salvatorien (s.d.s.) en 1958. Pro-recteur de la Faculté de Théologie de l'Université de Varsovie depuis 1982. Professeur de théologie morale et de doctrine sociale de l'Église. Membre du comité de rédaction de l'édition de *Communio* en polonais.

Les temps sont durs...

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

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 129)

(9) Cf. *Documentation catholique* n° 1798 (1980, n°22), p. I 136 s.

Jean VALARCHÉ

La doctrine pontificale du travail de Léon XIII à Jean-Paul II

Les encycliques sociales des papes ne forment pas seulement un tout cohérent. Car la continuité de Rerum novarum à Laborem exercens n'exclut aucunement une constante adaptation aux conditions historiques du travail humain.

TOUT ce qui est humain concerne l'Eglise. Il est donc normal que son chef se prononce sur les problèmes que rencontre l'humanité en quête de sa subsistance. Il le fait systématiquement depuis près d'un siècle. Jean-Paul II appelle Léon XIII « *Le grand pontife de la question sociale* ». Les successeurs de ce grand Pape ont suivi son exemple. Même si l'évolution de « *ces choses nouvelles* » (comme disait Léon XIII) a amené Jean-Paul II, quatre-vingt dix ans après *Rerum Novarum*, à orienter différemment *Laborem exercens*, il s'agit dans les deux cas d'exposer les conditions chrétiennes de l'activité économique.

L'intention du signataire de ces lignes est de chercher dans quelle mesure il y a continuité et dans quelle mesure il y a changement, et pourquoi le pontife actuel a jugé nécessaire de mettre le travail au centre de l'attention des hommes de bonne volonté...

Les encycliques décrivent l'évolution des faits économiques en même temps qu'elles soulignent ses répercussions sur notre vie matérielle et spirituelle ; nous suivrons la même méthode, et nous traiterons

les problèmes en nous référant à quatre encycliques : *Rerum Novarum* (1891), *Quadragesimo Anno* (1931), *Mater et Magistra* (1961), et *Laborem Exercens* (1981) (1).

1. Le rôle du travail dans la fonction productive

Dans l'économie moderne, tout objet est produit, tout service est rendu à partir d'une combinaison de ressources productives qui est constamment modifiée. Le sens du changement reste le même depuis des siècles : la part du travail diminue par rapport à celle du capital. Défini comme un bien de production produit, le capital n'est jamais que du travail hérité (2), et celui-ci a suffisamment grossi au cours du temps pour l'emporter sur le travail neuf. Sous sa double forme d'instruments matériels et de connaissances techniques, il compte beaucoup plus que l'appoint quotidien de travail ajouté.

Autre face de notre économie moderne : la grande majorité de nos produits sont obtenus dans des conditions qui séparent les apporteurs de capitaux et les apporteurs de main-d'oeuvre. Ainsi s'est développée (depuis le XVIII^e siècle) une opposition sociale entre les uns et les autres, fruit de l'inégalité entre les capitalistes et les travailleurs ; ce problème est essentiel pour les deux premières encycliques citées, tandis que les deux suivantes élargissent leur analyse au problème de l'injustice économique au niveau mondial (3) ; ainsi la doctrine pontificale manifeste-t-elle sa continuité par rapport aux premières encycliques, tout en suivant de près l'évolution économique moderne.

Le travail comme prolongement de la Création

Les encycliques montrent de deux façons que le travail est essentiel à l'homme. D'abord d'une manière pratique : « *Seul il donne aux nations la prospérité* » (*Rerum Novarum*), en tirant parti des ressources fournies par le Créateur : « *Cet effort fût resté stérile si le Créateur n'avait d'abord fourni les ressources de la Nature* » (*Quadra-*

(1) *Rerum Novarum*, Editions Saint-Paul (Fribourg-Paris, 1944), présentation d'E. Marmy sous le titre « La Communauté humaine et l'esprit chrétien ». *Quadragesimo anno*, même édition. *Mater et Magistra*, Bonne Presse (Paris, 1962). *Laborem exercens*, Centurion (Paris, 1981) sous le titre « Le travail humain ».

(2) Cf. le cours d'économie politique fait par François Divisia à l'École Polytechnique, à Paris.

(3) Au lieu de se concentrer sur le problème des classes. La question du chômage est abordée également par Jean-Paul II.

gesimo Anno). La même affirmation de l'antériorité des ressources naturelles est reprise par *Laborem exercens* : « En toute phase du développement de son travail, l'homme rencontre le fait que tout lui est principalement donné par la nature, autrement dit, *en* définitive, par le Créateur. » Le travail permet à l'homme d'être l'image de Dieu dans son rôle créatif, mais Jean-Paul II accompagne cette théologie de considérations concrètes et actuelles. Notre monde a pris conscience du « caractère limité du patrimoine naturel » (*Laborem exercens*). Le chantier de son travail dépend à la fois de l'existence des ressources naturelles et de leur appropriation. Ainsi, les problèmes du travail, des ressources naturelles et de la propriété se rejoignent et posent en corollaire le problème du capital.

La priorité du travail sur le capital

La relation capital-travail a été analysée par tous les auteurs des encycliques sociales, mais sur des tons différents. Léon XIII a signalé en moraliste que le besoin qu'ils ont l'un de l'autre implique qu'il faut substituer l'union à la lutte des classes. Pie XI a largement développé le thème des rapports capital-travail sur les deux plans économique et politique ; il l'a placé sous l'angle de la propriété, notamment en distinguant du travail indépendant le travail salarié, situation dans laquelle la combinaison des facteurs de production devient un problème social.

Si l'histoire réunit sous le mot « capital » l'ensemble des moyens de production mis à la disposition de l'homme, qu'ils soient d'origine naturelle ou instrumentale, le même point de vue historique impose de reconnaître une priorité de principe au travail humain qui est en tout cas à l'origine du capital. C'est en partant de là que la doctrine pontificale condamne la tendance séculaire à l'accaparement du produit et du bénéfice par une des forces en présence.

Pie XI déplore (dans *Quadragesimo Anno*) que l'évolution économique, au déclin du XIX^e siècle, ait tendu, « *en presque toutes les nations, à diviser toujours davantage la société en deux classes, une minorité de riches... et une multitude immense de travailleurs réduits à une angoissante misère* ».

Les encycliques récentes prolongent *Quadragesimo Anno* de deux façons : *Mater et Magistra* a précisé quelles mesures assureraient un meilleur équilibre entre les ouvriers et les patrons à différents niveaux (rémunération, prise de décision). *Laborem exercens* expose le problème surtout en termes doctrinaux : comment dépasser l'antinomie entre le travail et le capital, *concepts qui désignent aussi des hommes concrets* ? Le capital conditionne le travail de l'homme, en ce sens

que le travailleur d'aujourd'hui dépend de tout ce que ses devanciers ont accumulé sous la forme d'instruments ou de techniques. Mais le capital ne prend de valeur que parce qu'un homme le met en oeuvre et il dépend par conséquent de la capacité du travailleur. Le régime de la propriété privée des moyens de production conduit à des injustices que Jean-Paul II dénonce comme ses prédécesseurs. Mais, comme il a l'expérience d'un régime collectiviste, il signale que le changement du droit de propriété ne signifie pas lui-même « socialisation », c'est-à-dire, l'assurance que chacun peut se considérer comme un « *copropriétaire du grand chantier de travail dans lequel il s'engage avec tous* ».

Cette assurance n'est possible qu'au terme d'une série de changements dans les rapports sociaux, portant sur la rémunération des travailleurs, sur leur participation à des instances de décision, sur leur préparation aux tâches nouvelles des reconversions industrielles, toutes mesures destinées par ailleurs à résoudre le dramatique problème de l'emploi, indépendamment du système économique en place.

L'élimination des perspectives « économiste » et matérialiste

Toutes les encycliques dénoncent avec continuité les idéologies nées de la révolution industrielle : le libéralisme « *qui use de l'homme comme d'un vil instrument de lucre* » (*Rerum Novarum*) et exploite le travailleur, et le socialisme, dont les solutions sont illusoire.

Après Léon XIII, Pie XI et Jean XXIII, Jean-Paul II, fort de l'expérience précédemment rappelée, a accentué cette condamnation, la faisant porter à la fois :

- sur la méthode (les libéraux considérant le travail comme une marchandise *sui generis*, les socialistes exigeant une réforme totale du droit de propriété) ;
- sur la philosophie (toutes deux, la libérale comme la socialiste, ont en commun de considérer le travail, comme « *déterminant les limites possibles de l'homme* » (4), en sorte que le matériel est supposé conditionner le spirituel, pour les socialistes comme pour les libéraux) ;
- sur la pratique (totale indépendance de l'activité économique *vis-à-vis* de la morale comme de la politique, revendiquée par les libéraux, tandis que pour les socialistes, la libération de l'individu s'atteint par une nouvelle organisation du travail et par une nouvelle répartition de ses fruits).

(4) Conférence de Jean-Paul II au Bureau International du Travail, Genève, juin 1982.

Dans les deux cas, les instruments de production (appelés ou non capital) intéressent davantage les gardiens de l'idéologie que la personne des travailleurs. Dans les deux cas, accuse Jean-Paul II, la doctrine a servi de machine de guerre pour asservir les travailleurs à la volonté de quelques-uns qui avaient le même objectif : l'essor des forces productives dont ils gardaient la disposition.

2. La place du travailleur dans la société

En tant que travailleur, l'homme est situé socialement par son genre de travail, par le montant de son salaire et des autres prestations qu'il reçoit, enfin par la défense de ses intérêts professionnels : trois problèmes dont les solutions sont envisagées de façons différentes, soit par la société civile, soit par l'Eglise, avec une nette évolution, qu'il s'agisse de la société civile (qui, même dans les pays les plus libéraux, a été amenée à intervenir dans la vie sociale) ou de l'Eglise, comme le montre une analyse succincte des grandes encycliques sociales. Nous étudierons donc successivement l'évolution de la doctrine pontificale, en ce qui concerne les genres de travail, le contrat de travail, les prestations sociales et les associations professionnelles.

Les genres de travail

Rerum Novarum a reproduit la thèse traditionnelle sur l'inégalité des travaux qui fonde l'inégalité des conditions : «... Les hommes qui gouvernent,... qui rendent la justice,... qui administrent les affaires de la paix et de la guerre,... ces hommes-là doivent avoir la prééminence dans toute société... Ceux qui s'appliquent aux choses de l'industrie ne peuvent, dans la même mesure concourir à ce bien commun... »

Quadragesimo Anno se préoccupe également des salariés de l'industrie, dont la rémunération varie d'un secteur de production à l'autre. Il importe que les prix des produits des différentes branches de l'industrie restent dans un rapport raisonnable, condition pour qu'il n'y ait pas trop d'écarts de salaire. Pie XI se préoccupe, par ailleurs, des salariés ruraux « réduits aux plus étroites conditions d'existence ».

Mater et Magistra examine « les exigences de la justice par rapport aux secteurs de production ». L'encyclique traite longuement de la condition des agriculteurs, qui souffrent de ne pas bénéficier, autant que les autres travailleurs, des technologies modernes : l'Etat doit réduire le déséquilibre existant en assurant aux agriculteurs (en pays en voie de développement comme en pays développés) les services essentiels, en encourageant la formation professionnelle, etc.

Laborem exercens a suivi la même ligne en insistant sur l'injustice subie par certains paysans du Tiers-Monde. La terre y est disputée entre des petits exploitants à titre précaire et des groupes animés d'une « faim de terre » agressive.

Le contrat de travail

La condition ouvrière dépend avant tout du contrat signé entre le salarié et son employeur(5).

Pour *Rerum Novarum* et pour *Quadragesimo Anno*, le salarié et l'employeur sont en rapport principalement, sinon exclusivement, pour déterminer le montant du salaire. Son insuffisance était flagrante au temps de *Rerum Novarum*. En 1931, dans *Quadragesimo Anno*, Pie XI, en plus des multiples éléments qui concourent à sa formation, fait mention d'une participation éventuelle des salariés « à la propriété de l'entreprise, à sa gestion ou à ses profits ». Trente ans plus tard (*Mater et Magistra*), Jean XXIII développa les formes d'une présence active des travailleurs à tous les échelons de l'économie nationale, avant tout dans les moyennes et grandes entreprises. Il ouvrit ainsi la voie au concept introduit par Jean-Paul II (*Laborem exercens*) : l'employeur indirect. Selon Jean-Paul II, la condition de salarié trouve son expression juridique dans un contrat de travail qui dépend en fait à la fois de l'employeur direct (le signataire du contrat) et de l'employeur indirect, c'est-à-dire les institutions et comportements qui influent sur la manière dont se forme le contrat. Les syndicats qui proposent les conventions collectives, l'Etat qui fixe un salaire minimum, interviennent évidemment sur le montant du salaire et les droits des travailleurs en général. Mais la politique commerciale ouvrant tel marché à l'exportation, ou protégeant telle production nationale de la concurrence étrangère, ou les sociétés multinationales créant ou supprimant des emplois sur tel ou tel point du monde, font partie également de l'employeur indirect. Ainsi est minorée l'opposition ancienne, et qui subsiste, entre les deux copartageants du produit de l'entreprise. Le salariat n'apparaît plus seulement comme une institution dévitalisante qui nuit à la société par ses conflits et son incitation insuffisante au travail.

(5) Les termes « ouvrier », « travailleur », « salarié » ne sont pas synonymes. L'« ouvrier », selon *Rerum Novarum*, c'est le travailleur manuel et salarié d'une entreprise industrielle. Les encycliques récentes se servent du mot « travailleur », qui couvre la catégorie des employés comme des ouvriers, bien que les sociologues estiment que le groupe ouvrier garde encore des traits spécifiques qui le distinguent des autres groupes salanés.

Mais c'est à la société entière qu'est étendue la responsabilité de la condition salariale. Jean-Paul II justifie la doctrine de ses prédécesseurs qui ont toujours refusé de condamner en principe le contrat par lequel le travailleur loue sa force à autrui.

Les prestations sociales

Laborem exercens intitule un de ses chapitres : « Salaires et autres prestations sociales » (il s'agit en tous cas de versements pécuniaires). Mais la détermination des « autres » est à la fois différente de celle du salaire et difficile, soit parce que le lien entre rendement et rémunération est rompu, soit parce que le versement soulève des problèmes juridiques, familiaux.

1. Le premier cas est celui des prestations versées aux handicapés. L'Eglise, qui s'est toujours souciée des faibles (par exemple des enfants exploités par les patrons aux débuts de la « révolution industrielle »), considère le problème des handicapés non plus sous l'aspect pécuniaire (l'Etat s'en occupe officiellement), mais sous l'angle du droit de la personne handicapée à une formation professionnelle et à un emploi. Le thème du travail «subjectif » développé par l'encyclique souligne la portée du travail comme personnalisation et interdit donc que la société s'autorise de l'existence d'un handicap pour priver de travail certains de ses membres.

2. Le second cas est celui des femmes qui travaillent hors de chez elles. De tout temps, elles ont contribué au travail productif ; mais depuis la révolution industrielle, ce travail a suscité toutes sortes d'abus. La réaction de l'Eglise a pris deux formes successives : d'abord, elle a préconisé un salaire familial proportionné aux besoins de la famille et permettant à la femme de rester au foyer (*Quadragesimo Anno*). Mais cette solution présentée comme normale à cette époque, n'est plus qu'une alternative dans *Laborem exercens* qui tient compte de l'évolution des mœurs : l'« allocation de mère au foyer » laisse à la femme une liberté de choix qui la met à égalité avec l'homme. Elle exprime, d'autre part une revalorisation sociale des fonctions maternelles, d'autant plus nécessaire que les techniques contemporaines permettent aux femmes d'avoir plus d'emplois et moins d'enfants.

Les associations professionnelles

Avant la révolution industrielle, les maîtres et les travailleurs faisaient partie d'un même ordre corporatif, doublé d'une confrérie à but principalement religieux. Mais l'ordre libéral supprima ces associa-

tions, ne laissant autorisées que les sociétés de secours mutuel. L'absence d'associations professionnelles est souvent considérée comme l'une des causes de la misère ouvrière au XIX^e siècle. C'est pourquoi Léon XIII étudia les conditions de leur réapparition. La question était compliquée : l'encyclique paraît se rallier à une défense corporative dans des associations rassemblant ouvriers et patrons, mais elle comprend qu'elles ne peuvent rester ce qu'elles étaient : « *Les générations sont plus policées, plus cultivées, les exigences de la vie quotidienne plus nombreuses* ». Aussi s'étend-elle beaucoup plus sur le caractère des associations seulement ouvrières ; elle note avec inquiétude qu'elles sont nées généralement avec un mot d'ordre anti-chrétien et qu'elles sanctionnent durement les ouvriers qui refusent d'en faire partie. D'où l'exhortation aux ouvriers chrétiens de constituer au plus tôt leurs propres associations.

L'encyclique *Quadragesimo Anno* n'a innové qu'en portant un jugement sur les corporations créées par le régime fasciste : si elle leur reconnaît le mérite de mettre fin à une concurrence qui a transformé en lutte de classes la confrontation des offreurs et des demandeurs de travail, elle exprime la crainte de voir les corporations mises au service de la politique et devenir finalement un élément d'une dictature économique aussi éloignée de l'ordre social chrétien que le régime de la libre concurrence.

Cinquante ans plus tard, la question des syndicats mixtes ne se pose même plus : les syndicats existent comme représentants du « monde du travail », défendant ses justes droits vis-à-vis des entrepreneurs et des propriétaires de moyens de production. Mais *Laborem exercens* dépasse le point de vue des intérêts catégoriels, et de deux façons : d'une part Jean-Paul II affirme que les syndicats ne sont pas seulement le reflet d'une structure de classe dans la société. Ils ont le droit de chercher à corriger ce qui est défectueux dans le système des moyens de production, sans poursuivre pour autant l'élimination de l'adversaire. D'autre part, il propose la constitution de corps intermédiaires à finalité économique, autonomes vis-à-vis des pouvoirs publics et où se retrouveraient des représentants du travail et du capital.

Quant au droit de grève examiné avec beaucoup d'appréhension par *Rerum novarum*, il est, au temps de *Laborem exercens*, réglementé par la loi avec l'objectif qu'il ne nuise pas à l'économie. Jean-Paul II remarque seulement qu'on, ne doit pas en abuser dans un but politique, et que la grève ne doit pas empêcher le fonctionnement des services essentiels à la vie de la société.

3. La portée culturelle du travail

La dévalorisation contemporaine du travail

Épuisant au XIX^e siècle, le travail s'est humanisé au XX^e siècle. Au fur et à mesure que le travail devenait plus général (effet de la guerre de 1914-1918, qui ruina la fortune oisive et appela les femmes au travail productif), il se développa une concertation inter-classes propre à atténuer la rigueur du travail : raccourcissement du temps de travail, normes de sécurité, d'environnement imposées aux entreprises, rationalisation des tâches, formation professionnelle.

Cependant, le souci d'humaniser le travail a buté contre divers obstacles. La même technologie qui facilite l'exécution des tâches provoque la fatigue et l'ennui ; si l'homme domine le monde par son travail, il n'échappe pas à une impression de dépendance, d'aliénation, qu'augmente encore à notre époque l'accroissement du chômage, conséquence d'une industrie de plus en plus mécanisée.

Au même moment, les dégâts apportés au cadre naturel par l'économie contemporaine ont suscité une mentalité écologiste : vivre en harmonie avec le milieu naturel, s'insérer dans un ordre antérieur à la civilisation industrielle paraît plus important qu'améliorer le cadre légué par nos ancêtres.

L'appréciation pontificale du travail

1. *Quadragesimo Anno* exprime une défiance à l'égard du travail moderne qui est restée célèbre. « *La matière morte sort ennoblée de l'atelier, tandis que les hommes s'y corrompent et s'y dégradent* », particulièrement en raison de l'immoralité, due à la promiscuité entre les sexes, qui règne dans les ateliers et des difficultés à la vie familiale apportées par le régime du travail et les conditions de l'habitat.

Même si cette sévérité peut être considérée comme une invitation à remédier à des abus temporaires, elle a le mérite de mettre en garde contre ce renversement des perspectives qu'a plus récemment signalé Alain Barrère : « *Si le travail a toujours été le propre de l'homme, il est grand temps de proclamer qu'il ne fait pas sa grandeur, mais qu'il tire, au contraire, sa propre noblesse de la dignité éminente de celui qui*

l'accomplit. L'homme n'est pas grand parce qu'il travaille ; c'est la dignité de l'homme qui fait la grandeur du travail » (6).

2 *Laborem exercens* complète la doctrine pontificale énoncée depuis Léon XIII. Trois idées résument la doctrine de Jean-Paul II :

- **La distinction entre travail objectif et travail subjectif :**

Au sens objectif, le travail est la technique, c'est-à-dire le moyen de dominer la nature. Disposant des mêmes ressources que ses ancêtres, l'homme contemporain obtient une masse de biens qui, mises à part les modalités de son partage, prouvent son extraordinaire créativité. Il a suscité cet ensemble d'instruments, matériels et immatériels, qu'on appelle la technique et qui est à la fois son allié et son rival. Son allié parce qu'il donne à son effort une efficacité prodigieuse. Son rival puisqu'il lui ôte tantôt la responsabilité, tantôt l'emploi lui-même.

Au sens subjectif, le travail désigne l'activité raisonnable qui personnalise l'homme. Le travail n'a de sens pour l'homme que parce qu'il est l'occasion de réaliser son humanité, d'accomplir sa vocation qui est d'être une personne. Il en résulte que le critère du travail humain est « *non pas avant tout le genre de travail que l'on accomplit, mais le fait que celui qui l'exécute est une personne* ». C'est la pierre de touche pour décider si le travail est une libération ou une aliénation.

- **Les limites de la libération par le travail :**

On peut dire que la condition des travailleurs au début de la révolution industrielle était aliénante (7) ; actuellement et malgré l'atténuation des maux constatés en Europe au XIX^e siècle, un ordre durable n'a pas été établi encore. Malgré la solidarité des travailleurs et la conscience plus nette de leur droits, il subsiste « *des injustices bien plus étendues que par le passé* ». Il en est ainsi dans les pays qui commencent à s'industrialiser et aussi dans les pays « *où le premier chantier de travail continue à être la culture de la terre* ».

Dans quelque pays que ce soit, il reste des travaux aliénants, parce que la peine de ceux qui les accomplissent est méconnue. *Laborem exercens* mentionne les travaux accomplis dans les chantiers de construction et surtout la peine des femmes qui « *portent chaque jour la fatigue et la responsabilité de leur maison et de l'éducation de leurs enfants* ».

(6) *Le travail et les travailleurs dans la société contemporaine*, Chronique sociale, Lyon, 1964.

(7) Cf., entre autres, le témoignage du Docteur Villermé à Mulhouse dans les années 1830.

• **Les éléments pour une spiritualité du travail :**

Placer le travail au centre de la vie de l'homme correspond à une visée chrétienne autant qu'à un humanisme. Travailler permet d'aider les autres, ceux qui sont moins favorisés par le sort. Mais le travail permet aussi d'approfondir l'amitié avec le Christ et par là d'avancer vers Dieu. Le Christ est l'homme du travail en ce qu'il relie ses enseignements aux expériences faites par lui-même et par d'autres gens de métier. Il l'est encore en ce qu'il subit la peine du travail. Ainsi, tout homme qui porte chaque jour la croix du travail collabore avec le fils de Dieu à la rédemption de l'humanité.

Jean-Paul II termine son Encyclique en affirmant que le travail multiplie la dignité de l'homme, la communion fraternelle et la liberté.

LES raisons pour lesquelles le thème du travail est au centre de la doctrine sociale de l'Eglise apparaissent maintenant. La personne du Pape est une première raison. Un pape qui a vécu la civilisation du travail autrement que la plupart de ses fils et filles dans l'Eglise, qui a observé les problèmes du travail à l'époque des plus grandes inégalités que le monde ait connues, ressent mieux que quiconque combien le travail exprime la condition de l'homme.

L'époque de l'encyclique est l'autre raison. L'humanité est plus déchirée que jamais, plus contradictoire dans ses comportements, ses valeurs, ses aspirations. Or, le thème du travail est rassembleur. L'amour du travail bien fait n'est pas l'invention d'un rêveur. L'évolution qui conduit à un travail moins long, moins dur, mais plus général (moins d'oisifs, moins de femmes au foyer) débouche logiquement sur le partage du travail, chance qui doit être donnée à tous, comme le pain quotidien.

Jean VALARCHÉ

Jean Valarché, né à Rennes en 1917. Diplômé de l'Ecole Libre des Sciences Politiques de Paris en 1938. Agrégé des Facultés de Droit en 1948. Professeur à la Faculté des Sciences économiques et sociales de Fribourg depuis 1949. Nombreuses publications sur les problèmes de l'économie rurale. Dernier ouvrage paru : *Problèmes de l'agriculture suisse*, Fribourg, 1975.

Ambroise THOMAS

Et voilà le travail

Il ne suffit pas de se faire mal ou de s'épuiser pour travailler. Car, en tant que fonction de communication sociale, le travail ne se mesure plus comme une marchandise ; il se délit par des compromis entre d'une part l'effort, l'accomplissement de l'individu, etc., et de l'autre l'utilité pour autrui, l'initiative, l'invention, etc. L'Eglise doit intégrer ce fait nouveau : le « monde du travail » n'est plus ce que l'on croit.

JOSEPH Joblonski se lève à 6 heures. William Lethomas aussi. William Lethomas boit deux tasses de café, sans sucre. Joseph Joblonski boit un mélange de café et de chicorée, fortement sucré. William Lethomas entreprend à cette heure de réécouter Beethoven : un morceau précis. Joseph Joblonski met ses vêtements de travail, et prend l'autocar ; à 8 h 30 précises, il descend au niveau d'abattage, au fond du puits. Vers 11 h 30, William Lethomas a parcouru quelques journaux, lu un article de revue, et remis, pour la troisième fois, le deuxième mouvement de la Septième Symphonie. Avec ses publications et ses conférences, William Lethomas gagne de sept à huit fois ce que peut gagner Joseph Joblonski. Vers 17 h, ayant pris sa douche, Joseph Joblonski est fourbu, mais heureux d'une journée d'extraction record. Il déplie son journal, et songe au jardin et aux betteraves qui l'attendent, à côté du petit salon où il est assis. Vers 17 h, William Lethomas croise sa secrétaire en arrivant au C.N.R.S.

— où il ne s'attarde pas : il est venu seulement pour prendre connaissance d'une lettre de Berkeley qu'il attendait.

William Lethomas est l'un des douze à quinze chercheurs qui ont quelque chose à dire sur le repérage des images par systèmes digitaux. Il a découvert un « effet » qu'il compte un jour expliquer — et que certains, des flatteurs estime-t-il, appellent « l'effet Lethomas ». Il n'est pas marié et, hors la musique et sa pipe, il ne vit que pour la topologie binaire, la discipline qu'il tente de fonder. Les fils de Joseph Joblonski ne seront pas mineurs comme leur père. Celui-ci est, au fond de lui-même, heureux de les avoir vus quitter H..., la ville de corons où il habite depuis qu'il a trouvé son emploi aux Charbonnages, tout de suite après la guerre. Le charbon qu'il extrait coûte deux à trois fois le prix du même charbon, débarqué à Rotterdam en provenance d'Afrique du Sud ou de Virginie. Joseph Joblonski a longtemps cru que cette situation était artificielle, comme l'affirme encore son syndicat. Mais aujourd'hui, son fils aîné a visité l'Amérique du Nord, et il n'a plus d'illusion : chaque tonne vendue au consommateur est bel et bien payée par ponction sur le budget de l'Etat français. On ne sait plus vraiment, dans le Bassin, si c'est à cause des politiciens ou grâce à la politique qu'il en est ainsi ; mais sans la politique, c'est clair, les puits tel celui où Joseph Joblonski travaille avec ses milliers de camarades seraient fermés depuis longtemps.

Ainsi les contribuables paient-ils l'entretien de Joseph Joblonski, comme ils paient celui de William Lethomas, rattaché à un organisme d'Etat. Mais William Lethomas travaille. Joseph Joblonski est un chômeur rémunéré.

Le lecteur aura compris que, si j'ai choisi de poser ainsi le sujet par un apologue, c'est qu'au contraire de mes éminents prédécesseurs ou co-signataires dans ces pages, je me méfie des grandes théories sur le travail. Toute l'économie politique est dans tout, et je me méfie de l'économie politique — assez scientifique pour qu'elle renvoie à une métaphysique, pas assez pour qu'elle nous aide à décrire les faits *vécus* de l'expérience.

Dans *ce* qui suit, je tenterai de faire partager ce que j'ai appris sur le tas, aussi bien en France qu'aux Etats-Unis, et de répondre aux trois questions légitimes : que pouvons-nous savoir ? que devons-nous faire ? et que nous est-il permis d'espérer ? Mon propos sera d'appréhender le travail aujourd'hui, de montrer en quoi il déconcerte, et de proposer brièvement quelques voies d'accès.

1. Changer la vie

Oui, c'est bien transformer le monde qu'entreprend l'homme qui travaille. Mais Lethomas a quelque raison de croire dans ce qu'il fait, tandis que notre Joblonski doit y renoncer. Ce n'est pas au poids ou à la tonne que leur action sera pesée. Pour qu'on puisse parler d'action transformatrice, il faut qu'il y ait *projet*.

Que l'efficacité ne puisse être absente de la qualification même du travail, c'est ce que le Sapeur Camembert avait définitivement démontré. Creuser un trou pour en extraire la terre pour boucher le trou creusé n'est pas un travail, c'est une corvée. C'est peut-être un gagne-pain, mais à coup sûr pas de manière stable.

La belle figure du mineur du Nord — Stakhanov, le héros, ne partageait-il pas cette condition ? — est, à notre regret, plus proche de celle des apprentis-sapeurs (1) que le visage un peu pâle de notre chercheur. Celui-ci ne verra jamais le noir que sur du papier. Mais il accomplit, il fait.

Ce n'est donc pas en les regardant s'activer que l'on établira la différence entre l'un et l'autre — comme un parcours rapide de leur emploi du temps effectif nous l'a montré. Souhaitons à Joseph Joblonski que ce ne soit pas non plus en examinant leur confiance en soi ou l'état de leur *psyché*. *Mais cela me paraît moins sûr*. Une carte de la dépression nerveuse, une carte de l'usage des tranquillisants dans la France d'aujourd'hui, d'après ce que nous savons, collerait beaucoup plus au monde de Zola qu'à celui de Françoise Sagan. On n'a pas toujours la maladie de sa classe.

Il y aurait donc un compromis à inventer entre l'accomplissement personnel et l'utilité sociale ? C'est cela même. Mais qui trouve donc, qui statue sur ce compromis ? C'est à ce point que divergent les théories et les systèmes. Pour les uns, la réponse est normative : c'est le Plan Quinquennal ; pour les autres, c'est le libre jeu du marché. Pour le gros des Français, c'est le bien général, équilibre administratif savant entre les deux précités. Si nous étions économistes, nous userions d'un *distinguo* prudent et scientifique — et, comme les micro-économistes ne se soucient guère de fréquenter leurs collègues de la macro-économie, nous aurions tout loisir de remettre l'examen de ce problème au moment (toujours attendu, mais jamais atteint) de l'unification de la discipline.

(1) Plus exactement, le Stakhanov français et ses camarades sont employés selon le système dit, en -U.R.S.S., du «suremploi».

La satisfaction du tourneur qui empaume sa pipe, celle du vigneron qui soutire patiemment ses quelques hectolitres de Grande Champagne, sont certes d'origine subjective. Mais elles ont une demande solvable pour contrepartie. Tant que le Parisien est prêt à s'offrir le bel objet de bois, tant que le citoyen de Hong-Kong est prêt à payer, pour son Cognac, cinq cents fois le prix d'un alcool de riz, ces deux artisans de la tradition gardent un avenir — et cela, quelles que soient, en ce début de 1984, les Corée ou les Thaïlande qui leur font face.

Mais avec ses vingt tonnes extraites, sa productivité en augmentation constante, le mineur du Nord ne survit que par un artifice qui pèse sur les consommateurs mêmes que sa production aurait dû servir.

L'utilité sociale (relative) et l'accomplissement de soi (subjectif) sont ainsi liés par la réalité même des échanges, malgré qu'on en ait.

Et que dire de l'éleveur, qui fait crouler l'Europe sous des stocks de beurre et de poudre de lait, à cinq heures de transport seulement des millions d'hommes qui meurent dans le Sahel ? Il est clair qu'il n'a raison de persister que si nous savons mettre fin à notre égoïsme, et à cette absurdité. Or, la solution n'est peut-être pas réalisable aujourd'hui. En tout état de cause, elle n'est pas dans les mains seules de l'éleveur : utilité-opportunité, relativité du projet.

Quel que soit l'acteur économique, c'est donc cent fois sur le métier qu'il se doit de trouver le compromis qui, seul, donnera un sens à son travail. La lettre de Berkeley vide peut-être de tout contenu dix ans des recherches de William Lethomas : à lui de s'en apercevoir. C'est à l'inertie intellectuelle — pour les dirigeants, l'impéritie — que l'on doit les villes fantômes du Nord, du Midi, du Centre, tous ces « bassins d'emplois » privés de raison d'espérer d'une manière qui n'est brusque que parce qu'elle a été trop longtemps ignorée, niée, occultée.

Le compromis requis entre utilité sociale et satisfaction personnelle est redéfini en permanence par l'initiative individuelle, modifié par les comportements collectifs qu'aucune planification, aucune contrainte ne sauraient positivement déterminer. Veut-on que la *valeur du travail reste constante* : c'est alors, à l'évidence, le travail qu'il faut en permanence redéfinir. Seule l'autonomie de l'agent économique, sa capacité à se faire sujet de son action, pourra l'aider à continuer de vivre en travailleur utile, remettant sans faiblir son travail en question.

Transcender son poste, son affectation, son appartenance A telle ou telle institution ou entreprise, redéfinir l'utilité, la destination, la méthode actuelles de son travail : telle est la tâche permanente de qui veut *produire*, et non pas devenir un subventionné social.

Encore faut-il regarder les choses en face.

2. Que faire ?

Nous avons eu recours à une notion commode : celle d'utilité sociale. Arrêtons-nous ici à une fonction pratique à quoi renvoie cette notion : celle de *mesurer*.

Dans quelque 15 % à 25 % peut-être de la population active, dans un pays développé comme le nôtre, est occupé aujourd'hui à des tâches facilement mesurables. Le reste ne l'est pas. La tonne/heure ou la tonne/jour mesure adéquatement le travail du mineur du Nord : il produit du lourd, du tangible, et c'est une des causes inconscientes mais profondes qui fait que nous lui portons notre estime et que nous sommes attachés à son image. Mais pour l'essentiel, ce n'est pas là qu'est aujourd'hui le monde du travail.

Dans une tâche d'équipe, chacun contribue au résultat final, ou contribue à sa médiocrité — sans qu'il soit possible d'isoler l'effet individuel. Encore existe-t-il, naturellement, des méthodes d'enquête et d'analyse : elles ne valent vraiment que pour les tâches matérielles (une chaîne de conditionnement, un atelier d'expédition et d'emballage, un service de dépouillement d'ordres financiers, etc.), et dans le cas précis où la *finalité* de ces tâches est susceptible d'une définition rigoureuse — c'est-à-dire, imposée par un système, ou à tout le moins, par un décideur *externe* à la tâche. Ou, si l'on veut, on ne définit bien — et par conséquent, ne mesure, n'organise, ne contrôle, et ne constate à leur sujet insatisfaction ou satisfaction sans mélange — que les tâches intermédiaires : celles qui interviennent comme un élément d'une action plus grande.

Une fois emballé, pesé, le produit est-il vendu sur le marché qu'il fallait choisir, au prix qu'il fallait proposer ? C'est là la question qui détermine la survie de l'ensemble, et sa réponse n'est pas analytique ; elle n'est ni simple, ni mesurable par des observations élémentaires ou répétitives. C'est une question à résoudre par le *jugement* — et le jugement de fait, dans un monde où l'information est surabondante, mais jamais parfaitement adéquate ou pertinente à l'objet existentiel, est toujours, dans la réalité vécue, un pari, *un choix entre des hypothèses* (2). C'est en se projetant sur un fond d'incertitude que le décideur isole et choisit le fait pertinent.

(2) C'est ce qu'admettent difficilement les théoriciens, qui en général aiment à distinguer la prévision (fondée sur une axiomatique) d'avec l'historique (enregistrant des faits incontestables) : l'épaisseur de ceux-ci les aide à poser, par opposition, la pureté de l'autre. Mais l'homme d'entreprise, comme l'historien, trouve rarement une réponse univoque à la simple question : « Qu'avons-nous fait ? ». Comme lui, il est forcé, pour la réponse, de choisir entre des thèses, ou plus radicalement, de constituer son objet.

A-t-on sauvé une âme ? devrait se demander, à chaque examen de conscience, le bon curé. Il est évident qu'il ne peut invoquer, dans cette finalité globale, les faits suivants — auxquels lui-même et son équipe ont cependant consacré leur énergie, leur intelligence, et toute leur foi : l'église était ouverte à l'heure, les chants y étaient bien préparés, la distribution du message épiscopal a eu lieu, et régnait le recueillement désiré. Si j'ai pris cet exemple, que chacun *in petto estime* peut-être tout à fait exceptionnel et d'un autre ordre, c'est pour démontrer qu'il ne l'est nullement. Le commandant du sous-marin le plus moderne des forces stratégiques de l'O.T.A.N. contribue-t-il à la paix ? Il pourra répondre que les boulons étaient bien serrés, le moral des hommes excellent et qu'il n'a rencontré, sous la glace, aucun objet non identifié. La secrétaire du Président fait-elle bien ce qu'elle a à faire, alors que pour l'observateur extérieur, elle semble opposer à tant de gens tant de fins de non-recevoir en débitant de charmeuses banalités ? La réponse est *oui*, sans appel, si pendant ce temps son patron a pu se consacrer à l'essentiel sans être indûment dérangé.

Dans chacun de ces trois cas, parfaitement typiques d'une économie où les services immatériels prédominent, et où les rôles les plus importants dans les industries productrices mêmes sont en général des rôles de service (3), les tâches sont repérables, certes, en ce qu'elle contribuent à un objectif global, mais la production de chacun *n'est plus mesurable*.

Contre cette difficulté d'appréhender, nous avons dit que les experts de la production tentent tout d'abord de lutter par des analyses des processus (« l'analyse des tâches »), mais que, ce faisant, ils ne peuvent avoir comme objet d'étude que l'accessoire. La dérive des non-experts est d'une autre démarche — mais largement plus pernicieuse, car, menée avec moins de systématique, elle révèle moins clairement ses limites. Alors que la production de chacun n'est guère mesurable parce qu'elle est difficile à définir, cette démarche consiste à substituer à la mesure de la production (de l'utilité) celles des *ingrédients* ou des consommations intermédiaires qui y aboutissent. Tant qu'il y a lien de cause à effet, le simple transfert du point d'observation et de contrôle est parfaitement légitime : il ne s'agit pas ici de mettre en cause que, si la farine est de qualité supérieure et si le four est propre, le pain ait toutes chances d'être meilleur.

(3) Notons que la secrétaire de notre exemple vécu travaillait, non dans un ministère, mais dans une fonderie.

Mais pour l'ingrédient universel : les talents, les capacités, l'imagination *des hommes*, la causalité est certes difficile à maintenir. C'est pourtant une telle causalité qu'avec un admirable consensus, notre société tout entière postule sans examen. Le symptôme le plus connu de cette perversion est le diplôme comme *requisit*, certains diplômes donnant accès à certaines tâches — depuis la présidence de la Banque de France jusqu'aux fonctions de préposé-distributeur aux P.T.T. « *Ce problème est difficile*, vous déclare un Ingénieur du Corps des Mines, *je l'ai confié à un Inspecteur des Finances* » (4). Il croit avoir tout dit. Autre symptôme — de mon temps spécifiquement bourgeois et masculin : il est établi qu'un homme fatigué par son travail est un homme important. « Mon mari est submergé », dit la bonne épouse, et ses voisins, comme les cousins pauvres, s'inclinent devant elle avec respect.

Par un faux système de mesure, l'on s'est ainsi éloigné de la question de pertinence, celle de la capacité effective à *mener à bien* une mission, avec ses tâches précises. Mais, quelque faible que soit le rapport entre le calibre normalisé d'un individu et le résultat espéré d'une action quelconque, le principe est simple : mesurons ! mesurons !, mesurons comme la lune !, et il est adopté sans arrière-pensée parce qu'il apaise, et répond à un besoin humain fondamental : celui de réduire l'incertitude.

Mais la mesure de ce que l'on met à l'entrée du processus ne donne qu'une illusoire garantie de résultats. C'est *la qualité des hommes* qui doit être l'objet de nos observations et de nos mesures, parce qu'elle seule est l'élément qui perdure au long du processus. De timides évolutions prennent place dans ce sens : tentatives d'évaluation psychologique des candidats, tentatives de détermination d'un « profil » pour certaines tâches, mais comment pourraient-elles aller très loin alors que la justification des hommes en place, la rigidité totale des *mécanismes* d'emploi (d'où l'on a évacué toute idée d'essai réciproque), et le tabou de l'examen anonyme et « objectif » s'incarnent ensemble dans la légitimité républicaine et sont protégés par les mécanismes juridiques devant lesquels tout doit plier, les employeurs privés comme l'Etat ? L'exercice du jugement, avec ce qu'il suppose de risque personnel et d'humilité, est décidément subversif dans notre société « de libérés » : c'est pourquoi il a été évacué.

(4) Par souci de respecter l'anonymat des personnages mis en cause, leurs titres ont été ici intervertis. La réflexion est, pour le reste, authentique. Elle s'appliquait, en l'espèce, au temps de reluche des danseuses de l'Opéra.

C'est fâcheux, car — revenons-y avec l'innocence de ceux qui ne veulent pas comprendre — c'est au résultat de l'action que l'homme devrait être jugé et jugé. Le cadre commercial efficace n'est pas celui qui tire beaucoup de sonnettes. C'est celui qui a, au moment décisif, donné le coup de téléphone opportun à la personne qu'il fallait. Le bon pilote de ligne n'est pas celui qui fait des prouesses pour se passer des instruments automatiques ; c'est celui qui prend tranquillement son café, se gardant dispos pour le moment imprévisible où sa sûreté d'appréciation et la rapidité de ses réflexes permettront de surmonter l'incident toujours possible. Le bon chercheur n'est pas celui qui trouve, c'est celui qui irrigue tout un service — et au-delà, toute l'entreprise — d'une volonté de recherche et de développement. Le bon Président n'est pas celui qui préside, c'est celui qui inspire les hommes dont il a la charge à se dépasser, à porter en eux l'objectif de l'entreprise et à le servir au-delà de ce qu'ils ont appris.

C'est *l'expérience et la décision* que l'on demande à ces responsables.

Résultat de l'action et quantité de production ne peuvent donc être confondus. Mais à la limite, il est manifeste que les mêmes hommes cités plus haut en exemples ne peuvent être jugés sur le seul résultat accompli : celui-ci dépend aussi des circonstances, de l'environnement. L'intensité de leur motivation est un facteur, mais il n'est pas suffisant. Non, la pierre de touche ne peut être, en dernière analyse, que leur *éthique professionnelle*, leur volonté constante de mobiliser le meilleur de leur expérience et de leur énergie, de prendre un risque — et, si besoin était, de se transformer eux-mêmes ou de s'effacer devant de plus aptes à servir l'objectif global.

Cette qualité humaine profonde, faite à la fois d'humilité et d'une juste conscience de ce que l'on peut et sait faire, n'est pas l'anapage d'un niveau de culture ou de formation. On la rencontre à tous les niveaux d'une entreprise, publique ou privée, elle surgit des acteurs les plus inattendus en temps de crise. Mais dans le temps sans gloire de la gestion et de la direction du travail, il faut la rechercher, avoir le courage de la privilégier par rapport aux systèmes établis de référence. Ceci n'est pas une banalité, car qui prétend faire ainsi n'a qu'une méthode possible : tenter de communiquer et de faire prévaloir *son propre jugement* — car il n'existe pas de méthode de repérage acceptée dans cette matière non étalonnée ou mesurable.

Je viens de parler de l'individu qui s'érige en juge des qualités, de la qualité profonde de ceux dont il a la charge. Il faut oser le dire : il ne sera pas entendu, celui qui ne prend pas la parole parmi les premiers.

Mais peut-on ainsi créer un système, faire qu'une organisation humaine soit sagement menée, en raison du jugement d'un seul — même professionnel et expérimenté ? C'est là une question purement rhétorique.

Quiconque a dirigé qui que ce soit ou négocié avec qui que ce soit a dû éprouver — je le reconnais, avec amertume — que *ce sont les autres qui seuls déterminent le succès* de l'action. C'est dire que le jugement peut isoler ; il ne saurait être solitaire. L'homme d'entreprise a éprouvé dans sa chair que l'on ne peut mentir, ou tenter de proposer ce qui est contre l'intérêt, l'intégrité ou même le simple respect des autres (5). Dans sa fonction de décision, fonction politique, il sait que lui est interdit le « *si fecisti, nega* ». Il connaît sa dépendance et redécouvre sans relâche — parfois à ses dépens — que s'il veut compter sur eux, il doit d'abord *compter avec* les autres.

Cette conscience que l'action passe par les autres, on la trouve, au plus bas niveau de fonctionnement, chez le « *supersalesman* » qui applique la « *Positive Mental Attitude* » (« PMA »), à quoi il a été entraîné, pour emporter l'adhésion des incrédules et « décrocher » des ventes. Au niveau le plus noble de la volonté de servir, c'est un créateur d'entreprise qui se sent appelé à donner plus qu'il n'a reçu. C'était l'attitude que Cecil King, patron et propriétaire du *Sunday Times*, définissait en 1969 : « *To be nice* ». Les Allemands ont pour un patron le beau nom d'« *Arbeitgeber* ». C'est ce que Max Weber a nommé « *l'éthique protestante* » — encore que personne n'ait encore ôté à la langue française (catholique ?) le mot même *d'entrepreneur*.

La raison d'être (6) de toute entreprise ne peut résider que dans un *projet* dont la conception même implique abnégation et courage. Il est clair que l'homogénéité des équipes — à tout le moins au niveau de *l'adhésion commune à des valeurs* qui dépassent les individus élémentaires — est une clef de la pérennité dans ce domaine. De toutes les organisations humaines, l'Eglise offrirait à cet égard un exemple insigne de succès : c'est que les valeurs communes y sont au fondement même, et l'abnégation et le courage particulièrement *faciles* à justifier. Les organisations qui n'ont pas intégré l'au-delà dans leur projet sont évidemment périssables. On mourrait encore, à la rigueur, pour la

(5) Cette expérience est vérifiée à l'égard de toutes les parties prenantes : clients (actuels, potentiels), employés (pairs, supérieurs, subordonnés), qui ont partie liée avec rentreprise, ou simplement sont en situation d'en être affectées ou de l'affecter.

(6) Ce sont les Américains qui, dans cette acception précise : stratégique, commerciale et financière, utilisent ainsi cette locution *en français*.

Patrie, mais pas sans doute pour la Nième République, quelque satisfait qu'on en soit.

Mais revenons à notre entreprise banale. Persister dans son être n'est pas, pour la collectivité des hommes qui la composent, un objectif négligeable. C'est même un objectif dicté par le souci de ces mêmes hommes, le souci de leur avenir et de leur accomplissement personnel, dans un monde où nous sommes mal préparés à dissoudre un groupe humain, mais beaucoup mieux à lui trouver des justifications nouvelles. Or, les temps changent, et les hommes vieillissent. Il faut rajeunir les valeurs communes, si la sclérose doit être écartée. Cette adaptation passe, à certains moments décisifs, par le changement de l'homme de tête, voire par la transmission pure et simple du pouvoir (de la propriété) de l'entreprise : démarche légitime, car elle permet à cette collectivité de s'inscrire dans une nouvelle cohérence, alors que celle des fondateurs ou des *leaders* de telle ou telle phase a pu rencontrer sa limite. Combien, *a contrario*, ne voit-on pas mourir d'entreprises parce que leurs dirigeants n'ont pas su « passer la main » ou s'effacer à temps.

Le jugement n'est pas de l'ordre du « bon sens » cartésien : il n'est communicable qu'à ceux qui *partagent* une définition commune de l'objectif et des valeurs communes. C'est pourquoi une équipe vieillie aux réflexes obsolètes ne sélectionne pas les hommes de l'avenir. Le renouvellement doit donc être constant — et d'abord, au sommet. La première exigence de *l'éthique de l'entrepreneur* est de prévoir, de préparer, et d'accepter les conséquences de ce mouvement. La merveille de la « civilisation des loisirs » est que nombre de ces créateurs y trouvent effectivement le recul nécessaire, et la diversification personnelle suffisante pour se donner sans arrière-pensée à un tel mouvement qui implique, à terme, leur élimination de l'organisme dont ils ont pu être la tête.

Au fondement de la raison, Kant avait mis en évidence la volonté d'être raisonnable. Au cœur de l'entreprise et de la création d'emploi, nous avons découvert la volonté d'être entrepreneur. Est-ce une simple résonance, ou y a-t-il une profonde communion entre ces démarches et celle du chrétien dont la pierre de touche, on le sait, n'est pas d'être, mais d'essayer d'être chrétien ? J'en laisserai juger.

Mais voyons un peu si le milieu que j'ai décrit a quelque rapport avec ce que notre clergé appelle « le monde du travail », et avec l'approche de ce monde qu'il semble avoir adoptée.

3. Que pensez-vous qu'il arriva?

Que l'on nous pardonne si, dans cette revue internationale, ce qui suit est trop exclusivement gallican ou hexagonal. Il sera facile au lecteur de se convaincre du peu de fondement de ce que je vais esquisser ici — car pas plus que je ne suis économiste, je n'entends le premier mot de cette discipline rigoureuse qu'est la sociologie du clergé.

Mais *supposons* que l'Eglise de France, dont le ralliement à la République et la contribution au socialisme humaniste sont connus, ait eu, en gros, la formation intellectuelle de l'auteur de ces lignes. Elle aurait alors découvert les ouvriers à travers Dickens, Engels, Zola, et les *Temps Modernes* de Charlie Chaplin. Elle aurait perçu avec surprise que les responsables communistes, comme les chefs-syndicaux, arborent aujourd'hui le costume-cravate plutôt que le blouson et la casquette. Bref, elle regretterait le temps simple où l'on reconnaissait le mécréant à son habit, grâce à l'équation : déchristianisé = casquette ou bleu de travail. Elle oublierait peut-être que les prêtres eux-mêmes ne portent plus leurs signes distinctifs de la Belle Epoque, et sont aussi hasardeux à reconnaître parmi les loubards ou les bourgeois qu'il est difficile de conclure des vêtements d'une femme à sa vertu. Elle n'aurait jamais oublié, certes, que c'est l'intérieur de l'homme qui mène au Salut ; mais devant la masse plus ou moins indifférenciée des employés, des cadres, de tous ceux dont la fonction est à définir plutôt que bien définie, elle manquerait, comme nous tous, de moyens établis de mesure et de repérage.

Quelle suggestion pourrais-je respectueusement lui présenter, présenter à *mon* Église, après les quelques indications que j'ai tenté de donner ci-dessus ? Quelques-unes, que voici.

Premièrement, qu'au lieu de se faire une idée confortablement mythique du « monde du travail », nos missionnaires auraient intérêt à considérer que la combinaison de Communistes irréductibles et de Musulmans eux-mêmes prosélytes qui, pour moitié, compose la catégorie minoritaire des travailleurs bien repérables des usines « lourdes », peut être objet de fascination, mais ne devrait pas forcément être une cible pastorale privilégiée. Qu'en revanche, la dure mission de l'Église est plutôt de se tourner vers la majorité indifférenciée des citoyens moyens — vers ceux que la tradition a fait catholiques avec tiédeur, qui vont au Club en guise d'esprit d'aventure, et, plutôt que de faire des grèves, pointent docilement pendant la semaine après s'être épuisés à faire du shopping dans les centres commerciaux pendant leurs jours de congé.

Secundo, je rappellerais qu'un tissu vivant élimine ses cellules mortes. Ainsi fait le tissu industriel. Il y a un temps pour redresser une entreprise. Il y a un temps pour constater que toute entreprise purement humaine est mortelle. Le souci des hommes aboutit alors à deux comportements adaptés, différents selon les catégories. Ceux qui, faute de formation ou de mobilité personnelles suffisantes risquent d'être victimes, doivent être assistés. Ceux qui sont capables de contribuer à une activité, de prendre leur destin en main et sont ainsi appelés à apporter quelque chose doivent être encouragés à quitter le navire pour trouver ailleurs un nouveau point d'application à leur mesure. Les aimer, ce n'est pas les encourager à hanter l'entreprise en survie artificielle. C'est les inciter, si fort que puisse être leur sentiment d'appartenance au groupe, à poser l'exigence de récréation au-dessus de toute complaisance ou sensiblerie. Il faut du courage pour laisser les morts enterrer les morts. Je ne crois pas qu'il faille céder à la pression des indifférents ou des habiles — de ceux qui confondent, ou feignent de confondre, avec la fuite le comportement des hommes qui entreprennent, parce qu'ils portent en eux l'espoir de servir, et l'espérance.

J'avancerais enfin qu'un retour du clergé sur lui-même, en tant qu'organisation de services, fournirait à ceux qui ont pour souci la pastorale du travail un champ d'étude beaucoup plus typique, beaucoup plus banal — et par conséquent beaucoup plus riche en enseignements sur la mesure de la production, la motivation, l'exercice du jugement, le courage, la formation, la sclérose, le recyclage, les difficultés de recrutement, les forces centrifuges, l'éthique professionnelle — bref, tous les problèmes de notre société de services d'aujourd'hui et de demain — que leur pétition obstinée pour faire partie du décor de tel secteur d'industrie primaire en péril.

Mais réflexion faite, ce n'est pas sur une simple et téméraire supposition que je me hasarderais ainsi à errer grossièrement hors du sujet.

Ambroise THOMAS

Ambroise Thomas, né en 1945, marié, deux enfants. Entrepreneur et spécialiste des opérations financières entre les Etats-Unis et la France.

Marie-José DUCHESNE

Lettre à ma fille sur notre travail de mère

Ma chérie,

UN soir, t'en souviens-tu ? j'étais à la poursuite d'une idée pour mon cours du lendemain, et toi tu avais envie de parler. La veille encore, tu me disais : « Maman, j'aime quand on parle », et la simplicité de ta demande me touchait et me désarmait.

Ce soir-là, probablement parce que tu me sentais indisponible, tu as pris ton petit air buté et choisi la provocation : « Maman, plus tard, je ne veux pas travailler ». Ce pouvait être une épreuve de force, mais nous sommes rompues l'une à l'autre et je savais quelle secrète attente, quelle recherche d'attention cachait ton agressivité. Je sentais aussi qu'à l'orée de l'adolescence, ton affirmation n'était pas anodine. Elle reflétait une inquiétude sur ton avenir, sur ta vocation ou le sens que tu donnerais à ta vie.

A cette inquiétude, j'ai voulu répondre par des certitudes et me suis lancée dans une apologie du travail. Je voulais te montrer que seule une profession te permettrait de cultiver et d'exploiter tes possibilités, de te dépasser, d'exister à tes yeux et aux yeux des autres, d'avoir un rôle social, d'exercer une responsabilité, de prendre part à l'édification du monde de demain — en bref de devenir plus libre, face à un univers que tu maîtriserais mieux.

Mais tu flairais mes incertitudes, et peut-être la légère amertume que dissimulaient ces propos, car tu m'as répondu que tu pouvais t'exprimer en faisant du piano, de la couture et de la danse, et que tu serais beaucoup plus libre en élevant des enfants. J'ai encore essayé de te dire que tu serais une meilleure mère si tu pouvais t'épanouir, te réaliser dans une profession et ne pas t'engluer dans le quotidien.

Je ne pouvais cependant pas me dérober à ta perspicacité. Mon petit discours n'était pas absolument sincère, et tu le devinais. Car je me trouvais en conflit avec moi-même, déchirée comme beaucoup de femmes entre le travail et la famille, mais plus profondément encore déchirée entre deux conceptions du travail et de la liberté.

J E ne pouvais contester l'immense liberté acquise par les femmes dans leur participation au monde professionnel. Il est bon que les femmes aient pu s'affirmer sur le terrain des hommes pour gagner leur estime et se prouver à elles-mêmes leurs capacités. Pour échapper au pouvoir que semblait exercer sur elles la nature, elles ont demandé de participer au vaste chantier ouvert depuis la nuit des temps afin de dominer la terre et d'y imposer le sceau humain. Pour échapper au pouvoir des autres, pour sortir de la dépendance, de la solitude et surtout du silence, elles ont pris leur part du pouvoir, non pas tant par volonté de puissance que pour avoir aussi la parole, pour faire entendre ce qu'elles ressentent.

Car, vois-tu, l'homme a identifié la liberté au pouvoir sur soi et sur la nature, au discours de l'auto-affirmation et à l'organisation logique du vivant. Mais a-t-il réussi à se libérer ? N'est-il pas devenu apprenti-sorcier ? Il ne maîtrise bientôt plus son pouvoir : qu'on pense aux bombes atomiques, à la pollution, aux avortements, aux manipulations génétiques, etc. L'affirmation de soi et la manipulation de la nature ne sont jamais si loin de l'affirmation sur l'autre, de la manipulation de l'autre. L'homme ne trouve partout que l'image de ce pouvoir et de la violence qu'il engendre. Il devient irresponsable, car il ne peut plus répondre aux autres, les servir de manière désintéressée. Il est au contraire tenté de tout définir en termes de rapports de forces et de considérer que l'intérêt est la seule motivation honnête (ou en tout cas compréhensible).

Dès lors, il se réfugie dans un individualisme forcené. Perpétuellement exposé au regard critique des autres, éparpillé entre les interprétations psycho-socio-politico-économiques qu'on lui donne de lui-même, il essaie de retrouver son centre en étant « bien dans sa peau », en évacuant tout scrupule de « se faire plaisir » et en partant à « la conquête d'un équilibre » qu'il achète chez un spécialiste devenu marchand de bonheur. Mais la libération est-elle simple affaire de techniques ?

Oui, bien sûr, l'homme a inventé un certain type de libération en faisant du travail l'instrument d'un pouvoir. Et je pense que tout est loin d'être négatif dans une telle entreprise. Mais je ne crois pas que le travail ainsi conçu et pratiqué suffise à libérer vraiment. Car c'est bientôt lui qui exerce - son empire sur l'homme. Jean-Paul II dit très bien que *« le travail est fait pour l'homme, et non l'homme pour le travail »*. Je crois surtout qu'à vouloir tout interpréter en termes de savoir et de pouvoir, nous ratons complètement l'humain, le vivant. Et c'est grave.

J E crois donc que les femmes doivent témoigner qu'il existe un autre type de travail, inauguré le jour de l'accouchement dans une salle de « travail », et que ce travail non seulement n'est pas frustrant, mais qu'il est une merveilleuse source d'épanouissement et de libération.

Jamais je n'ai été aussi fière de moi que le jour de ta naissance. Moi qui avais tendance à considérer le naturel comme abominable et à me vouloir esprit par delà les contingences naturelles, je participais à quelque chose qui me dépassait, « à ce mystère qui, à l'intérieur de la sphère humaine, atteint l'éternel et dépasse la nature » (H.-U. von Balthasar). Ce mystère me bouleversait comme m'avait bouleversée notre amour à ton père et à moi. Les mots m'échappent encore aujourd'hui pour transmettre cette expérience. Je pressentais seulement que le meilleur de moi-même ne m'appartenait peut-être pas, pas plus que tu ne m'appartenais, toi dont les grands yeux semblaient me regarder d'ailleurs. Soudainement je découvrais le bonheur qu'il y a à participer à un projet créateur qui vous dépasse, le bonheur de consentir, de dire « oui » comme Marie. Je sentais que mon travail de mère serait à l'image de ces quelques heures entourant ta naissance. Il ne s'agirait pas de créer ni de produire (on ne produit pas de l'humain), mais il faudrait, dans les larmes

et dans la joie, dans l'effacement aussi, t'enfanter, te faire naître à toi-même, éveiller ta liberté.

Comment te décrire mon enthousiasme ? Je comprenais que l'autorité dont je disposais n'était pas un pouvoir que je revendiquais pour moi, mais un devoir, un service envers toi — toi que je devais faire grandir en liberté dans l'accueil de ce qui nous dépassait.

Mais, petit à petit, l'éblouissement a fait place à la crainte. Suis-je capable d'élever cet enfant ? Suis-je une bonne mère ? Je voulais non seulement te répondre, mais aussi répondre de toi ; j'interprétais tes échecs comme mes échecs. Avec une bonne volonté évidente, je te voulais heureuse, libre, détendue, charitable, créative... Et toujours tu m'échappais. Je culpabilisais. Mon inquiétude m'étouffait et t'étouffait. Je te privais de ta liberté en attendant de toi ce que tu ne pouvais donner (du moins immédiatement). Et, chose étonnante, j'avais moi-même l'impression d'être aliénée dans cette relation où je m'impliquais trop.

Il m'a fallu du temps pour comprendre que je m'aimais ou me détestais à travers toi ; pour apprendre à ne plus te vouloir conforme à mes souhaits, mais à t'espérer capable de répondre à cet appel qui nous aspirait toutes deux et où nous nous reconnaissons toutes deux. Il m'a fallu du temps pour apprendre le temps, la patience, la confiance, pour apprendre à tout donner sans rien attendre.

Comprends-tu, ma chérie, pour t'aimer il faut d'abord que je t'accouche, que je te sorte de moi et de mon désir. Il faut que je prenne distance par rapport à toi et à moi-même, afin de te reconnaître comme différente et véritablement autre. Comprends-tu ? Pour respecter ta liberté, il faut d'abord que je me rende libre — libre de moi-même, libre de mon désir de te posséder et de me posséder. Il me faut encore et encore me dépouiller de mes réponses toutes faites, de mes défenses aussi (*nées* de la peur), afin de te rejoindre, afin que tu me rejoignes, afin de nous abandonner à cet élan d'amour qui nous transporte et nous dépasse.

Tes frères et soeurs sont venus. Eux aussi m'ont dérangée, bousculée et chacun d'entre eux à sa manière a élargi la brèche ouverte par toi dans le roc de mes certitudes, dans le bloc de mon individualité. Et vous êtes là chaque jour pour me rappeler à ma véritable tâche : vous m'êtes confiés non pour que je me regarde en vous, mais pour que je vous éveille à votre vocation.

Et vous êtes là pour me rappeler qu'aimer est un travail, et d'abord un travail sur soi-même, pour créer en soi un espace de liberté susceptible de devenir un espace d'accueil — espace d'accueil extensible d'ailleurs, car il s'ouvre souvent bien au-delà de la famille.

Etrange conception du travail, me diras-tu. Est-ce du travail que tout cela ? Est-ce travailler que fabriquer des êtres, les révéler à eux-mêmes dans cette longue gestation, ce long effort d'attention, d'écoute, d'effacement pour faire place à la parole de l'autre ? A vrai dire, je n'en sais rien. Mais on parle de libération des femmes. Pourquoi ne disons-nous pas, nous les mères, que la maternité, si l'on accepte de s'y engager à fond, est libératrice ? Je voudrais tant témoigner que cet amour que vous suscitez en moi me libère chaque jour un peu plus de la prison où j'ai tendance à m'enfermer. Je voudrais tant pouvoir dire que je ne peux éveiller votre liberté que parce que vous avez creusé en moi cette brèche de l'amour où j'ai découvert une véritable liberté, un épanouissement aussi.

Un épanouissement d'ordre spirituel (j'ose à peine dire le mot tant il a l'air prétentieux, et pourtant il est le seul à rendre compte de ce que j'ai découvert). Car aujourd'hui je comprends le sens de la parabole du lis des champs (*Matthieu* 6, 25-34). Plus je me dépossède et plus il m'est donné comme par surcroît. Moins j'attends de vous et plus vous me donnez. Quand j'attends de vous des témoignages d'amour, ils ne viennent pas ; mais ils se multiplient quand je ne les attends pas. Plus je me sens démunie et plus je suis capable de donner, simplement parce que ce que je donne ne m'appartient pas. Et pas plus que je ne te possède, je ne possède cet amour qui circule entre nous. C'est la réponse à un appel que je perçois chez vous, parce qu'il ressemble au mien — appel à participer à l'amour trinitaire.

Curieuse arithmétique du don, où l'on donne plus que l'on a et où l'on reçoit plus que l'on donne, où l'on échange ce qu'on ne possède pas et où la richesse de rechange ne tient pas aux objets échangés, mais à l'échange lui-même !

Tout cela n'a bien entendu rien d'économique (parce que l'on ne s'y économise pas et qu'on n'entre pas dans un circuit de production et de consommation). Non seulement le travail de mère ne produit rien d'immédiatement quantifiable, mais il est d'un autre ordre. Ordre de l'amour ? Ordre du spirituel ? Ordre où seule la personne a de l'importance. Si tu comprends cela, tu comprendras dans une même intuition combien il est normal

que ce travail ne soit pas reconnu et combien il serait nécessaire à la société de s'en inspirer.

CAR aujourd'hui, vois-tu, nous vivons en pleine contradiction. Travailler consiste de plus en plus à entrer dans un univers de communications qui n'est pas entièrement robotisé. Les robots ont besoin des hommes et les hommes ne savent pas échanger, car pour communiquer il faut affronter le regard de l'autre. Or la compétitivité, la course à la réussite encouragent les individus à s'affirmer les uns contre les autres plus qu'à être bienveillants. Les entreprises prennent peu à peu conscience de la nécessité de libérer chacun de ses peurs, pour lui permettre de s'accepter lui-même et d'accepter les autres, pour le rendre plus créatif et plus efficace ! Alors on fait appel aux spécialistes et l'on parle avec le plus grand sérieux d'efficacité dans les relations humaines et de gestion des conflits. Sans doute ces métiers sont-ils bien utiles pour réparer les dégâts, souligner l'importance de l'humain et sans doute beaucoup de femmes trouveront-elles dans ces professions réponse à leur double besoin de s'affirmer elles-mêmes et d'affirmer les autres.

Mais je crois que l'expérience de la maternité les incite à porter un autre regard sur les êtres. Il ne peut s'agir pour une mère d'enfermer les individus dans des définitions afin de les rendre plus efficaces et éventuellement les manipuler. Il s'agit au contraire, dans la confiance et le respect mutuels, de les reconnaître différents et libres, de faire crédit à leur durée, à leur créativité, à leur capacité de changement, afin de libérer en eux la possibilité d'agir. En tout cas, nous ne dirons jamais assez, nous les mères, qu'on ne peut pas gérer l'humain, que l'amour ne se réduit pas en équations et que ce qui fait la richesse d'une relation humaine, *c'est d'abord sa gratuité*.

Une mère travaille gratuitement et saisit vite combien cette gratuité est « performante » : tout vient comme par surcroît. Je pense que cette découverte est suffisamment bouleversante pour qu'une femme (ayant vécu la maternité ou la pressentant en elle) se sente transformée et s'éprouve mère en toute circonstance. Il me semble que les femmes ont une aptitude toute particulière à porter les autres. J'ai un pincement au cœur chaque fois que telle amie, dont je sais très bien que la journée a été consacrée à répondre non seulement à ses enfants, mais aussi aux multiples demandes extérieures, me dit qu'elle n'a rien fait de son temps.

Disponible, elle a consacré de longues minutes à remonter le moral de celle-ci qui vient de divorcer, de celui-là qui passe une demi-heure de bureau à se raconter. En portant les autres et en se laissant porter par eux, elle fabrique patiemment et fil à fil une espèce de tissu social sur lequel les hommes se reposent. Bavardages de femmes, me dira-t-on ? Peut-être. Mais les hommes savent pourtant bien qu'une ambiance de travail se crée dans les conversations de couloirs (et une ambiance sociale dans les bavardages des femmes ?). En tout cas, cette amie a fait un travail de psychologue ou d'assistante sociale — un travail ignoré par la société et aussi par elle-même.

Car malheureusement ce travail-là n'est pas reconnu. On soupçonne même celles qui s'y livrent d'intérêt, de désœuvrement ou de masochisme. Nous sommes atteints de la maladie de l'interprétation. A vouloir toujours fixer un but à toute activité, nous nous méfions de ce qui n'a d'autre but que de « créer des liens » (comme dit le renard au petit prince). A vouloir interpréter le monde, nous voulons interpréter nos actes, ceux des autres et inévitablement nous les réduisons : l'amour à la sexualité, le sourire à la séduction, le travail à la production, l'humain à ce que nous pouvons en connaître. Nous ne voyons que l'intérêt dans les actes des autres et n'osons avouer nous-mêmes que notre propre intérêt. C'est plus honnête, paraît-il. Mais penses-tu qu'il soit honnête de n'avouer qu'un aspect de soi-même ? Et puis « l'essentiel est invisible pour les yeux », disait le petit prince.

On arrive à ce paradoxe d'un monde où les activités de service se multiplient et où tout service gratuit est soupçonné. On parle de frustration des femmes ? Mais je pense que beaucoup de femmes sont frustrées de leur désir de servir. Il y a autant de bonheur à donner qu'à recevoir. Donner n'est pas nécessairement acheter l'autre, vouloir sa dépendance ; c'est aussi essayer d'entrer avec lui dans une amitié ; c'est tout simplement tendre la main ; c'est l'épanouissement de cette volonté d'accueil qu'est le sourire. Et savoir que cette main tendue ou ce sourire sont acceptés permet de s'accepter soi-même, dans la prise de conscience que l'on peut donner ce que l'on ne possède pas (1).

(1) On te dira qu'on ne peut donner que ce que l'on a, qu'il faut d'abord s'accepter soi-même avant d'accepter les autres, etc. Mais si tu attends de posséder l'équilibre ou d'être parfaitement à l'aise dans ta peau pour donner, tu risques de ne jamais rien donner. Si tu te rends compte au contraire que l'amour ne se possède pas, car il circule, alors tu découvriras la joie qu'il y a à donner ce qui ne t'appartient pas.

De plus,- je crois que beaucoup de femmes refusent d'avoir des enfants parce qu'elles ne savent pas quel sens donner à leur éducation. Comment élever les enfants à la bienveillance et à la confiance dans cette atmosphère de méfiance et de soupçon ? Comment les élever à la responsabilité, leur apprendre à répondre d'eux-mêmes et des autres ?

Cruellement, nous détruisons l'enthousiasme des jeunes qui veulent se vouer à une cause. Seul l'économique est sérieux, seuls les rapports de forces sont intéressants. Et puis... psychanalyse à la rescousse, on nous explique que la gratuité et le désintéressement cachent mal une ambition ou une volonté de puissance inavouées. C'est vrai qu'aucun acte n'est parfaitement pur. Mais à vouloir « *nier toute possibilité d'un geste ou d'une pensée vraiment désintéressés* », nous rendons les êtres soupçonneux les uns vis-à-vis des autres « *et nous les enfermons définitivement en eux-mêmes* » (Pierre Chaunu), solitaires et dépressifs, incapables d'aimer et de s'engager.

Incapables de s'engager, car ils ont trop peur d'être récupérés, compromis dans le jeu politique et économique des intérêts. Incapables d'aimer, car le seul idéal qui leur soit proposé est l'épanouissement de plus en plus narcissique d'eux-mêmes. Mais arrêtons-nous deux secondes. Je me suis un peu emballée, ma chérie.

ON te dira que la gratuité est un luxe de riches, que l'économique seul est sérieux, parce qu'il permet de gagner son pain. C'est vrai, et je ne conteste pas l'économique ; je m'y soumetts même bien volontiers. Mais je dis qu'à vouloir tout récupérer, la société se prive d'une grande richesse : cet élan gratuit des hommes les uns vers les autres. Je dis qu'à vouloir tout interpréter en termes économiques, non seulement on réduit l'homme mais on pervertit en lui quelque chose. Et ce quelque chose est sa capacité d'aimer, la possibilité pour lui d'accueillir l'autre en sortant de la prison qu'il se construit, la possibilité de découvrir que seul l'autre relance sa liberté.

Et là je crois que les femmes ont encore leur mot à dire. Je crois qu'elles souffrent énormément de ce qu'elles sont les premières à pouvoir soigner. On le dit volontiers, les femmes souffrent plus de dépressions nerveuses que les hommes, et plus de solitude aussi. Il paraît d'ailleurs que 40 % d'entre elles désirent

travailler pour rencontrer des gens. Je crois que les femmes portent en elles une exigence relationnelle qui peut sauver cette société de la solitude où elle enferme ses individus.

Peut-être un jour seras-tu investie par l'amour, et je m'inquiéterai de te voir à ce point dépossédée de toi. Toi-même tu auras peut-être l'impression de perdre de ta belle liberté de jeune fille indépendante. Ton fiancé aussi sera possédé par l'amour. Mais il lui sera plus facile de s'en arracher. Et c'est probablement toi qui sempiternellement renouvelleras cette exigence de communication (exigence que je perçois chez toutes les femmes que je connais). Et c'est toi qui petit à petit devras creuser en lui cette brèche que vous, mes enfants, avez creusée en moi. Et c'est toi encore qui devras creuser entre vous cette distance qui vous rendra chacun à vous-même et autorisera entre vous une véritable relation. C'est toi qui patiemment devras faire naître en lui *ce* quelque chose vers quoi vous serez tendus tous les deux et qui ne vous appartiendra ni à l'un ni à l'autre et qui est l'amour. C'est toi qui, maternellement, devras porter l'autre pour le sortir de toi, l'accoucher du meilleur de lui-même. C'est toi qui devras l'épouser de si près que tu pourras percevoir en lui cet élan qui ressemble au tien, cet appel à se recevoir de Dieu.

Je dis « c'est toi », parce que tu percevras cette exigence plus profondément, mais ce sera lui aussi. De même que dans la maternité, c'était moi, mais c'était toi aussi. Tant il est vrai que ce qui fait la qualité d'une relation, ce sont les personnes qui y participent, mais surtout ce qu'elles découvrent ensemble et ce vers quoi elles tendent ensemble.

Mais encore une fois, nous sommes bien loin du travail, me diras-tu. Est-ce travail que tout cela ? Mais ce serait un travail si les femmes considéraient l'urgence qu'il y a à créer une société plus humaine, à inventer d'autres rapports que ceux des forces, de la violence et du pouvoir. Travailler, c'est bien. Mais à quoi et pourquoi ? Nous qui accouchons de l'homme, sachons dire qu'il faut accoucher l'être humain de son humanité. Sachons accoucher l'autre de sa paternité et veiller son désir, peut-être moins conscient, mais tout aussi profond, de porter les autres.

Et pour revenir au travail des femmes, je crois qu'il a été plutôt positif. Elles se sont découvertes semblables et différentes. Semblables aux hommes et capables de créer et de parler, semblables entre elles et finalement différentes des hommes dans leurs aspirations. Elles ont maintenant envie de le dire. Elles ont acquis suffisamment de recul pour le dire, et c'est tant

mieux, car elles avaient tellement l'habitude de vivre les choses de l'intérieur qu'elles étaient extérieures à tout ce qu'on disait d'elles, entièrement livrées à la parole d'autrui. A présent, elles découvrent l'intérêt de leur travail de mères. De plus, elles peuvent porter en dehors de leur foyer leur exigence relationnelle. Les femmes ont eu accès au monde des hommes ; il faudrait que les hommes aient accès au monde des femmes.

Je rêve d'un monde où nous serions pères et mères et où, la gratuité du don étant mieux reconnue, chacun s'efforcerait non pas de s'affirmer sur l'autre et contre l'autre pour lui voler sa reconnaissance, mais de reconnaître en l'autre cet appel à l'amour qui est aussi le sien. Je rêve... Mais peut-être pas, puisque les sondages semblent indiquer que la famille, loin de disparaître, apparaît comme le seul lieu de liberté.

PARDONNE-MOI cette longue lettre. Je t'ai livré au fil de la plume ce que je médite depuis si longtemps. Je ne peux ni ne veux t'imposer un modèle, te dire s'il faut ou non exercer un métier. Ce serait entraver ta liberté. Toi seule es capable d'inventer ta vie. J'ai simplement tenté de t'offrir quelques pistes de réflexion et de te faire partager la grande joie qu'il y a à être mère, de te montrer aussi qu'on n'est pas mère seulement chez soi, mais tout le temps et partout, et que notre monde en a un besoin vital. Il faut pour cela que les femmes reconnaissent la valeur de leur travail propre, afin d'exercer leur responsabilité.

Un soir, t'en souviens-tu ? j'étais à la poursuite d'une idée pour mon cours du lendemain, et toi tu avais envie de parler... Nous avons marché l'une vers l'autre, cherchant à nous répondre plutôt qu'à trouver une réponse. Une fois de plus, tu m'avais appris l'amour.

Marie-José DUCHESNE

Marie-José Duchesne, née en 1947. Etudes de philosophie à la Sorbonne. Chargée de cours à l'Institut de Formation des Cadres paysans. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français. Mariée, quatre enfants, dont Laure (douze ans et demi) est la destinataire de cette lettre.

Jean BORNARD

Pourquoi un syndicalisme chrétien ?

Le pluralisme syndical, fait acquis pour les catholiques français, ne doit pas dissimuler l'originalité de la C. F. T. C. «maintenue ». Son identité chrétienne lui a d'ailleurs permis de comprendre, en toute sa profondeur, le mouvement ouvrier polonais.

COMMUNIO : *Pouvez-vous rappeler l'origine de la C. F. T. C. ? Pourquoi s'est-elle explicitement constituée en syndicat chrétien ?*

Jean BORNARD : Le premier syndicat chrétien en France remonte à 1887, quelques années après la loi de 1884 autorisant la constitution de syndicats. Quelques jeunes employés sortant d'une école des Frères des Ecoles Chrétiennes constituèrent le S.E.C.I. (Syndicat des Employés du Commerce et de l'Industrie). Ils voulaient concilier leur foi avec la défense de leur intérêts professionnels, alors que les organisations de défense professionnelle étaient fréquemment marquées par un anticléricalisme virulent et une volonté systématique de lutte de classe.

La multiplication de tels syndicats, la création aussi de syndicats féminins très actifs, ainsi que le retour à la France des provinces d'Alsace-Lorraine qui avaient des organisations syndicales chrétiennes déjà bien structurées, aboutit en 1919 à la création de la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens (C.F.T.C.). La création parallèle de la C.I.S.C. (Confédération Internationale des Syndicats Chrétiens) au cours de la même année accéléra également cette constitution : en effet, la Confédération devait rassembler des

confédérations nationales existantes, de même inspiration : ce fut le cas pour la Belgique, la Hollande, la France donc, mais aussi l'Allemagne, l'Italie, la Suisse, l'Autriche et plusieurs pays de l'Europe centrale : Pologne et Tchécoslovaquie notamment.

Dès les premières années, le caractère réformiste de la C.F.T.C. s'affirma : c'est ainsi qu'elle constitua des commissions d'études visant à jeter les bases d'un code du travail et d'une législation sociale et familiale, alors que la C.G.T. adoptait en 1906 la Charte d'Amiens qui prônait surtout l'action directe, et que certains de ses congrès se pronçaient contre un tel code du travail.

Beaucoup pensent aujourd'hui qu'un syndicat chrétien n'a pas de sens, et qu'il vaut mieux la présence de chrétiens dans des syndicats neutres. Quel est le sens, dans la société d'aujourd'hui, d'un syndicat chrétien ?

Le débat est ouvert depuis longtemps au sujet de l'opportunité d'un syndicalisme d'inspiration chrétienne ; certains craignent le danger de « ghettos de chrétiens » repliés sur eux-mêmes ; d'autres craignent un engagement, voire une compromission de l'Eglise dans le temporel.

L'histoire de bientôt 100 ans d'activité de la C.F.T.C. répond par elle-même, à travers les apports de ce courant à la réalité sociale : je citerai la mise en place des dispositifs paritaires ou réglementaires de protection sociale et de solidarité, le développement des conventions collectives et de la politique contractuelle, la promotion d'une politique familiale, le développement des formes d'association des salariés à l'organisation de leur travail, à la gestion de leur entreprise, de leur profession ou de leur région, ainsi qu'à la vie économique et sociale tout entière.

Devant la faillite des « systèmes », la référence à la personne, à ses droits comme à ses responsabilités, apparaît plus nécessaire que jamais. De même, le développement des techniques, les tendances au gigantisme, à l'étatisation, appellent le recours à des principes qui soient susceptibles de fournir non pas des solutions prédéterminées, mais des lignes directrices pour une action qui évite les marchés de dupe monstrueux auxquels ont conduit les doctrines qui ont ignoré les réalités de la nature humaine. C'est pourquoi la référence explicite à la conception chrétienne de la personne, et aux principes chrétiens concernant la famille, la société, le travail, ainsi que les méthodes d'action, nous paraissent infiniment précieuses.

On ne peut cependant parler ni d'une compromission de l'Eglise dans le syndicalisme, ni d'une inféodation des syndicats à l'Eglise.

L'application de ces principes chrétiens, leur traduction en programmes d'action doit se faire sous la seule responsabilité des laïcs qui sont membres des organisations, mais sans la moindre prétention à un quelconque monopole d'interprétation.

L'évolution de la situation économique et sociale nous paraît même rendre plus actuelle que jamais la référence à de tels principes, compte tenu de diverses dérives de la société : décalage croissant entre le progrès technique et les valeurs morales ; débordements confus du rôle des états dans la vie économique qui risquent de stériliser les initiatives ; rupture d'équilibre entre le dynamisme contractuel et la réglementation étatique ; montée de la violence et de l'égoïsme, mais aussi exigences croissantes d'une organisation internationale plus solidaire.

En s'efforçant de mettre en oeuvre, face à de tels problèmes, les principes qui sont les siens, la C.F.T.C. montre que, bien loin de s'enfermer dans un ghetto plus ou moins confessionnel, elle trouve un écho grandissant dans les milieux les plus divers.

La conception du travail, à la C. F. T. C., doit se ressentir de ces principes chrétiens. Vous insistez beaucoup sur la primauté de la personne : peut-on dire que ce que vous regardez en premier lieu, ce n'est pas le travail, mais le travailleur ?

En effet. La C.F.T.C. ne cherche pas à bâtir des systèmes ; elle veut défendre et promouvoir des personnes. Cela la préserve de tout dogmatisme, puisque ses jugements sont toujours conditionnés par l'effet sur les personnes des mesures prises ou des réformes engagées.

Par exemple, c'est en tant que personne que le travailleur a des droits sur son travail ?

Oui. Le travail est générateur de droits qui doivent être reconnus, et le salarié qui a participé à l'oeuvre commune réalisée par l'entreprise ou le service doit recevoir sa part des résultats ou des services rendus.

Mais le salarié n'étant pas le seul acteur, il doit équilibrer ses droits avec ceux des autres salariés comme avec ceux de l'entrepreneur, dans le cadre d'un contrat collectif librement et équitablement négocié, en veillant à ce que les plus faibles ne soient jamais sacrifiés. L'entreprise devant évoluer pour vivre et survivre, ces évolutions doivent se faire, notamment pour suivre les nouvelles techniques, mais en veillant à ce que la modernisation se fasse dans des conditions acceptables pour les personnes.

Il y a un équilibre permanent à réaliser, dans la vie d'une entreprise,

entre les exigences économiques et techniques et la prise en compte des exigences sociales. La seule solution qui nous semble acceptable est d'associer les personnes elles-mêmes ou leurs représentants à la préparation des décisions économiques et sociales. C'est la raison de l'attachement fondamental de la C.F.T.C. à la politique contractuelle et de ses propositions de réformes de l'entreprise pour aménager une participation des salariés dans les organes de l'entreprise. C'est aussi la raison de l'appel permanent de la C.F.T.C. aux salariés pour qu'ils prennent eux-mêmes leurs responsabilités dans une action syndicale organisée, consacrant leur rôle d'acteurs dans l'entreprise.

Le fait que l'auteur du travail est une personne a-t-il des conséquences sur le travail lui-même ?

Pour la C.F.T.C., le travail ne se réduit pas à une fonction de production. C'est aussi un moyen d'épanouissement de la personnalité de l'individu. D'où l'importance que la C.F.T.C. attache aux conditions de travail, à la possibilité pour chaque salarié d'avoir une responsabilité dans l'organisation de son travail. C'est pourquoi, dans ses propositions de réformes de l'entreprise, la C.F.T.C. a préconisé depuis longtemps un « réseau décentralisé de structures de dialogue », permettant à chacun d'influer sur la définition de son travail. C'est aussi pourquoi elle a accueilli favorablement la mise en œuvre du droit d'expression des salariés, tout en insistant pour que soit évité le double écueil du « soviet » ou de l'« anarchie » dans l'entreprise, grâce à un équilibre entre l'expression individuelle de chacun, l'intervention syndicale et le rôle de la maîtrise.

On peut vous objecter que tous les syndicats défendent la personne, de même que tous les partis politiques militent pour les droits de l'homme. La référence chrétienne change-t-elle quelque chose ?

La conception chrétienne est une conception intégrale de la personne. La référence à cette conception implique non seulement la défense de droits matériels, mais toute une dimension spirituelle et culturelle.

Pascal dit que « l'homme passe infiniment l'homme ». Ce qui exclut toute conception réductrice de la personne, toute idéologie qui la réduirait, par exemple, à ses besoins économiques. Concrètement, qu'est-ce qu'implique cette exigence ?

Elle impose notamment une grande vigilance à l'égard de tout monopole culturel et de toute mise en condition par les *mass media* ou

par l'enseignement pour les jeunes. D'où l'importance que la C.F.T.C. attache au respect du libre choix de l'école, ainsi qu'au pluralisme de l'information.

La C.F.T.C. considère aussi que, si la personne a des droits imprescriptibles, chacune a le devoir de faire fructifier ses virtualités. Les transformations économiques et sociales ne se réaliseront pas seulement par des réformes de structures ; elles exigent l'effort des personnes sur elles-mêmes. C'est peut-être la plus grave erreur des marxistes que d'avoir oublié cette vérité.

Est-ce toujours cette conception intégrale de la personne qui explique l'insistance de la C.F.T.C. sur la famille ?

Si la C.F.T.C. ne sépare pas sa défense des personnes de celle de la famille, c'est que cette communauté est la cellule sociale de base ; c'est en son sein que l'enfant fait l'apprentissage de ses droits, mais aussi de ses devoirs à l'égard des autres membres du groupe. La C.F.T.C. a été longtemps seule à souligner l'importance primordiale de la famille et d'une politique familiale active. La désagrégation de la cellule familiale conduit à une montée des égoïsmes et à une désagrégation de la société elle-même, et fait peser une lourde menace sur l'avenir. La C.F.T.C. se félicite de constater une prise de conscience accrue mais, hélas, bien tardive, dans les milieux les plus officiels. C'est encore une démonstration de la valeur et de l'actualité des principes sociaux chrétiens dont s'inspire la C.F.T.C.

Cette conception anti-idéologique du travail et des travailleurs conditionne sans doute le choix des moyens d'action. Vous récusiez la lutte des classes et privilégiez la négociation plutôt que la grève. Les principes chrétiens y sont-ils pour quelque chose ?

La C.F.T.C. ne nie pas les divergences, voire les oppositions d'intérêt qui peuvent exister dans les rapports sociaux. Mais au lieu de les exacerber dans une lutte systématique, elle cherche à équilibrer ces intérêts par un dialogue, dans un contrat, en prenant en compte une communauté supérieure d'intérêts. Le dialogue en vue d'un accord est donc une règle de conduite fondamentale.

Celui qui est en face est aussi une personne.

Oui. Mais pour qu'il y ait une certaine égalité entre les participants au dialogue, il est nécessaire de développer la force contractuelle des salariés en les groupant. C'est la fonction du syndicalisme.

L'opposition systématique n'étant pas que le fait de certaines organisations syndicales, mais se retrouvant aussi chez certains employeurs, privés ou publics, la grève peut se révéler nécessaire pour imposer un dialogue lorsqu'il est refusé. Mais la C.F.T.C. considère que ce doit être l'« ultime recours » des travailleurs, une fois épuisés tous les moyens de négociation, en proportionnant les moyens employés aux enjeux en cause, et en excluant toute violence. Elle attache aussi une importance particulière à la mise en place de procédures de médiation, susceptibles de réduire encore les risques de grève.

Le syndicalisme ne doit pas perdre de vue non plus qu'il est une instance de défense des intérêts matériels et moraux des salariés. Il doit donc tenir compte des intérêts des autres catégories sociales dans le cadre du respect de l'intérêt général et du bien commun.

Ce que vous défendez, ce n'est pas une catégorie de travailleurs, c'est l'ensemble de la société. De fait, le travail établit une sorte de solidarité interne entre les diverses parties composant cette société. Ne craignez-vous pas d'empiéter sur le terrain des politiciens ?

La C.F.T.C. considère que sa mission est différente de celle des organisations politiques, et qu'il faut distinguer syndicalisme et politique. La mission du syndicalisme n'est pas de prendre le pouvoir politique. Elle est de défendre les intérêts des salariés face à ses interlocuteurs publics ou privés, quels qu'ils soient, sans complaisance, mais sans esprit d'opposition systématique. L'indépendance du syndicalisme est une condition du respect de son rôle.

Nous avons évoqué la notion de solidarité. Actuellement, tous les syndicats (et pas seulement les syndicats) revendiquent ce mot. Ne peut-on accuser la C. F. T. C. de vouloir « confisquer » l'influence du syndicat polonais Solidarité ?

Dès le début des grèves de Gdansk, la C.F.T.C. a ressenti un extraordinaire sentiment de solidarité avec les travailleurs polonais des chantiers navals, qui non seulement avaient inscrit en tête de leurs 21 revendications la liberté syndicale, mais qui n'ont cessé leur grève que lorsque leurs compagnons de toutes les entreprises de la région ont aussi obtenu satisfaction. *Solidarnosc n'était pas qu'un mot.*

Comment ceux qui en France ont trouvé dans les principes sociaux chrétiens la source et la garantie d'un syndicalisme authentique pouvaient-ils ne pas être bouleversés par l'attitude de ceux qui pouvaient dans leur foi leur volonté de défendre leurs droits et leur dignité

de travailleurs et qui le faisaient par des méthodes déjouant toutes les provocations à la violence ?

Malgré cette communauté profonde de sentiment, la C.F.T.C. n'a ouvert une souscription publique de solidarité que le jour où Lech Walesa a déclaré à la radio qu'une aide internationale ne le gênait pas, au contraire. C'est la preuve très concrète que la C.F.T.C. a toujours évité tout geste qui aurait pu gêner *Solidarnosc* et qu'elle a fait passer la défense des intérêts des travailleurs polonais eux-mêmes avant tout souci de propagande. Elle a aussi regretté publiquement bien des tentatives d'exploitation syndicales ou politiques de *Solidarnosc* qui ont incontestablement gêné le développement des mouvements de solidarité à l'égard du mouvement polonais.

Solidarnosc n'est pas seulement un syndicat actif; il a également élaboré une réflexion sur son action. Vous avez co-préfacé, avec André Bergeron, le livre de Joseph Tischner, Ethique de Solidarité (1). En quoi cette réflexion rejoint-elle, éventuellement enrichit-elle, la réflexion de la C. F. T. C., sur le travail ?

L'ouvrage du P. Tischner est une extraordinaire réflexion sur toute une série de notions bien galvaudées en Occident. Il est le résultat de la confrontation de principes fondamentaux fondés sur la dignité humaine avec les cruelles réalités polonaises. La réflexion sur le travail, notamment, défini comme « une forme particulière de la conversation », comme un échange, une coopération entre ceux qui apportent une part d'eux-mêmes à une œuvre commune, constitue un apport de portée universelle, et auquel nous ne pouvons que souscrire. Et cette réflexion apporte une justification éclatante à tous ceux qui soutiennent le droit des travailleurs eux-mêmes de participer à la définition et aux conditions de leur propre travail. C'est un fondement même du syndicalisme, qui rejoint la pensée de Jean-Paul II sur la liberté et le droit syndical.

Même si les conditions sont fort différentes, on trouve effectivement dans cette éthique des syndicalistes polonais quelques thèmes chers à la C. F. T. C.: la négociation plutôt que la grève, l'interlocuteur considéré comme une personne qui n'a pas forcément tort a priori, la recherche d'une solution acceptable par tous. Pensez-vous que dans la

(1) Joseph Tischner, *Ethique de Solidarité*, Criterion (BP 1003, 87050 Limoges Cedex), 1983, 156 p.

crise actuelle, les Français, comme les Polonais, sont «condamnés à s'entendre»?

Oui, mais pas à n'importe quel prix. Pas en cédant sur les principes fondamentaux. Ce même ouvrage du P. Tischner définit magnifiquement les limites des compromis possibles dans la vie en société. Il le fait certainement en visant l'actuelle situation polonaise. Mais les conclusions sont valables pour tout le dialogue social : respecter les autres, ne pas leur faire violence, mais sans jamais les tromper, C'est-à-dire respecter la vérité, la grande vérité, sur laquelle on ne peut transiger, étant la dignité de la personne humaine.

(Interview réalisée par Marie-Hélène Congourdeau, membre du S.C.E.N.R.A.C., Syndicat C.F.T.C. de l'Education Nationale, de la Recherche et des Affaires Culturelles, secrétaire de la rédaction de *Communio en français*).

Jean Bornard, né en 1928. Licence en droit. Etudes en Angleterre et en Espagne. Entré à la mine en 1952, il devient en 1953 permanent du syndicat des mineurs C.F.T.C. Secrétaire général de la C.F.T.C. en 1970, il en est élu président en 1981. Membre du Comité économique et social de la C.E.E. Marié, trois enfants.

Pascal ADJAMAGBO

Le sens du travail monastique

Chez ceux qui anticipent la vie de l'éternité, les moines, le travail est tout un : on ne saurait en dissocier la part matérielle et la part spirituelle. L'exemple de la famille monastique de Jérusalem, active en plein Paris, en témoigne.

AL'ÉCLOSION de la vie monastique à la fin du III^e siècle, une des premières questions qui a surgi (1) a été de discerner la part de labeur physique dans l'ensemble des labeurs que supposait l'anticipation de la vie de l'éternité : « Depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à présent, le Royaume des Cieux souffre violence, et ce sont les violents qui s'en emparent... Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite... C'est au cultivateur qui travaille dur que doivent revenir, en premier lieu, les fruits de la récolte, comprends ce que je veux dire » (*Matthieu* 11, 12 ; *Luc* 13, 24 ; 2 *Timothée* 2,6). Car « *se faire violence en tout, voilà le moine* » (2).

Ce discernement était d'autant moins facile que, jusqu'au début du ^{ve} siècle au moins, s'était répandu dans tout le monde chrétien un courant de pensée fort subtil, propagé par ceux qu'on appelait « mesaliens » ou « euchites » (3), c'est-à-dire adonnés à la prière, qui, s'ap-

(1) Dom Louis Leloir, *Désert et communion*, Spiritualité orientale n° 26, 1978, ch. 10.

(2) *Apophtegme, Zacharie I* (P.G. 65).

(3) En syriaque *sal'y* signifie prier, *mesalyno* celui qui est adonné à la prière. En grec, *euchè* signifie prière. Cf. Dom Louis Leloir, *op. cit.*, p. 352.

puyant sur certaines requêtes des Ecritures (4) et en évitant d'autres (5), préconisaient une division du travail dans laquelle la «part de Marie » revenait à ceux qui désiraient s'adonner à la prière et celle de Marthe aux autres qui, au nom de la communion fraternelle, devaient pourvoir aux besoins des orants.

Il a fallu toute la sagesse et l'exemple des Pères du désert (6) pour déraciner cete hérésie de la pensée monastique et y enraciner profondément une conception intégrale du travail en vue de la vie éternelle, grâce à la réunion de Marthe et de Marie en l'unique personne du moine.

C'est pourquoi saint Benoît rappelle à ses frères « *qu'ils seront véritablement moines lorsqu'ils vivront du travail de leurs mains, à l'exemple de leurs Pères (du désert) et des Apôtres* » (7). Plus tard, au XIIe siècle, lorsque les cisterciens sont amenés à justifier leur interprétation de ce point de la Règle de saint Benoît, et leur zèle au travail matériel, Aelred de Rielvaux évoque l'enseignement des Pères du désert pour couper court aux discussions oiseuses :

« *Voyez-vous, frères, si Marie était seule dans la maison, personne ne donnerait à manger au Seigneur; si Marthe y était seule, nul ne goûterait sa présence et ses paroles. Marthe représente donc l'action, le travail accompli pour le Christ ; Marie le repos qui libère des travaux corporels, pour faire goûter la douceur de Dieu dans la lecture, l'oraison ou la contemplation. C'est pourquoi, mes frères..., il faudra que ces deux femmes habitent la même maison, que dans une même âme s'exercent ces deux activités... Ne négligez pas Marie pour Marthe, ni Marthe pour Marie. Si vous négligez Marthe, qui servira Jésus ? Et si vous négligez Marie, de quoi vous servira la visite de Jésus, puisque vous n'en goûterez pas la douceur ? Sachez, mes frères, qu'en cette vie, il ne faut jamais séparer ces deux femmes* » (8).

(4) Matthieu 6, 25; Jean 6, 27; 1 Thessaloniens 5, 17.

(5) Genèse 3, 19; 2 Thessaloniens 3, 8-10.

(6) *Apophtegmes*, Sylvain 5 (P.G. 65, 409 BD) et Lucius (P.G. 65, 253 BC).

(7) Règle de saint Benoît, 48.

(8) Aelred de Rielvaux, *Sermon sur l'Assomption*.

LA lecture monastique des pages des Ecritures sur le travail est en fait l'expression d'une loi monastique fondamentale : l'unification de l'être (9).

En effet, « l'Eternel notre Dieu est un » (*Deutéronome 6,4*), en lui il n'y a pas de demi-mesure, ni de partage, et ceux qui aspirent à le servir ici-bas, comme les anges dans le ciel, et à anticiper ainsi la vie de la Jérusalem d'en haut, doivent inlassablement chercher à unifier leur coeur (*Psaume 85, 11*), leur volonté et tout leur être, afin de pouvoir aimer Dieu « de tout leur coeur, de toute leur âme, de toute leur force » (*Deutéronome 6,5*) comme leurs concitoyens les anges dont « *les milliers de myriades n'ont qu'une seule volonté* » (10).

C'est ce qu'exprime nettement l'étymologie même du mot «moine» (11) : « *un, unique, unifié, uni au Dieu un et trine* » (12) ; et c'est le désir de se soustraire à tout partage et d'unifier son être qui porte le moine à renoncer à lui-même en tout (*Matthieu 16, 24*), et en particulier à demeurer dans la chasteté, la pauvreté et l'obéissance.

L'unification de l'être ne suppose pas seulement la passivité du renoncement, mais aussi l'activité d'un labeur inlassable, intégralement matériel et spirituel. L'homme est en effet un attelage de deux puissances, l'esprit et la matière, ou encore l'âme et le corps, qui ont besoin de s'accorder l'une à l'autre et de se déployer de concert, de peur d'entraver la course de l'attelage. Or, « l'esprit est ardent, mais la chair est faible » (*Matthieu 26, 41*). Aussi a-t-elle besoin d'être « *dressée* » par l'ascèse du travail pour acquérir la promptitude, l'agilité et l'ardeur de l'esprit : « Je meurtris mon corps et je le traîne en esclavage, de peur qu'après avoir servi de héraut pour les autres, je ne sois moi-même disqualifié », nous confie saint Paul (*1 Corinthiens 9, 27*).

De plus, l'esprit aussi a besoin, pour ne pas s'égarer et pour s'affermir, d'avoir prise sur le réel, «*de se cogner contre une matière qui lui résiste pour la refaçonner dans un but concret* » (13) et pour se maintenir ainsi en contact avec la réalité sortie des mains de Dieu, que ce soit

(9) A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, Spiritualité orientale n° 30, 1979, p. 228-239; et *Jérusalem, livre de vie*, Cerf, 1981, § 29.

(10) *Apophtegme*, Arsène 13 (P.G. 65).

(11) En grec, moine se dit *monachos* qui dérive de *monos*, c'est-à-dire seul, un.

(12) Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie ecclésiastique*, VI, 2, PG 3, 533d-536a.

(13) Dom André Louf, *La voie cistercienne, à l'école de l'amour*. Desclée De Brouwer, 1979, p. 125.

la terre, l'organisme vivant ou le réseau des diverses causalités : c'est dire, pour l'esprit lui-même, l'intérêt du travail matériel. Aussi est-il le remède prescrit depuis les origines de la vie monastique contre le malaise qui guette l'esprit du moine et que l'on appelle « acédie » (14). De même saint Bernard nous confie avoir appris davantage, la cognée à la main, auprès des hêtres et des bouleaux que dans les livres (15).

Dès lors que le travail est « jonction de l'esprit et de la matière » (16), pour unifier son être en vue de la vie de l'éternité, le moine doit donc garder solidement attachés l'un à l'autre, par le lien du travail matériel et spirituel, les deux chevaux de l'attelage qu'il conduit, afin de tenir avec hardiesse et persévérance « la route de l'éternité » (Psaume 138, 24).

LA peine que l'homme doit prendre en tout travail, selon l'expression d'Abba Jean Colobos, pour accomplir sa vocation, exprime en quelque façon la solidarité qui unit tous les hommes à Adam et en Adam (17).

Et si les hommes sont solidaires dans le mal au point d'en assumer si lourdement les conséquences, combien plus le sont-ils encore dans le bien. Sodome subsisterait encore s'il avait été trouvé ne serait-ce que dix justes parmi ses habitants (cf. *Matthieu* 11, 23), et saint Paul assure que pour deux personnes intimement unies, la foi de l'une sanctifie l'autre en dépit de son incroyance (*I Corinthiens* 7, 14). Or, est moine celui qui, séparé de tous, est uni à tous (18)... « Un frère est protégé par son frère, comme une ville par sa citadelle » (19), enseignaient les Pères du désert. C'est pourquoi une des dimensions essentielles du travail monastique est la *solidarité avec* les hommes vivant dans le monde.

(14) Pour une analyse de l'acédie, voir Evagre le Pontique, *71^eaité Pratique*, 12, éd. A. et C. Guillaumont 1971, p. 520-527.

(15) Guillaume de Saint-Thierry, *Vita Sancti Bernardi*, 4, 23, P.L. 185, 240 D.

(16) M.D. Chenu, *Théologie du travail*, Seuil, 1955, p. 28.

(17) « L'un des Pères demanda à l'Abba Jean Colobos : 'Qu'est-ce qu'un moine 7 fi répondit : 'Peine, car k moine prend de la peine en toute oeuvre. Ainsi est k moine' » (*Apophtegme Jean Colobos*, 37, P.G. 65, 216 CD).

(18) Evagre le Pontique, *De oratione*, 124.

(19) E.A. Wallis Budge, *The paradise of the holy fathers*, traduction anglaise du syriaque, Londres 1907.

Au cours de l'histoire du monachisme, cette solidarité a surtout pris la forme d'une action sociale et civilisatrice : « *Travaille de tes mains autant que tu le peux, afin d'avoir de quoi faire l'aumône* » (20), recommande Abba Poemen, tandis que saint Basile exhortait ses frères à travailler « *non seulement pour mortifier le corps, mais aussi parce que la charité envers le prochain le demande en sorte que, par notre intermédiaire, Dieu donne à chacun de nos frères nécessiteux le moyen de se suffire* » (21).

C'est pourquoi, face à la crise sociale et spirituelle que traverse la société byzantine de l'époque, saint Basile organise, près de Césarée, « *une véritable cité d'accueil, tenue par des moines, et que le peuple appelle 'Basiliade' : hôtellerie, hospice, hôpital, nourriture et logement gratuits pour les travailleurs les plus pauvres* » (22).

De même en Occident, quand les monastères ont pu constituer des flots de civilisations, dans la société médiévale, les moines eurent souvent à cœur de donner à leurs contemporains non seulement le moyen de subsister, mais l'image d'une activité fructueuse dans de nombreux domaines : culture, agriculture, imprimerie, architecture, médecine, etc. (23). Aussi est-ce à juste titre que les moines médiévaux de l'Occident peuvent être appelés « les Pères de la civilisation occidentale », au double sens spirituel et matériel. Le plus éminent d'entre eux n'a-t-il pas été proclamé « Patron de l'Europe » ?

Aujourd'hui cependant, cette action sociale et culturelle est assurée par de multiples structures publiques. C'est pourquoi la solidarité des moines avec tous leurs frères prend des formes nouvelles. C'est ainsi qu'il y a des moines qui travaillent, non pas dans les déserts ou les monastères, mais dans les grandes villes. Faisant allusion à cette solidarité humaine, le pape Pie XII avait proclamé :

« *Qu'il y ait au milieu des grandes cités modernes, dans les plus riches, comme aussi dans les plaines du Gange ou les forêts d'Afrique, des âmes capables de se contenter toute leur vie d'adoration, de louange, qui se consacrent volontairement à l'action de grâce et à l'intercession* » (24).

(20) *Apophtegme*, Poemen 69 (P.G. 65).

(21) Saint Basile, *Grandes Règles* 37, Maredsous 1969.

(22) Olivier Clément, *Sources*, Stock, 1982, p. 291.

(23) Cluny en a été un remarquable exemple.

(24) Pie XII, Discours aux membres des études sur le monachisme oriental, 11 avril 1958.

Selon ses vœux, des communautés monastiques nouvelles s'implantent dans les villes, pour partager, autant que le permet la consécration monastique, les conditions de vie et de travail de leurs contemporains citadins.

C'est le cas des moines et des moniales de Jérusalem, dont le « *Livre de vie* » recommande : « *Par ton travail, tu diras aussi ta solidarité avec le monde de la ville et la foule de ses travailleurs qui le vit, le recherche, l'anime ou le subit. Il sera pour toi lieu privilégié de la rencontre de l'homme frère où il est, et service vécu au cour de la cité où tu dois t'insérer* » (25).

Mais leur vocation de moines leur rappelle toute la distance qu'ils doivent prendre par rapport à ce travail. C'est pourquoi ils n'acceptent que des emplois salariés — à l'exclusion de toute profession libérale — et, si possible, à temps partiel, témoignant du caractère toujours relatif de tout travail :

« *Pour être à la fois plus proche de tous et marquer ta libre dépendance, tu refuseras toute entreprise privée. Tu seras salarié, te souvenant seulement que l'ouvrier mérite son salaire* (Luc 10, 7). *Par là même, tu apprendras la dépendance et l'humilité de la soumission. Ainsi également recevras-tu d'une main pour redonner de l'autre sans les refermer sur tes propres gains* (1 Timothée 6, 18).

En choisissant de travailler autant qu'il faut mais pas plus que tu ne dois, et non point d'abord pour une œuvre périssable, mais pour celle qui demeure en vie éternelle, face à un monde où le travail est comme sacralisé, souvent hypertrophié, devient le lieu de l'affrontement, de la concurrence, de l'aliénation, de la course aux richesses matérielles, tu dois te situer en liberté et contestation. En travaillant à temps réduit et pour 'un salaire souvent minime, rappelle à ce monde, sans discours mais par ta vie, les valeurs parallèles de la prière, de la gratuité, du silence, de la vie fraternelle, de l'accueil dans la paix et de la louange, et qu'il nous faut tous chercher d'abord le Royaume de Dieu et sa justice (Matthieu 6, 33). *Car, que sert à l'homme de gagner l'univers s'il ruine sa propre vie ?* (Luc 9, 25).

Accepte de ce fait avec humilité et lucidité de ne travailler au-dehors qu'à mi-temps, afin de réserver pour la contemplation, la vie commune, la solitude, l'étude, l'accueil, le repos, tout le temps nécessaire à

une vie paisible et équilibrée. C'est peut-être là que le Christ situe pour toi au mieux la dimension prophétique de ta vie monastique.

Tu témoigneras de cela non pas en quittant le monde, mais en restant dans ce monde sans être de lui (Jean 16, 15) (26).

CONSCIENT de la valeur mystique et expiatoire du travail, le moine vit son travail comme une véritable liturgie, à la fois en alternance et en continuité avec les autres éléments du cycle liturgique de la vie monastique que la tradition occidentale désigne par le célèbre adage *ora et labora*. Concernant cette alternance du travail et de la prière, les *Apophtegmes* rapportent que « *le saint abbé Antoine, assis un jour au désert, se trouva pris d'ennui et dans une grande obscurité de pensées. Il dit à Dieu : 'Seigneur, je veux être sauvé, mais les pensées ne me laissent pas. Que ferais-je donc dans mon affliction ? comment serais-je sauvé ? Peu après, s'étant levé pour sortir, Antoine voit quelqu'un comme lui, assis et travaillant, puis se levant de son travail et priant, assis de nouveau et tressant la corde, puis se relevant encore pour la prière. C'était un ange du Seigneur, envoyé pour le corriger et le rassurer. Et il entendit l'ange dire : 'Fais ceci et tu seras sauvé'. Ayant entendu cela, Antoine eut beaucoup de joie et de courage, et, faisant ainsi, il fut sauvé* » (27).

Pour vivre ainsi le travail, sans rupture aucune d'avec les autres éléments de prière plus évidemment liturgiques de la vie monastique, les pères du désert adoptaient de préférence un travail manuel, paisible, solitaire, pouvant fixer l'attention et libérer l'esprit qui s'adonnait alors à la récitation de certaines prières brèves et à la méditation des Écritures (28), répondant ainsi à la double invitation de saint Paul à prier sans cesse et à travailler jour et nuit (1 *Timothée* 5, 17; 2 *Timothée*, 3, 10). C'est ce dont témoigne par exemple Jean Cassien au sujet des moines d'Égypte : « *Chacun dans leur cellule, ils travaillaient sans cesse de leurs mains, sans pourtant jamais omettre la méditation des Psaumes et des autres Écritures ; à tout moment, ils y mêlaient des*

(25) Jérusalem, *Livre de vie*, § 25.

(26) *Ibidem* § 26.

(27) *Apophtegme, Antoine I* (P.G. 65).

(28) *Apophtegme, Lucius* (P.G. 65, 253 BC).

prières et des oraisons, passant ainsi tout k jour dans des offices que nous, nous célébrons en des temps déterminés » (29).

Ce sont ces deux principes d'alternance et de continuité de la liturgie du travail avec les autres éléments de la liturgie monastique que les générations ultérieures de moines adopteront, en les adaptant à leur vocation spécifique dans l'Eglise, conformément à leur charisme propre, afin de garder leurs êtres unifiés et orientés vers Dieu quoi qu'ils fassent et où qu'ils se trouvent.

C'est pourquoi le « livre de vie » exhorte les moines et les moniales de Jérusalem en ces termes : « *Pour dire au monde du travail la valeur de la contemplation solitaire, et au monde de la contemplation la richesse du travail solitaire, mets ta prière dans ton travail et porte ton travail dans ta prière. Donne au travail toute sa valeur en union avec celui du divin ouvrier, Jésus k charpentier' (Frère Charles de Foucauld)... Au matin, quand l'homme son pour son ouvrage, faire son travail jusqu'au soir, entends la voix du Seigneur qui te crie : 'Mon enfant, va travailler à ma vigne' (Matthieu 21, 28). Tout au long du jour, redis-lui : 'Fais réussir, Seigneur, le travail de mes mains' (Psaume 89, 17). Au soir, offre tout au Père en disant : 'Je ne suis qu'un pauvre serviteur, je n'ai fait que mon devoir' (Luc 17, 10). Doux sera alors ton sommeil (Qohélet 5, II) et Dieu bénira l'oeuvre de tes mains (Deutéronome 14, 22) » (30).*

Ainsi, chaque matin, dans le silence et la paix de la ville encore endormie, les frères et les soeurs de Jérusalem se rassemblent pour chanter les louanges du Seigneur et lui demander de sanctifier la journée qui va commencer, avant de se mêler à la masse des travailleurs, dans le métro, le bus, et sur leurs lieux de travail. Puis, au milieu du jour, à l'heure où les travailleurs de la ville s'arrêtent pour la pause de midi, les frères et soeurs cénobites se retrouvent, avec leurs frères citadins, pour bénir le Seigneur et lui demander de rassembler leurs coeurs, avant de s'adonner à la *lectio divina*, à l'oraison et à l'étude dans leurs cellules. Le soir, à l'heure de la sortie du travail, tous les moines et moniales se rassemblent de nouveau avec ceux de leurs frères qui reviennent du travail, pour offrir à Dieu les fruits de la journée et l'action de grâces de l'eucharistie, avant les réunions communautaires du chapitre, les préparations liturgiques ou les conférences spirituelles, suivies de la prière de complies. Enfin, pour se

(29) Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*. Sources chrétiennes, n° 109, III, 2.

(30) Jérusalem, *Livre de vie* § 26-27.

reposer du travail de la semaine et de la tension de la ville, les frères et les soeurs de Jérusalem prennent chaque semaine un temps de « désert » dans le calme reposant de la nature ou dans la solitude d'un ermitage.

DE fait, le terme de tout travail, c'est le repos. C'est ce que dit clairement le récit biblique de la création (31). Et le terme du travail intégral auquel se consacre le moine sous la motion de l'Esprit, c'est le repos éternel en Dieu, le grand sabbat de l'éternité : « *D'aucuns cherchent le repos ici-bas avant que le Christ ne le leur ait accordé* », faisait remarquer un des pères du désert.

En ces temps où la création tout entière est un travail d'enfantement, le travail et la prière des moines préparent la terre nouvelle. Le repos qu'ils espèrent, c'est celui de l'éternité, le retour ultime du Christ parmi les siens.

Pascal ADJAMAGBO,

(31) Paul Beauchamp, *Création et séparation*, Aubier-Montaigne, 1969, p. 61-75.

Pascal Adjamagbo, né en 1956 au Togo. Enseigne à l'Ecole nationale des Ponts et Chaussées et poursuit des recherches en mathématiques. Moine à Saint-Gervais (Paris). La famille monastique de Jérusalem, fondée en 1975 par le Père Pierre-Marie Delfieux, comprend des moines et des moniales vivant soit en fraternités cénobitiques urbaines, soit en « laures » (ermitages) citadines (Paris, église Saint-Gervais ; Marseille, église de la Trinité), soit en prieurés à l'écart des villes (Ganagobie, Haute-Provence) ; elle regroupe en outre des fraternités laïques.

**Offrez à une personne âgée, à un séminariste,
à un missionnaire un abonnement de parrainage a**
Communio

(en plus de votre propre abonnement : tarif réduit — voir page 129)

Cardinal Joseph RATZINGER

Luther et l'unité des Églises

Communio : Où en est la recherche catholique sur Luther aujourd'hui ? Y a-t-il, au-delà de l'aspect historique, une étude de la théologie de Luther ?

Cardinal Ratzinger : On ne peut répondre à cette question en quelques phrases ; de plus, elle demanderait de très larges connaissances spéciales que je ne possède pas. Mais il sera peut-être utile d'indiquer brièvement quelques noms qui représentent les différentes étapes et les différents courants de la recherche catholique sur Luther. Au début du siècle, il y a l'oeuvre expressément polémique du dominicain H. Denifle. Il lui revient cependant le mérite d'avoir placé Luther dans le contexte de la tradition scolastique, que Denifle connaissait plus que tout autre, grâce à des matériaux transmis sous forme manuscrite. Puis vint le jésuite Grisar, beaucoup plus conciliant, qui s'attira pourtant maintes critiques à cause des schèmes psychologiques par lesquels il tentait d'éclairer le problème « Luther ». Le père de la recherche catholique récente sur Luther fut J. Lortz, originaire du Luxembourg, qui est toujours considéré comme l'auteur du tournant dans l'effort pour donner une image de Luther qui soit historiquement fidèle et théologiquement exacte. Sur l'arrière-plan du mouvement théologique entre les deux guerres mondiales, Lortz put élaborer de nouvelles problématiques qui menèrent aussi à une nouvelle image d'ensemble. Le mouvement oecuménique avait des deux côtés changé entre-temps bien des choses. Du côté protestant, il y avait une nouvelle recherche sur les sacrements et sur l'Eglise, ainsi que sur le « Luther catholique » (L.A. Meissinger) ; les catholiques cherchaient à établir un nouveau contact direct avec l'Écriture et, en rapport avec cela, à promouvoir une piété inspirée par la liturgie classique. C'est ainsi que bien des critiques furent formulées contre maintes formes

religieuses qui avaient pris naissance dans le deuxième millénaire, mais surtout au XIX^e siècle. Cette critique se découvrit, sur bien des points, proche de Luther ; elle tenta de dégager ce qui est « évangélique » dans le catholicisme. C'est dans ce climat que Lortz a pu décrire les grandes impulsions religieuses qui poussèrent le Réformateur et apporter aussi à sa critique, sur l'arrière-plan de la crise de la théologie et de l'Eglise à la fin du Moyen Age, une compréhension théologique. Pour le moment du grand renversement dans la pensée du Réformateur, Lortz a, en vertu d'une telle orientation, établi la thèse devenue célèbre : « *Luther a finalement abattu en lui un catholicisme qui n'était pas catholique* » (1). Paradoxalement, il aurait pu, sur ce point, s'appuyer sur Denifle. Car celui-ci avait apporté la preuve que l'exégèse révolutionnaire de *Romains 1, 17* par Luther, dans laquelle celui-ci lui-même voulut plus tard voir le véritable tournant réformateur, correspondait en réalité à la ligne principale de la tradition exégétique médiévale. Même pour la période autour de 1525, dans laquelle, après l'excommunication de Luther et après sa polémique dirigée contre le centre de la doctrine catholique, se dessinaient déjà les contours de la nouvelle Eglise évangélique, Lortz crut pouvoir dire que Luther n'avait pas encore conscience « *qu'il était déjà hors de l'Eglise* » (2). Bien que Lortz lui-même n'ait pas méconnu la profonde scission qui s'accomplissait en réalité dans la lutte réformatrice, il était tentant, en se rattachant à son oeuvre, et en simplifiant ses déclarations, de développer la thèse que la division ecclésiale a été à proprement parler un malentendu, et qu'elle aurait pu être évitée avec des pasteurs à la pensée plus vigilante.

La génération après Lortz a posé différents accents : des noms comme E. Iserloh, P. Manns, R. BAumer, montrent comment le point de départ chez le vieux maître peut être développé en des directions très différentes. Des théologiens plus récents comme O. H. Pesch ou J. Broseder, de l'école de H. Fries, sont pour l'essentiel restés dans la ligne de J. Lortz. Je voudrais citer deux isolés de la recherche, qui, se tenant à l'écart de l'enseignement théologique officiel et à partir de leurs questions personnelles, ont approché le phénomène Luther. D'abord le spécialiste de l'Inde, Paul Hacker, converti, qui, dans son livre sur Luther : *Das Ich im Glauben* (Le moi dans la foi) (3), a sans doute présenté aussi un document

(1) J. Lortz, *La Réforme de Luther*, tr. fr., Paris, Le Cerf, 1970, L p. 252.

(2) *Ibid.* 1, p. 583.

(3) Graz, 1966.

attestant son propre cheminement spirituel. Il s'agissait pour lui de scruter la structure de l'acte de foi chez Luther. Il trouva le tournant véritablement réformateur dans le changement de la forme fondamentale de l'acte de foi, et il s'est, à partir de là, passionnément opposé à la théorie du malentendu comme à toutes les idées de convergences et de complémentarité. — L'ancien curé de Leipzig, Theobald Beer, s'est consacré toute sa vie, avec une longue ténacité, à la lecture de Luther ainsi qu'à celle de la théologie de la fin du Moyen Age qui l'a précédé. Il a étudié le changement de la pensée théologique dans la différence entre Luther et la scolastique, mais aussi entre Luther et Augustin ; il a alors constaté d'importants déplacements dans la conception de la christologie qui, sous l'idée fondamentale du « saint échange », est entièrement liée à l'anthropologie et à la doctrine de la grâce. Cette nouvelle structure, c'est-à-dire la transformation du thème central du « saint échange » (que Beer trouve maintenu avec une grande constance du premier Luther au dernier), exprime pour l'auteur ce qui est tout autre et tout nouveau dans l'attitude de foi du Réformateur et qui, d'après lui, ne permet pas d'harmonisations (4).

Il paraît ainsi clair qu'il ne peut y avoir une recherche sur Luther sans recherche sur sa théologie. De plus, il est très évidemment impossible d'aborder Luther seulement en se tenant à son égard à la distance de ce qui est historique ; sa théologie doit sans doute être analysée et interprétée historiquement, mais pour l'historien chrétien, elle sort forcément du passé et le concerne actuellement. Quant aux orientations de cette théologie, on peut, me semble-t-il, observer aujourd'hui encore deux décisions foncières, dans lesquelles Harnack voyait déjà l'alternative fondamentale : avec ses catéchismes, ses cantiques, ses agendas liturgiques, Luther a fondé une tradition de vie ecclésiale, à partir de laquelle on peut le comprendre comme le « père » de cette vie ecclésiale et l'interpréter dans le sens d'une ecclésialité protestante. Mais Luther a aussi créé une oeuvre théologique et polémique d'une radicalité révolutionnaire que, malgré son alliance politique avec les princes allemands et sa lutte contre la gauché réformatrice, il n'a nullement rétractée. C'est ainsi qu'on peut le comprendre inversement à partir de sa rupture révolutionnaire avec la tradition, ce qui mène à une tout autre vue d'ensemble. Il faudrait parvenir à une lecture qui, même pour les

écrits ecclésiaux, garderait devant les yeux l'arrière-plan révolutionnaire et, dans les oeuvres polémiques, le Luther pieux.

Est-il réaliste de se représenter que l'Église catholique, sur la base de nouveaux résultats de la recherche, lèvera l'excommunication de Luther ?

Pour répondre correctement à cette question, on doit distinguer entre l'excommunication comme mesure disciplinaire de la société juridique « Église » à l'égard d'une certaine personne, et les contenus objectifs qui forment le motif d'une telle procédure. Puisque le pouvoir juridique de l'Église ne se rapporte évidemment qu'à des vivants, l'excommunication finit avec la mort de la personne concernée. En conséquence, la question d'une levée de l'excommunication à l'égard de la personne de Luther est vaine : elle est éteinte avec sa mort, parce que le jugement après la mort n'appartient qu'à Dieu. Il n'y a pas lieu de lever l'excommunication portée contre la personne de Luther ; elle n'existe plus depuis longtemps.

Tout autre est la question suivante : les doctrines soutenues par Luther divisent-elles l'Église encore aujourd'hui et, par là, excluent-elles la communauté de communion ? C'est autour de cette question que tourne le dialogue œcuménique ; la Commission mixte instituée à la suite de la visite du pape en Allemagne veut justement étudier le problème des exclusions du XVI^e siècle et de leur validité objective permanente ou de leur suppression possible. Car — on doit le remarquer — il n'y a pas seulement l'anathème catholique contre la doctrine de Luther, mais aussi les rejets tout à faits absolus de ce qui est catholique de la part du Réformateur et de ses partisans ; ils culminent dans la parole de Luther : « *Nous sommes séparés éternellement* ». Il n'est pas nécessaire d'utiliser précisément les paroles que Luther bouillonnant de colère écrivait au sujet du concile de Trente, pour prouver le caractère résolu de son rejet du catholicisme : «... *On devrait, au pape, aux cardinaux et à toute la racaille de son idolâtrie et de sainteté papale, arracher la langue jusqu'à la racine comme à des blasphémateurs et, comme des sceaux sur les bulles, les clouer à la file sur une potence. Ensuite ils pourraient tenir un concile, sur la potence ou en enfer parmi tous les diables* » (5). Après la rupture définitive, Luther n'a pas seulement rejeté catégoriquement la papauté, mais il a vu dans

(4) Th. Beer, *Der frohliche Wechsel und Streit (Grundzüge der Theologie Martin Luthers)*, 1^{re} édition, Leipzig, 1974 ; 2^e édition fortement remaniée, Einsiedeln, 1980.

(5) *Wider das Papsttum in Rom, vom Teufel gestiftet* (Contre la papauté à Rome, fondée par le diable) ; cité d'après A. Lapple, *Martin Luther : Leben, Bilder, Dokumente*, Munich/Zürich, 1982, p. 252 s.

la doctrine catholique du sacrifice de la messe une idolâtrie, parce qu'il voyait dans la messe la rechute dans la loi et par là la négation de l'Évangile. Ramener toutes ces oppositions à des malentendus, c'est à mes yeux une prétention rationaliste avec laquelle on ne peut pas rendre justice à la lutte passionnée de ces hommes comme à l'importance des réalités concernées. La véritable question ne peut donc être que celle-ci : dans quelle mesure nous est-il possible aujourd'hui de dépasser les positions d'autrefois et de parvenir à la découverte qui surmonterait le passé ? Autrement dit : l'unité réclame de nouveaux pas ; elle ne peut être réalisée par des artifices d'interprétation. Si autrefois la division a été provoquée par des expériences religieuses opposées qui ne pouvaient trouver aucune place dans le milieu de vie de la doctrine ecclésiale transmise, de même maintenant ce n'est pas uniquement par l'enseignement et la discussion qu'on peut créer l'unité, mais seulement par la force religieuse. L'indifférence n'est qu'apparemment un moyen de liaison.

Peut-on dire que le pluralisme actuel des théologies, dans l'Église catholique comme dans les Églises réformées, facilite un rapprochement des Églises ou seulement un rapprochement des théologiens catholiques et réformés ?

Il faudrait ici clarifier d'abord le concept de « pluralisme » ; il faudrait aussi poser la question du rapport entre la théologie et l'Église. C'est un phénomène incontestable que surtout des exégètes catholiques et protestants, à partir des données de la méthode historico-critique ou des méthodes récentes de critique littéraire, se sont rapprochés les uns des autres au point que l'appartenance ecclésiale de l'exégète particulier ne joue plus guère un rôle pour les résultats de ses recherches. Parfois même les options s'entrecroisent : dans certaines circonstances, un exégète protestant pense d'une manière plus « catholique » et plus consciente de la tradition qu'un catholique. C'est ainsi que, dans les nouveaux ouvrages bibliques de consultation, des exégètes protestants et catholiques écrivent chacun selon sa spécialité : ce qui les distingue ne paraît plus être que le domaine de travail de chacun. Également, le commentaire protestant-catholique qui paraît depuis quelques années indique la même évolution. Alors il est intéressant de constater que les exégètes protestants se reportent plus fortement à leurs « pères » (Luther, Calvin), et les introduisent comme partenaires actuels du dialogue dans l'effort de compréhension de l'Écriture que ne le font par exemple les exégètes catholiques ; ceux-ci paraissent largement penser qu'Augustin, Chrysostome, Bonaventure,

Thomas d'Aquin ne peuvent en rien contribuer aujourd'hui à l'effort d'exégèse.

On doit sans doute se demander quelle communauté une telle entente des exégètes peut créer. Tandis que, d'après Harnack, il ne pouvait aucunement exister une base plus solide que la solidarité créée par la méthode historique, Karl Barth a critiqué ironiquement comme complètement illusoire cet essai de fonder l'unité. En fait l'unité de la méthode rend possible une certaine communauté d'esprit, mais elle peut aussi sans cesse faire naître de nouvelles oppositions. Avant tout, l'accord dans les résultats scientifiques indique l'unité d'école (comme nous pourrions dire), ce qui est un autre plan d'unité que cette unité de convictions et de décisions suprêmes, dont il s'agit pour l'unité des Églises. L'unité des résultats scientifiques est, d'après sa nature, ce qui peut être révisé en tout temps la foi est ce qui est constant. L'histoire de la chrétienté réformée montre très clairement les limites de l'unité exégétique : Luther avait largement supprimé la frontière entre la doctrine ecclésiale et la science théologique. La doctrine ecclésiale qui s'oppose à l'évidence exégétique n'est pas pour lui une doctrine ecclésiale. C'est pourquoi son doctorat en théologie fut pour lui, toute sa vie, une instance décisive de légitimation dans son opposition à la doctrine de Rome. L'évidence de l'exégète relaie l'autorité du magistère ; le magistère appartient au docteur, et à nul autre. Que la doctrine ecclésiale ait été liée de cette manière à l'évidence de l'interprétation, c'est ce qui a constamment, depuis le début du mouvement réformateur, rendu fragile l'unité ecclésiale dans ce mouvement lui-même. Car cette évidence foncièrement susceptible d'être révisée devient nécessairement un produit explosif contre l'unité conçue matériellement ; or l'unité sans contenu reste vide et s'effondre. D'après cela, l'effet unificateur du pluralisme théologique n'est que temporaire et partiel ; par essence le pluralisme ne peut pas être le fondement dernier de l'unité.

Néanmoins, il est vrai que, l'accord entre les exégètes peut vaincre de vieilles oppositions durcies et dévoiler leur caractère secondaire. Il peut créer de nouvelles situations de dialogue pour tous les grands thèmes de la discussion entre les chrétiens : Écriture et Tradition, autorité dans l'Église, ministère de Pierre, Eucharistie, etc. En ce sens, un espoir se trouve aussi pour l'Église dans le mouvement qu'on vient de décrire. Avec cette réserve que les véritables solutions qui visent une certitude et une communauté plus profondes que celles de l'hypothèse scientifique, ne peuvent pas venir de là seulement. Au contraire, là où naît une dissociation totale entre l'Église et l'exégèse, les deux instances tombent dans un danger : l'exégèse devient une pure science littéraire, et l'Église perd ses fondements spirituels. C'est pourquoi le

lien entre l'Église et la théologie est le noyau proprement dit : là où cesse cette unité fondamentale, là aussi toute autre unité est sans racines.

Y a-t-il encore entre l'Église catholique et les Églises réformées des différences séparatrices, et si oui, lesquelles?

Qu'il y ait encore aujourd'hui des différences séparatrices, c'est ce que montrent justement les documents contenant des points d'accord, qui ont été produits en grand nombre dans les dernières années. C'est ce qui est le plus clair sans doute dans les dialogues les plus avancés : le dialogue anglican-catholique et le dialogue orthodoxe-catholique. Les documents du dialogue anglican-catholique, publiés en 1981, prétendent sans doute avoir trouvé un modèle fondamental, à partir duquel les questions controversées pourraient être résolues, mais ils n'affirment nullement pouvoir déjà présenter ces solutions. Non seulement la réponse officielle de la Congrégation de la Foi, mais aussi d'autres publications, ont en outre attiré l'attention sur des problèmes graves à l'intérieur de ces documents. Pareillement, le document catholique-luthérien sur la Cène, par exemple, malgré de nombreuses et importantes convergences dans les anciennes questions liturgiques, ne cache pas que des oppositions non résolues subsistent (6). Une marche forcée vers l'unité, comme l'ont proposée récemment H. Fries et K. Rahner avec leurs thèses, est une figure artificielle d'acrobatie théologique qui malheureusement ne résiste pas à la réalité (7). On ne peut pas diriger les confessions les unes vers les autres comme dans une cour de caserne et dire le principal, c'est que vous marchiez ensemble ; ce que vous pensez, alors, ce n'est pas si important dans le détail. L'unité de l'Église vit de l'unité des décisions et des convictions foncières ; l'unité d'action des chrétiens dans le monde est quelque chose d'autre — celle-ci existe déjà en partie, Dieu merci, et elle pourrait, même sans que soient résolues les questions d'unité proprement dites, être beaucoup plus forte et plus vaste.

Sur votre question principale : quelles sont exactement les différences séparatrices, des bibliothèques entières ont été écrites ; répondre

à la question brièvement et pourtant objectivement est très difficile. On peut naturellement se contenter d'indiquer un ensemble de questions dans lesquelles des oppositions subsistent : Écriture et Tradition, ou Écriture et magistère de l'Église ; liée à cela, la question de l'autorité religieuse en général, de la succession apostolique comme forme sacramentelle de la tradition et sa concentration dans le ministère de Pierre ; le caractère sacrificiel de l'Eucharistie et la question de la transsubstantiation des dons comme de la présence permanente du Seigneur dans les hosties consacrées, et par là de l'adoration eucharistique en dehors de la messe (tandis que, sur la présence réelle du Christ dans l'action sainte, il existe une unité fondamentale) ; le sacrement de pénitence ; différentes manières de voir dans le domaine de la morale chrétienne, pour lesquelles naturellement le problème du magistère joue de nouveau un grand rôle, etc. Pourtant une telle énumération des points de doctrine controversés ne résout pas la question de la décision de fond : tout ceci repose-t-il sur une différence fondamentale, et si oui, peut-on l'indiquer? Lorsque, à la célébration du jubilé de la Confession d'Augsbourg (1980), le cardinal Willebrands déclara que, dans les séparations du XVI^e siècle, la racine était restée une, le cardinal Volk posa ensuite, à la fois avec humour et sérieusement, la question : je voudrais savoir si l'élément dont on parle ici était une pomme de terre ou (par exemple) un pommier ? Autrement dit : tout ce qui est extérieur à la racine n'est-il réellement que de l'herbe, ou est-ce l'arbre surgi de la racine qui est important ? A quelle profondeur va réellement la différence ?

Luther lui-même était convaincu que la séparation d'avec la doctrine et la coutume de l'Église papale, séparation à laquelle il se sentait obligé, concernait absolument la forme fondamentale de l'acte de foi lui-même. L'acte de foi, tel que le décrit la tradition catholique, était pour lui replacé et installé dans la loi, tandis qu'il devrait être l'expression de l'Évangile accepté. Il était donc, d'après son opinion, changé en le contraire de lui-même, car la foi est pour lui la libération à l'égard de la loi, mais elle lui apparaissait, dans sa forme catholique, comme assujettissement à la loi. C'est ainsi qu'il croyait devoir livrer lui-même, contre Rome et contre la tradition catholique, la lutte que Paul, dans *l'Épître aux Galates*, livre contre ceux qu'on appelait les judaïsants. L'identification des fronts de son temps avec les positions de combat de saint Paul (et par là une certaine identification de lui-même et de sa mission avec Paul) fait partie des éléments fondamentaux de sa voie. Il est aujourd'hui devenu courant de dire qu'une opposition dans la doctrine de la justification n'existe plus. En fait, la forme de la problématique de Luther ne peut plus guère aujourd'hui être reprise : la

(6) Commission mixte catholique romaine — évangélique luthérienne : a Le Repas du Seigneur», *Documentation catholique*, LXXVI (1979), p. 19-30.

(7) H. Fries et K. Rahner, *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit*, Fribourg, 1983. On trouve les premières remarques critiques sur ce projet, par exemple, dans la recension publiée par H.-J. Lauter dans *Pastoralblatt*, cahier 9, 1983, p. 286 s.

conscience du péché et l'angoisse de Luther au sujet de l'enfer n'existent pas plus que l'ébranlement produit par la Majesté de Dieu et le cri d'appel à la grâce. Également sa représentation de la volonté captive, qui provoqua déjà l'opposition décidée d'Érasme de Rotterdam, n'apparaît plus guère compréhensible aujourd'hui. Inversement, le décret du concile de Trente sur la justification a déjà souligné si résolument la prééminence de la grâce que, d'après Harnack, si ce texte avait été présenté au début du mouvement réformateur, ce mouvement n'aurait pu que se dérouler autrement. Mais Luther ayant fixé avec une telle insistance pendant toute sa vie la différence centrale dans la doctrine de la justification, l'hypothèse me paraît aujourd'hui encore justifiée que c'est à partir de ce point qu'on peut trouver le plus facilement la différence fondamentale. Je ne peux pas exposer tout cela dans le cadre d'une interview. Je tente donc de fournir une indication qui sera nécessairement unilatérale et fragmentaire, mais pourra peut-être du moins ouvrir une perspective. Il me semble que l'origine décisive de la rupture ne peut pas être trouvée seulement dans le changement des constellations de l'histoire spirituelle et dans les déplacements connexes de la théorie théologique, si importants que soient ces éléments. Car il reste vrai que la religion ne peut être suscitée que par la religion, et qu'un nouveau mouvement religieux lui-même ne naît que d'une nouvelle expérience religieuse. Celle-ci est peut-être favorisée par la situation totale d'une époque, et se sert de ses moyens, mais elle ne s'y réduit pas. Le fondamental (me semble-t-il) est l'effroi en présence de Dieu, par lequel Luther, dans la tension entre l'exigence divine et la conscience du péché, a été atteint jusqu'au fond de son être — à tel point que Dieu lui apparaît « *sub contrario* », sous le contraire de lui-même, comme un diable qui veut anéantir l'homme. La libération de cette angoisse devant Dieu devient le véritable problème du salut. Elle est^o trouvée à l'instant où la foi apparaît comme ce qui permet d'échapper à l'exigence de devenir juste par soi-même, comme certitude personnelle du salut. Dans le *Petit Catéchisme* de Luther, ce nouvel axe du concept de foi apparaît très clairement : « *Je crois que Dieu m'a créé... Je crois que Jésus Christ... est mon Seigneur, qui m'a racheté... afin que je devienne son bien... et que je le serve dans la justice, l'innocence et la béatitude éternelles...* ». La foi donne avant tout la certitude du salut. La certitude personnelle du salut devient son centre décisif — sans elle il n'y aurait pas de rédemption. Par là, la corrélation des trois vertus dites théologiques, la foi, l'espérance et la charité, dans la relation desquelles on peut voir une sorte de formule chrétienne d'existence, est essentiellement changée : la certitude d'espérance et la certitude de foi, jusqu'à présent essentiellement différentes, deviennent identiques. Pour le catholique, la certitude de foi se rap-

porte à ce que *Dieu a fait* et que l'Église nous atteste ; la certitude d'espérance se rapporte au salut des personnes individuelles et, parmi elles, du moi propre. Pour Luther au contraire, c'est justement ce dernier point qui est le point décisif, sans lequel tout le reste ne compte pas. C'est pourquoi la charité qui, pour le catholique, constitue la forme interne de la foi, est totalement exclue du concept de foi, jusqu'à la formulation polémique du grand commentaire de *L'Épître aux Galates* : *Maledicta sit caritas*. Le « *par la foi seule* » sur lequel Luther insistait tant, signifiait précisément et exactement cette exclusion de la charité hors de la question du salut. La charité appartient au domaine des « *oeuvres* » et devient pour autant « *profane* ».

Si on veut, on peut appeler cela une personnalisation radicale de l'acte de foi qui consiste dans un face à face émuant et, à un certain point de vue, exclusif entre Dieu et l'homme. Alors l'homme doit sans cesse s'attacher, contre le Dieu ou le Christ exigeant et jugeant, apparaissant « *sub contrario* » (comme « *diable* »), au Dieu qui pardonne ; à cette dialectique de l'image de Dieu correspond une dialectique de l'existence que Luther lui-même a une fois formulée ainsi : « *Le christianisme n'est rien d'autre que l'initiation constante à ce point de doctrine, à savoir de sentir que tu n'as pas de péché, bien que tu aies péché ; que tes péchés sont plutôt suspendus au Christ* » (8). Ce « *personnalisme* » et cette dialectique ont, avec l'anthropologie et dans une mesure plus ou moins grande, changé aussi le reste de la structure doctrinale. Car cette prémisse fondamentale signifie que la foi, dans la conception de Luther, n'est plus, comme pour le catholique, d'après son essence, une foi commune avec toute l'Église ; en tout cas l'Église ne peut d'après lui ni garantir la certitude du salut personnel ni décider sur les contenus de la foi d'une manière définitivement obligatoire. Pour le catholique, l'Église est au contraire contenue dans le commencement le plus intime de l'acte de foi lui-même : c'est seulement par la foi commune avec elle que j'ai part à cette certitude sur laquelle je peux fonder ma vie. A quoi il correspond que, dans la vision catholique, l'Écriture et l'Église sont inséparables, tandis que pour Luther l'Écriture devient une norme indépendante de l'Église et de la tradition. Cela de nouveau entraîne la question du canon et de l'unité de l'Écriture. A un certain point de vue, c'est même là le point de départ de tout le mouvement, car justement c'est par l'unité de l'Écriture — Ancien et Nouveau Testament, évangiles, lettres de Paul et lettres catholiques — que Luther se sentait confronté avec un Dieu-diable,

(8) WA 25, 331, 7.

auquel il devait s'opposer et s'opposait avec l'aide du Dieu divin trouvé chez Paul. L'unité de l'Écriture, jusque-là comprise comme unité des étapes de l'histoire du salut, comme unité d'analogie, est maintenant relayée par la dialectique de la loi et de l'Évangile. Cette dialectique reçoit toute son acuité du fait que, des deux concepts complémentaires de l'évangile néo-testamentaire — celui des « évangiles » et celui des lettres pauliniennes — seul le dernier est reçu, ce dernier étant même radicalisé au sens du « *par la foi seule* » décrit plus haut. Je dirais que cette dialectique de la loi et de l'évangile exprime de la manière la plus concentrée l'opposition à la conception catholique de foi, d'histoire du salut, d'Écriture et d'Église.

Pour résumer : Luther savait déjà ce qu'il avait en vue lorsqu'il indiquait la doctrine de la justification, qui était pour lui identique avec l'« Évangile » contre la « loi », comme le point de séparation proprement dit. Seulement on doit prendre la justification aussi radicalement et profondément qu'il l'a fait, comme réduction de toute l'anthropologie, et par là aussi de tous les autres points de doctrine, à la dialectique de loi et d'évangile. Dans toutes les déclarations particulières, bien des choses se sont éclairées depuis lors de telle sorte qu'on voudrait espérer que nous sommes arrivés à un point où la décision fondamentale pourrait être de nouveau considérée et intégrée dans une vision plus vaste. Mais — malheureusement — ceci n'est pas encore arrivé jusqu'à présent. Sauter la question de vérité qui se pose ici clairement sous forme de oui ou de non, par quelques opérations politico-ecclésiales, comme paraissent le proposer au fond Fries et Rahner, serait un comportement tout à fait irresponsable. On voudrait d'autant plus espérer que la Commission fondée à la suite de la visite du pape, commission qui s'occupe exactement de ce point central et des exclusions réciproques l'accompagnant, mènera plus près du but, même si elle-même ne peut probablement pas encore l'atteindre.

Pourrait-on, en ce qui concerne aujourd'hui le rapport de l'Église catholique avec les Églises réformées, employer la formule paulinienne : « l'Église de Corinthe », « l'Église de Rome », et « l'Église de Wittenberg » ?

La réponse est très nettement : non. Cela vaut d'abord d'un point de vue purement ecclésio-sociologique. Car « l'Église de Wittenberg » n'existe tout simplement pas. Luther n'avait pas l'intention de fonder une Église luthérienne. Pour lui, le centre de gravité du concept d'Église se trouvait dans la communauté ; pour les rapports supra-communautaires, on s'est appuyé, du point de vue de l'organisation, étant donné la logique de l'évolution d'alors, sur la structure politique,

c'est-à-dire sur les princes. C'est ainsi que naquirent les Églises régionales (*Landeskirchen*), où la structure politique remplaçait la structure propre manquante de l'Église. Depuis 1918, bien des choses ont changé ici, mais aujourd'hui comme hier l'Église existe dans des Églises régionales, qui sont ensuite groupées en fédérations ecclésiales. Il est évident que, pour l'application du concept d'Église à de telles formations historiques contingentes, ce mot revêt une autre acception que celle qui est visée dans l'expression « Église catholique ». Les Églises régionales ne sont pas des « Églises » au sens théologique, mais des formes d'organisation des communautés chrétiennes qui sont empiriquement utiles ou même nécessaires, mais peuvent aussi être remplacées par d'autres dans le cas d'autres constellations. Luther ne pouvait transposer les structures d'Église aux principautés parce qu'il ne voyait pas établi en elles le concept d'Église. Pour le catholique au contraire, l'Église catholique, c'est-à-dire la communauté des évêques entre eux et avec le pape est comme telle une fondation du Seigneur, qui est irremplaçable. Ici le concept d'Église se trouve justement dans cette formation sacramentelle qui est visible en tant que sacramentelle et fait en même temps du visible le signe de ce qui est plus grand. De cette fonction de signe fait partie l'unité transtemporelle tout comme l'inclusion des différents domaines politiques et culturels dans la communion du *corps* du Christ. Cette communion se manifeste comme celle de son corps dans la corporalité de la communauté des évêques de tous les lieux et de tous les temps. D'après cela, il est clair que la pluralité des Églises locales qui constituent ensemble l'Église catholique, est autre chose que la pluralité des Églises confessionnelles, qui n'a pour fondement aucun singulier concret et derrière laquelle se trouvent aussi bien les formes institutionnelles différentes de ce qui est chrétien que des représentations théologiques différentes de la réalité spirituelle « Église ».

L'oecuménisme de la base est-elle une voie menant à l'aecuménisme ?

A mon avis, le mot « base » n'est pas applicable de cette manière à l'Église. Au fond de l'expression de « base », il y a une représentation sociologique et philosophique, d'après laquelle dans la structure de la société un « haut » et un « bas » s'opposent d'une manière antagoniste. Alors le « haut » signifierait la puissance établie et exploiteuse, tandis que le « bas », la « base », signifierait les forces réellement portantes, dont la percée peut seule produire le progrès. Là où l'on parle d'*oecuménisme* de base, c'est l'aspect affectif de telles idéologies qui exerce sans doute une influence. Mais objectivement il s'agit en général plutôt d'une variation de l'idée de communauté, qui ne considère que la

communauté comme Église au sens propre ; les grandes Églises apparaissent alors comme un toit organisateur, que l'on peut conformer ainsi ou autrement. Maintenant, les communautés locales sont naturellement les cellules concrètes de la vie de foi dans l'Église et par là aussi des sources de l'inspiration pour leur cheminement. Le deuxième concile du Vatican dit sur le développement de la foi de l'Église : « *La perception des choses aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cour (cf Luc 2, 19 et 51), soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des choses spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, reçoivent un charisme certain de vérité* » (9). Trois facteurs principaux du progrès dans l'Église sont donc indiqués : la contemplation et l'étude des saintes paroles ; l'intelligence intérieure tirée de l'expérience spirituelle ; l'enseignement doctrinal des évêques. Ainsi, il n'existe nullement dans la tradition ecclésiale ce monopole du ministère épiscopal dans les choses de la foi et des mœurs, que l'on affirme si souvent. Si le concile parle de « *l'intelligence intérieure que les croyants éprouvent des choses spirituelles* », c'est par là toute la contribution de la vie chrétienne qui est reçue, et ainsi également la contribution particulière de la « base », c'est-à-dire des communautés chrétiennes comme « lieu théologique ». D'autre part, il est clair que les trois facteurs sont liés : l'expérience sans réflexion reste aveugle ; l'étude sans expérience devient vide ; la prédication épiscopale sans la racine des deux premiers facteurs est inefficace. Les trois facteurs ensemble bâtissent la vie de l'Église ; alors, en des temps changeants, tantôt l'un, tantôt l'autre élément peut ressortir plus fortement, mais aucun ne doit manquer tout à fait. Du reste, ce serait aussi d'un point de vue purement sociologique une représentation fantastique, que celle d'après laquelle les communautés autonomes pourraient produire l'Église unie. C'est le contraire qui est le cas. Conférer ainsi l'autonomie aux communautés mène à l'atomisation. Déjà, dans les cas concrets, l'expérience montre que la réunion de groupes jusqu'à présent séparés produit en même temps de nouvelles scissions ; à plus forte raison, ce n'est pas de là que peut naître spontanément une grande Église unie.

L'unité johannique des chrétiens en tout cas signifie-t-elle aussi l'unité des Églises ?

On doit d'abord se garder de projeter notre situation et nos problèmes directement dans les textes johanniques. D'abord il faut

comprendre les versets correspondant de *l'Évangile de Jean* à partir de leur perspective propre ; ensuite on peut très prudemment prolonger les lignes jusqu'à nous. Or justement l'interprétation exacte de la prière johannique pour l'unité est très controversée. Je ne prétends pas connaître l'interprétation seule exacte. Quoi qu'il en soit, quelques éléments fondamentaux communs peuvent, dans le conflit des interprétations, être fixés. Un premier élément est que l'unité des croyants d'après Jean n'est rien qui pourrait être produit par l'action humaine : elle reste une demande, elle est exprimée dans la prière, qui implique à vrai dire comme telle un commandement pour les chrétiens. Si elle est exprimée dans la prière, c'est parce que l'unité des chrétiens vient « d'en haut », de l'unité du Père avec le Fils. Elle est une participation à l'unité divine. Je pense que Käsemann a raison dans ce qui est fondamental, quand il s'exprime ainsi : « *L'unité, pour Jean, n'est pas moins un caractère de ce qui est céleste que ne le sont vérité, lumière et vie... Il n'y a d'unité, pour notre Évangile, que céleste et par conséquent en antithèse avec ce qui est terrestre, pour lequel les particularisations, les différences et les contraires sont caractéristiques. S'il y a une unité sur terre, ce n'est que comme projection à partir du ciel, donc comme caractère et objet de la Révélation* » (10). La conception totalement théologique de l'unité, à vrai dire, ne signifie pas que la question d'unité soit placée dans l'au-delà ou dans l'avenir ; c'est là justement ce qu'il y a de spécial dans l'Église : en elle le céleste pénètre dans le terrestre. L'Église est l'événement de l'introduction de l'histoire humaine dans le domaine de la vie divine. C'est pourquoi dans le monde devient possible ce qui ne peut pas venir du monde : l'unité. Pour cette raison d'ailleurs, l'unité — en tant que ce qui appartient seulement au divin — est signe de l'origine divine de l'Église. Si on corrige le rétrécissement à la « parole », on peut parfaitement approuver une autre déclaration de Käsemann : « *En elle (la Parole) l'unité qui est la marque du monde divin se projette sur la terre pour créer cette communauté qui possède, en même temps que la naissance d'en haut, le caractère inaliénable de ce qui est céleste, à savoir l'intégration dans l'unité du Père et du Fils* » (11).

Par là, on voit aussi déjà clairement que tout cela n'est pas pensé d'une manière purement spiritualiste, mais dans la perspective d'une unité ecclésiale absolument concrète : sinon le caractère de signe dont il s'agit (*Jean* 17, 20) resterait tout à fait sans contenu. Schnackenburg

(10) E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, 1967, p. 121.

(11) *Ibid.*, p. 124.

(9) *Constitution dogmatique sur la révélation divine*, 11,8.

a rassemblé une série d'éléments qui éclairent l'orientation du quatrième évangile vers la grande Église (« catholique ») : les textes sur l'admission des Samaritains et des Grecs dans la Communauté du Christ ; la parole sur le rassemblement des enfants de Dieu dispersés (11, 52) ; le discours sur le seul pasteur et le seul troupeau (10, 16) ; la réception de la tradition de Pierre ; le récit sur les 153 gros poissons (*Jean* 21) (12). Käsemann a en outre attiré l'attention sur certaines analogies entre *l'Évangile de Jean* et la vision d'unité dans *l'Épître aux Ephésiens* ; il caractérise cette vision de la manière suivante : « *C'est ainsi que l'Épître aux Ephésiens 4, 5 parle de l'orthodoxie se construisant, qui se comprend comme constitutivement liée au ciel et pour autant comme institution de salut... Son unité coïncide avec la vérité de la saine doctrine qu'elle doit administrer comme mystère de la révélation divine. Si le terrestre peut manifester son essence comme dispersion, le céleste est nécessairement indivisible et un* » (13). Même si on ne méconnaît pas le côté excessif, presque caricatural, de cette formulation, cela reste une importante déclaration. Quant à la position de l'Évangile de Jean à l'égard du précatholicisme, Käsemann la décrit d'une manière quelque peu ambiguë : d'une part, il parle de la « *proximité du précatholicisme commençant* » (14) ; d'autre part, il dit que Jean se tient à l'égard du précatholicisme comme à l'égard de ce qui lui est « *étranger du moins spatialement et dans la tendance théologique* » ; mais il ajoute aussitôt que Jean « *partage un certain nombre de ses prémisses* » (15). Il est clair en tout cas que Jean écrit son évangile dans la grande Église et que la représentation d'une unité des chrétiens dans des Églises séparées lui est complètement étrangère.

L'unité des chrétiens dans le sens des discours d'adieu est-elle possible dans le temps ? Et celle des Églises, seulement à la fin des temps ?

Je pense qu'avec ce qui vient d'être exposé la réponse à cette question est claire : l'unité de l'Église est l'unité des chrétiens. La séparation et à plus forte raison l'opposition de deux sortes d'unité est une fiction moderne, dont le contenu est extrêmement vague. Même si chez Jean l'intérêt pour les aspects institutionnels particuliers de l'Église paraît faible, son évangile suppose pourtant comme allant de soi l'ensemble

historico-salutaire concret du peuple de Dieu, dans lequel s'accomplit l'action salutaire de Dieu. Pour ne citer qu'un exemple : le discours sur le cep de vigne (15, 1-10) reprend l'image de la vigne Israël attestée chez Osée, Jérémie, Ezéchiel, comme dans les psaumes. La « vigne » est donc une image empruntée à la tradition pour désigner le « peuple de Dieu », auquel est ici donné un nouveau centre : la figure de Jésus Christ. L'évocation du rapport eucharistique dans l'image de la vigne donne au mouvement de pensée apparemment tout à fait « mystique » un cadre ecclésial très réaliste (16).

C'est une autre question naturellement que celle de savoir à quels buts concrets le mouvement oecuménique peut tendre. En fait on devrait repenser ce problème, vingt ans après le Concile. Il n'est peut-être pas tout à fait inutile à cette occasion de remarquer d'abord que la tradition catholique, telle que l'a formulée de nouveau le deuxième concile du Vatican, n'est pas déterminée par la représentation que toutes les « Églises » présentes ne seraient que les débris de la véritable Église n'existant nulle part, que l'on devrait maintenant tenter de former en rassemblant ces morceaux : avec une telle idée, on ferait de l'Église une pure oeuvre humaine. Justement le deuxième concile du Vatican lui aussi dit expressément que l'unique Église du Christ « *se trouve* (subsistit) *dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui* » (17). Ce « *se trouve dans* » remplace, on le sait, le précédent « *est* » (l'unique Église « *est* » la catholique), parce qu'il y a aussi en dehors de l'Église catholique de nombreux vrais chrétiens et de nombreux éléments vraiment chrétiens. Mais cette dernière reconnaissance, qui forme la base de l'oecuménisme catholique, ne signifie pas que l'on aurait désormais en tant que catholique à considérer la « véritable Église » seulement comme une utopie qui pourra venir à la fin des temps : la véritable Église est une réalité, une réalité existante, dès maintenant, sans que l'on doive pour cela refuser à d'autres le caractère chrétien ou contester à leurs communautés un caractère ecclésial.

Après cette parenthèse, revenons à la question des buts oecuméniques concrets. Le véritable but de tous les efforts oecuméniques doit naturellement toujours être de transformer la pluralité des Églises confessionnelles séparées en la pluralité des Églises locales qui, dans leur diversité, sont réellement une seule Église. Mais il me semble que, dans la situation donnée en fait, il importe de fixer des buts intermé-

(12) R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III, Fribourg, 1975, p. 241-245.

(13) Käsemann, *op. cit.*, p. 103.

(14) *Ibid.*, p. 130.

(15) *Ibid.*, p. 119.

(16) Cf. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 118-123.

(17) *Constitution dogmatique sur l'Église*, 1, 8.

diaires réalistes, car autrement l'enthousiasme œcuménique pourrait se changer en résignation ou même en une nouvelle amertume, qui rend chaque fois l'autre responsable de l'échec dans la poursuite du grand but. Alors la dernière situation pourrait devenir pire que la première. Ces buts intermédiaires seront chaque fois différents, selon que les dialogues particuliers auront plus ou moins progressé. Quant au témoignage de la charité (œuvres caritatives, sociales), on devrait pouvoir foncièrement toujours le donner en commun, du moins se mettre d'accord les uns avec les autres, quand des organisations séparées paraissent plus efficaces pour des raisons techniques. De même on devrait s'efforcer de donner un témoignage commun dans les grandes questions morales du temps. Enfin c'est un témoignage fondamental commun de foi qui devrait être donné dans un monde ébranlé par les doutes et les angoisses — témoignage d'autant meilleur qu'il sera plus large ; mais s'il ne peut être donné que dans une mesure relativement étroite, on devrait en tout cas dire en commun ce qui est possible. Tout ceci devrait ensuite mener à ce qu'on reconnaisse et aime de plus en plus l'élément chrétien commun dans et malgré les séparations ; et à ce que la séparation ne soit plus le motif d'un affrontement, mais avant tout une provocation à une compréhension et à une acceptation internes de l'autre, ce qui signifie plus que la simple tolérance : une appartenance mutuelle dans la fidélité à Jésus Christ. Peut-être, dans une telle attitude qui ne perd pas de vue ce qui est dernier mais fait provisoirement *ce* qui est proche, peut s'accomplir une maturation plus profonde vers l'unité totale, que dans un effort fiévreux d'unification qui reste superficiel et fait parfois l'impression d'être fictif.

Quant à la question de savoir quand se produira la réunion de tous les chrétiens, il est, d'après ma conviction, impossible d'y répondre. On ne doit pas oublier qu'en fait partie la question de l'unité entre Israël et l'Église. En tout cas, l'idée que l'on pourrait par un « *concile réellement universel (œcuménique)* » établir cette unité, est pour -moi une idée bâtarde. Ce serait la construction d'une tour de Babel qui ne pourrait finir que par une plus grande confusion. La pleine unité de tous les chrétiens ne se réalisera guère en ce temps. Mais cette unité de l'Église qui existe déjà indestructiblement nous garantit que cette plus grande unité arrivera un jour. On est d'autant plus chrétien que l'on tend davantage à cette unité de toutes ses forces.

(Traduit de l'allemand par Robert Givord)

Joseph Ratzinger, né en 1927. Prêtre en 1951. Thèses sur saint Augustin et saint Bonaventure. Professeur de théologie fondamentale à Bonn, puis de dogmatique à Münster, Tübingen et Ratisbonne. Expert au Concile Vatican

II. Membre de la Commission théologique internationale en 1969. Co-fondateur de l'édition de *Communio* en allemand en 1972. Cardinal-archevêque de Munich en 1977. Préfet de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi en 1981. Dernière publication en français : *La mort et l'au-delà (Court traité d'espérance chrétienne)*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1979 — L'interview publiée ici est parue dans le numéro de novembre 1983 de l'édition allemande de *Communio*. L'édition française n'a pu en donner la traduction dans son numéro de janvier et regrette d'avoir été devancée par la *Documentation catholique* du 15 janvier 1984. Du moins pourra-t-on comparer les deux traductions, en se réjouissant de ce que les contributions préparées pour *Communio* intéressent également d'autres publications.

Vient de paraître

le 19^e volume de la collection « Communio » (Fayard) :

André MANA RANCHE

Pour nous les hommes

La Rédemption

En cette année sainte, consacrée à la Rédemption, savons-nous comment le Christ nous sauve par sa mort sur la croix ?

François ROULEAU

Vraie et fausse symétrie entre l'Est et l'Ouest

ÉTABLIR une symétrie entre les tares de l'Est et de l'Ouest est une habitude bien établie : il y a un impérialisme soviétique auquel correspondrait un impérialisme américain ; il y a un matérialisme théorique à l'Est auquel correspondrait un matérialisme pratique à l'Ouest. Une telle habitude mentale affecte tout le monde, les gens les plus politisés mais aussi ceux qui le sont moins. Le monde catholique est tout particulièrement soumis à cette façon de voir. Si vous évoquez la persécution religieuse qui sévit à l'Est, on répond immédiatement que, chez Pinochet, cela ne vaut guère mieux, et que, là aussi, des chrétiens sont persécutés. Prier pour l'« Église du silence » entraîne des protestations si l'on n'ajoute pas une intention qui dénonce les morts en Amérique du Sud. Selon cette mentalité, l'Église et les chrétiens « mènent un même combat, à l'Est comme à l'Ouest, en Pologne comme au Chili », en s'élevant contre une même injustice, qu'elle soit de droite ou de gauche.

Cette façon de présenter les choses est très séduisante, car elle semble être celle de l'équilibre et de l'impartialité et plus encore celle de l'esprit chrétien : tous sont pécheurs et personne n'échappe à l'emprise du mal. En réalité, cette façon de penser n'a que les apparences de l'impartialité. Elle relève d'une logique plus émotionnelle que rationnelle et qui masque les différences. Pour le dire tout de suite et tout net, elle repose sur une analyse triplement fautive d'un point de vue politique, moral, religieux.

Symétrie politiquement fautive

Il existe bien une symétrie entre la lutte menée à l'Est et à l'Ouest par les hommes de bonne volonté, en ce sens que, de part et d'autre, on s'oppose à l'injustice et au mal. Mais la symétrie ne joue que d'un point

de vue purement négatif, pour autant qu'il s'agit d'une lutte *contre*. Lorsqu'on considère le contenu de cette lutte, la symétrie disparaît, car on ne peut identifier un pouvoir tyrannique et un pouvoir totalitaire, tant au point de vue théorique qu'au point de vue pratique.

Les tyrannies ont toujours existé tout au long de l'histoire : disons les « pouvoirs forts » ou, pour évoquer le cas le plus fréquent, les coups de force militaires. Un homme prend le pouvoir par la force et impose sa volonté par la force. Dans ce système, c'est *l'homme fort* qui est la clé de tout. Cet homme fort cherche bien à justifier son action par des arguments et même une doctrine. Mais, dans le système tyrannique, l'essentiel reste l'homme fort, et la doctrine n'est qu'un moyen pour justifier l'homme. La meilleure preuve en est que, si l'homme vient à disparaître, le jeu politique traditionnel peut reprendre son cours (le franquisme est exemplaire à ce propos : moins de dix ans après Franco, le pays peut opter pour le socialisme). Par contre, on n'a jamais vu un pouvoir totalitaire se dessaisir d'un pays (le nazisme a bien cédé, mais sous les bombes et les ruines).

Dans le système totalitaire moderne, les choses se passent tout autrement. Le cœur du système n'est pas tellement l'homme fort que la *doctrine*. Hitler, une fois au pouvoir, applique *Mein Kampf* à la lettre ; Lénine, au pouvoir, reste soumis à la doctrine qu'il a élaborée bien avant la Révolution de 1917. En effet, la doctrine s'impose à tous : au chef comme aux simples citoyens, car c'est le caractère « scientifique » de la doctrine qui lui donne sa valeur universelle et absolue, donc contraignante.

Ainsi, la clé d'un régime dictatorial est l'homme fort, tandis que la clé du pouvoir totalitaire est l'idéologie. Telle est la différence politique radicale au plan des principes. Cette différence théorique est confirmée au plan de l'expérience sociale et politique. Dans les pays qui subissent une dictature militaire, ce qui est perdu c'est la liberté politique. Dans les régimes idéologiques, non seulement la liberté politique est perdue, mais la liberté civile, le droit à un syndicat libre, à la liberté d'association, à la liberté de parole, à la liberté de la propriété privée. C'est la société civile qui est contestée comme mauvaise. C'est le monde tel qu'il existe — et tel qu'il a été construit par les hommes depuis toujours — qui est déclaré radicalement mauvais et doit être changé par un monde nouveau, idéal — dont la science idéologique nous assure qu'on peut et qu'on doit le construire. Quelle symétrie établir entre un système qui veut d'abord se référer à l'expérience immémoriale des hommes, au droit traditionnel et aux tractations entre intérêts divergents, et un système qui se croit supérieur à la fois moralement et scientifiquement ?

Symétrie moralement fausse

D'un point de vue moral, on peut trouver aussi une certaine symétrie entre l'Est et l'Ouest, en ce sens que les régimes policiers sont les uns et les autres condamnables d'une injustice qu'ils imposent à leurs citoyens. Mais une fois de plus, le contenu de cette injustice est de nature différente, tellement différente que ces régimes sont fondamentalement dissymétriques.

En régime de dictature, les injustices au niveau du droit et de la morale ne sont pas niées comme telles. On cherche soit à les dissimuler (cas de « disparitions » de citoyens), soit à les attribuer à des erreurs, à des insuffisances ou simplement à l'inévitable faiblesse humaine. Mais le crime reste un crime — dans la mesure où l'on peut en faire la preuve —, et la loi reste un recours (souvent purement théorique, il est vrai) contre l'injustice. (Ainsi n'empêche-t-on pas en Argentine les mères de disparus de manifester et demander justice).

Dans le système totalitaire-idéologique, les choses sont toutes différentes. C'est la référence au bien et au mal qui a été modifiée par la théorie idéologique. Le jeune nazi qui tuait un Juif, non seulement ne commettait pas un crime, mais faisait une bonne action. Le communiste qui liquidait un Koulak, non seulement ne commettait pas un crime, mais accomplissait une bonne action. Dans le système totalitaire, le crime devient un bien s'il est commis au profit du Parti. Dans un système tyrannique, aussi détestable qu'il soit, le crime comme tel reste un crime et il reste — moralement — le même pour tous les hommes. Dans un système idéologique, le crime peut devenir un bien s'il est conforme au système : il se trouve justifié, non pas selon les conceptions de la morale traditionnelle, mais parce qu'il fait avancer l'histoire et qu'il participe à la vérité et au caractère indiscutable de la science (idéologique).

Entre le tyran et l'idéologue, il existe une différence essentielle qui n'est autre que la science, ou, plus exactement, cette pseudo-science déformée par l'idéologie (la théorie établissant la supériorité de telle race pour le nazisme, ou la supériorité du prolétariat pour le marxisme). C'est cette science qui fait toute la différence entre les deux mentalités. C'est elle qui donne à l'idéologie sa certitude inébranlable et son aptitude à nier la réalité et les faits d'expérience au nom d'une théorie qui est censée expliquer et conduire toutes choses à leur achèvement nécessaire.

Symétrie théologiquement fausse

D'un point de vue religieux, une symétrie entre le mal à l'Est et à l'Ouest existe bien : pour la bonne raison que l'on est pécheur à l'Est comme à l'Ouest. C'est même là un point sur lequel la symétrie est totale, et vouloir réserver le bien à un seul camp et le mal à l'autre serait le pire des pharisaïsmes : ce serait être déjà un idéologue. Or tout homme a besoin d'être sauvé. La ligne de partage ne passe pas entre deux camps, elle passe par le cœur de tout homme.

Dès lors, parler de symétrie ne signifie plus grand-chose. A moins qu'elle ne serve qu'à recouvrir une contre-vérité monstrueuse : on peut établir une symétrie entre la victime et le bourreau sous prétexte qu'ils sont l'un et l'autre pécheurs. Or, s'ils sont bien pécheurs l'un et l'autre, ils ne le sont pas de façon égale ni symétrique (victime et bourreau ne sont pas des réalités contraires mais contradictoires). En conséquence, il s'agit, d'abord et avant tout, de montrer tout ce qui différencie les deux situations. De même, dans la fausse symétrie que l'on nous propose entre l'Est et l'Ouest, il s'agit de distinguer tout ce qui sépare la lutte dans l'un et l'autre camp.

Pour le chrétien qui se trouve à l'Est, la question décisive est celle de sa *foi*. Sa foi est condamnée comme « dépassée scientifiquement », ou bien elle est tolérée dans la mesure où elle reste purement rituelle *et* formelle : c'est-à-dire une caricature de la vraie foi. En définitive, c'est au nom de sa foi — son idée sur Dieu et son idée sur l'homme — qu'il est persécuté dans la mesure où il refuse de se laisser enfermer dans une religion purement rituelle. De plus, cette persécution n'est jamais avouée, puisque la loi soviétique prétend garantir la liberté de conscience et de religion : c'est pourquoi les croyants qui se trouvent en prison, en camp ou en asile psychiatrique, le sont toujours pour des motifs non religieux, mais politiques, ou pour des crimes de droit commun.

Pour le chrétien qui lutte à l'Ouest contre une dictature, la question décisive est celle de la *justice*. Au nom de sa foi, il ne peut se taire sur la situation insupportable faite à des hommes. Cette justice est bien liée à la foi : « Celui qui dit aimer Dieu et qui n'aime pas son frère est un menteur ». Mais cette lutte pour la justice n'est pas réservée aux chrétiens. Le respect des droits de l'homme n'est pas le propre des seuls chrétiens. Dans le domaine de la justice, le consensus de la conscience humaine rassemble précisément tous ceux qui ne sont pas contaminés par la mentalité idéologique.

Certes, entre foi et justice les liens sont étroits : le combat pour la foi se développe en un combat pour la justice, et le combat pour la justice implique pour l'animer la foi chez le chrétien qui mène ce combat. Il n'en reste pas moins que, de part et d'autre, les priorités sont différentes ; les enjeux sont différents. Le fait même qu'un chrétien puisse lutter pour la justice implique que sa foi chrétienne est reconnue dans sa spécificité : l'égalité d'urgence des deux combats pour Dieu et pour l'homme. Dans les systèmes totalitaires-idéologiques, cette reconnaissance de la spécificité chrétienne est contestée et niée. Cela suffit pour rendre le combat différent et pour distinguer la lutte pour la justice et la lutte pour la foi. En parlant ainsi on ne diminue la valeur ni d'une lutte ni de l'autre. On les distingue seulement. Ce n'est pas diminuer Socrate que de dire qu'il n'est pas le Christ.

LE propre du monde totalitaire-idéologique, c'est de se réserver le camp du bien et de la science, et de rejeter les « autres » dans les ténèbres du mal et de l'ignorance. Ce monde est dualiste et manichéen : il y a le bien d'un côté et le mal de l'autre ; l'idéologue mène la lutte pour le bien, les autres œuvrent nécessairement contre le bien. C'est cette simplification qui est insupportable au plan religieux, au plan moral, au plan politique : on ne peut mettre dans le même sac Pinochet et... Mitterrand, en alléguant que ce sont, tous deux, des représentants du monde bourgeois et du camp de l'impérialisme. Pareil simplisme engendre une vision des choses qui n'est pas seulement fautive, mais qui se situe hors du réel. On est déjà dans un monde purement imaginaire ou « phantasmé ».

C'est cet ordre du réel qu'il faut considérer, car c'est là son propos que tout se joue. Notre monde n'est pas le fruit d'un système ou la déduction d'une théorie scientifique ; il relève d'un ordre des choses et d'un effort continu de l'homme pour l'améliorer et pour le faire sortir de ses injustices. C'est la règle du droit qui permet de repérer ces injustices et de les corriger, dans la mesure où l'homme se soumet à cette règle supérieure.

Au contraire, la théorie totalitaire, parce qu'elle croit détenir la clef de la science, dispose d'un système qu'elle applique à tout le réel, et qu'elle prétend plus sûr que l'expérience même des hommes. C'est cette prétention scientifique qui conduit le totalitarisme non seulement à refuser au monde sa légitimité, mais à le réorganiser avec assurance, en

éliminant du même coup les moyens mis au point par les hommes au cours des siècles pour régler leurs rapports. Le mal le plus profond de l'idéologie c'est son idéalisme qui, sous prétexte de faire le bonheur de l'homme, l'enferme dans des structures pires que celles de la tyrannie.

En définitive, c'est le sens du péché qui différencie les deux systèmes, tyrannique et totalitaire. Dans le système tyrannique, même si le crime reste impuni et même s'il s'exerce avec violence, il reste un crime dénoncé par la loi et la morale commune (au moins en ce sens que la responsabilité individuelle reste affirmée). L'homme reste au centre du débat et lorsqu'on s'attaque à lui, on s'en prend à sa raison, à sa liberté, à sa conscience. Le sens du péché personnel subsiste. Dans la mentalité totalitaire, ce qui importe en priorité, ce sont les « structures » : le mal n'est pas tellement dans les violations de la justice, mais dans les structures sociales qui permettent l'exploitation de l'homme par l'homme. Dans ce système, ce n'est pas l'homme qui est le critère ultime, mais le collectif désigné par la science qui a le monopole de l'interprétation du bien pour l'homme (race ou prolétariat).

Que les choses soient bien claires : à propos des crimes qui sont commis à l'Est comme à l'Ouest, il ne s'agit pas de disculper l'un et de charger l'autre. Les deux formes d'asservissement de l'homme sont condamnables : comme le disait déjà La Palice, être fusillé par des tyrans ou par des idéologues aboutit à un résultat identique. En ce sens, la symétrie est rigoureuse. Mais subir une injustice criminelle (chose malheureusement fréquente dans le monde tel qu'il est) est une chose, et présenter un crime comme un bien ou comme un progrès est une toute autre chose. Confondre ces deux réalités, c'est perdre le sens de la morale, c'est cesser d'être un homme.

Si l'on veut user d'un langage moins dramatique, on peut se souvenir que Soljénitsyne, alors qu'il était encore en U.R.S.S., proposait dans sa *Lettre aux dirigeants de l'Union Soviétique* (5 septembre 1973) de faire un pas décisif en direction de la liberté, en instaurant dans le pays « un régime autoritaire ». Mieux que de longs discours, cette proposition permet (à ceux qui veulent comprendre) de saisir la distance qui sépare régimes idéologiques et régimes tyranniques. Il y a des ordres différents qu'il ne faut pas confondre au nom d'une logique émotionnelle.

Plus simplement encore, on peut considérer que notre façon de renvoyer dos à dos les tyrannies et les totalitarismes peut être ressentie par ceux qui luttent contre un pouvoir totalitaire comme une véritable insulte. Eux savent bien que leurs luttes et leurs enjeux sont différents.

Ce n'est pas diminuer la lutte pour la justice que de la distinguer de la lutte pour la foi. Cela permet seulement de mieux voir comment elles sont l'une et l'autre nécessaires, et où elles doivent être prioritaires. Cela permet de se situer dans le réel.

François ROULEAU, s.j.

François Rouleau, né en 1919. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1952. Etudes sur la pensée religieuse russe du XIX^e siècle (thèse sur Kireievsky et la pensée slavophile). Membre du Centre d'Études Russes de Meudon.

Les temps sont durs...

Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à Communio. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de panai-nage

(voir conditions page 129).

Rémi BRAGUE

L'avenir romain de l'Europe

Si l'Europe doit avoir un avenir, ce sera, non pas en se refermant sur une « identité » fuyante, mais en se sachant à nouveau prise entre un classicisme et une barbarie - expérience « romaine » que l'Église peut l'aider à vivre correctement.

QUAND on s'interroge aujourd'hui sur l'unité culturelle de l'Europe, on reçoit, non sans ironie, une réponse non pas une, mais double : ce qui fait l'unité de l'Europe, c'est la présence en elle de deux éléments, auxquels se ramène sa culture, et qui la font vivre par le dynamisme qu'entretient leur tension. Ces deux éléments, on l'aura deviné, sont la tradition judéo-chrétienne et la tradition du paganisme antique, Athènes et Jérusalem. On reprend ainsi la façon dont l'opposition du Juif et du Grec, familière à saint Paul, fut laïcisée et systématisée, à une date assez récente (1). On a cherché à isoler le contenu propre de chacun de ces deux éléments. Pour ce faire, on a fait de la différence une polarité, et on a cherché l'essence de chacun des deux dans ce qui l'oppose le plus radicalement à l'autre. La tension devient alors une déchirure douloureuse dans l'unité de la culture européenne, et rien n'est plus tentant que de chercher à réserver la place d'ancêtre légitime à l'un des deux éléments, tandis que l'on rejettera l'autre comme purement adventice.

Ce faisant, on néglige le plus souvent la dernière des trois langues (et les langues sont plus que du linguistique) qui ont reçu une valeur

(1) Le premier à avoir fait de cette opposition, depuis (tristement) célèbre, un usage systématique, est sans doute Matthew Arnold, dans le ch. 4 de *Culture and Anarchy* (1869).

paradigmatique du fait d'avoir nommé au plus juste Celui qui pendait en croix : le latin ou plutôt, comme le dit l'Évangéliste, le « romain » (Jean 19, 20). Ceux qui mettent en parallèle, que ce soit pour les opposer ou pour les exalter conjointement, le Grec et le Juif, ont une nette tendance à négliger le romain (2) — lequel, remarquons-le, n'a que rarement été hypostasié et pourvu des honneurs de la majuscule pour devenir le Romain. Le mouvement de redécouverte de l'Antiquité classique depuis Winckelmann s'affirme comme un désir d'englober ce qui est romain pour regagner directement la source grecque.

Il est pourtant un fait, si historiquement massif que je ne le rappelle ici que pour mémoire : l'Europe ne s'est pas conçue elle-même, et elle n'a pas non plus été perçue par les autres civilisations comme grecque ou comme juive, mais bien comme romaine. L'Europe est la roumélie, le pays des roumis. Les Grecs eux-mêmes, dès l'époque byzantine, se considéraient comme des Romains, et, encore maintenant, désignent la langue qu'ils parlent comme le roméique. On pourrait se lancer ici dans une longue énumération des apports romains à la culture européenne. Ce serait fastidieux et peu original. Bien plus, on n'arriverait par là qu'à saisir le contenu de la culture romaine, auquel on prêterait une spécificité. On obtiendrait ainsi quelques concepts juridiques, qui paraîtraient vite bien minces et bien primitifs par rapport, en amont, à la richesse du Grec, en aval, à la forme développée que ces éléments ont prise dans la suite de l'histoire européenne. Quand on essaie de saisir le contenu de l'expérience romaine, on n'aboutit guère qu'à une transposition appauvrie de ce qui est grec ou à une ébauche rudimentaire de ce qui est médiéval ou moderne. Le Romain, de ce point de vue, ne peut apparaître que comme ayant réussi ce paradoxe d'être à la fois décadent et primitif.

TOUT ce que les juges les plus sévères concèdent à la romanité, c'est d'avoir diffusé les richesses de l'hellénisme et de les avoir fait parvenir jusqu'à nous. Mais justement, tout change si l'on renonce à voir le contenu de l'expérience romaine ailleurs que dans cette transmission elle-même. Ce peu de chose que l'on accorde en propre à Rome est peut-être tout Rome. La structure de transmission d'un contenu qui n'est pas le sien propre, voilà justement le véritable contenu. Les Romains n'ont fait que transmettre. Mais ce n'est pas rien. Ils n'ont rien apporté de nouveau par rapport aux deux peuples créateurs, le grec et l'hébreu. Mais cette nouveauté, ils l'ont apportée.

(2) Cf. p. ex. H. Graetz, Introduction à *Geschichte der Juden (...)*, t. 1, Leipzig, 1874, p. XX.

Ils ont apporté la nouveauté même, ils ont apporté ce qui était pour eux de l'ancien comme nouveau. Une telle façon d'apporter est le centre de l'expérience romaine. Cette expérience est celle de la fondation, de la non-autochtonie, de la non-originalité (3), de la transplantation dans un sol nouveau, telle qu'elle a été saisie et exprimée par le génie de Virgile exploitant la légende troyenne et créant dans l'Enéide le mythe romain par excellence. Être romain, c'est faire l'expérience de l'ancien comme nouveau et comme ce qui se renouvelle par sa transplantation dans un nouveau sol, transplantation qui fait de ce qui était ancien le principe de nouveaux développements. Est romaine l'expérience du (re)commencement, de l'initiative (4).

Je caractériserai donc l'attitude romaine, en faisant abstraction de l'histoire, comme l'attitude générale de ce qui se sait appelé à renouveler de l'ancien. Est « romain », en ce sens, quiconque se sait et se sent pris entre quelque chose comme un « hellénisme » et quelque chose comme une « barbarie ». Être « romain », c'est avoir en amont de soi un classicisme à imiter, et en aval de soi une barbarie à soumettre. Non pas comme si l'on était un intermédiaire neutre, mais en se sachant soi-même tendu entre un classicisme à assimiler et une barbarie intérieure. C'est se percevoir comme grec par rapport à ce qui est barbare, et barbare par rapport à ce qui est grec. C'est savoir que ce que l'on transmet, on ne le tient pas de soi-même, et qu'on ne le possède qu'à peine, de façon fragile et provisoire.

Ce que j'appelle ainsi l'attitude romaine n'est pas le propre des Romains tels que l'histoire nous en donne l'image. Elle est aussi le fait des Grecs eux-mêmes qui, en tout cas chez les plus grands d'entre eux, se considéraient comme d'anciens barbares (5), comme des héritiers qui ont pris leur bien ailleurs et qui l'ont transformé (6). C'est peut-être

(3) Cf. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, SW, t. 11, p. 366 Glockner. — Très parlante à ce propos est la comparaison de deux mots-clés, sans doute intraduisibles, mais empruntés à une même image originare : là où le grec dit *phusis* (de *phuein*), le latin dit *aucloritas* (de *augere*). *La phusis* dit ce qui perdure, elle exprime la venue à l'être en termes d'installation dans une permanence (la racine *phu-* est celle du latin *fui*, de l'anglais *to be*) ; *l'aucloritas* dit l'innovation, l'initiative (sur ce dernier mot, cf. E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris, 1969, p. 150).

(4) Peu de philosophes ont réfléchi sur l'expérience romaine de façon positive. On notera la remarquable exception de H. Arendt. Il est d'ailleurs possible que sa réflexion ait été influencée par l'expérience américaine, qui est « romaine » en ce qu'elle se fonde sur une transplantation et sur le désir d'instaurer un « *novas ordo saeculorum* », désir qui témoigne de la profonde légitimité européenne des États-Unis.

(5) Cf. Thucydide, I, 6, 6 ; Platon, *Cratyle*, 421 d 4 s. ; Aristote, *Politique*, II, 8, 1268 b 40.

(6) Cf. Ps. (7) - Platon, *Epinomis*. 987 de.

même le sentiment d'un certain manque d'originalité, à tous les sens de ce terme, qui les poussait à se précipiter sur tout ce qui est nouveau (7), donnant ainsi à la vie grecque le rythme effréné qui est le sien (8).

Si l'attitude que j'appelle « romaine » n'est pas l'apanage des Romains, il est un autre fait, plus remarquable encore : elle n'est pas non plus l'apanage du versant « païen », ou antique, de la culture européenne. Elle est tout aussi résolument le fait de son versant judéo-chrétien. Le « Grec » et le « Juif » sont tous les deux « romains ». Je ne m'attarderai pas sur l'expérience juive, faute de compétence, et parce que, si elle a modelé l'Europe, c'est avant tout par l'intermédiaire du christianisme. Je ne la nommerai pas, pourtant, sans faire remarquer qu'Énée, le héros romain par excellence, s'il est aux antipodes d'Ulysse qui finit par retrouver son foyer, est peut-être le meilleur équivalent païen d'Abraham quittant sa terre, sa patrie et la maison de son père (9). Je me contenterai ici de rappeler quelques évidences concernant cette Église que l'on appelle *romaine*. Il y a dans cette dénomination, chacun l'admet, plus qu'une contingence historique ou géographique. Que l'Église soit l'héritière de l'empire romain est une évidence massive, qu'on y voie un signe d'élection ou de réprobation. Encore une fois, je ne m'attacherai pas à ce qui, du *contenu* de la Rome de l'histoire, a pu passer dans l'Église pour le bien comme pour le mal. Je ne considérerai que la *forme* de l'attitude romaine, qui ne dépend pas du maintien de tel ou tel contenu, et qui peut donc lui survivre.

Je pose donc comme thèse que cette structure « romaine » ne peut pas ne pas survivre dans l'Église, car elle est la structure même du fait chrétien. Les chrétiens sont essentiellement « romains » en ce qu'ils ont leurs « Grecs » auxquels ils sont liés par un lien indissoluble. Nos Grecs, ce sont les Juifs — pour le dire moins vite, le christianisme est à l'Ancienne Alliance ce que les Romains sont aux Grecs. Les chrétiens se savent greffés sur le peuple juif et sur son expérience de Dieu. Alors que celle-ci est connaturelle au peuple juif, qu'elle constitue comme tel, elle doit être apprise par les chrétiens. Leur existence est, en ce sens, « contre nature », comme le dit en toutes lettres saint Paul (10). C'est pourquoi, alors que la sagesse est le modèle du rapport juif à la vérité, le modèle de ce rapport est pour les chrétiens la culture. L'Église est « romaine » parce qu'elle répète par rapport à Israël l'opération menée

par les Romains sur l'hellénisme (11). Elle récapitule ce qui apparaît alors comme « ancien » à partir de ce qu'elle confesse comme son principe. Elle est « romaine » parce qu'elle est fondée, et parce qu'elle est fondée sur le Christ qu'elle confesse comme la nouveauté même. Dans un texte célèbre, saint Irénée ose dire que le Christ n'apporte rien de nouveau, mais qu'il apporte tout *comme* nouveau (12). Il n'apporte rien de nouveau en ce qu'il ne vient pas ajouter quelque chose à ce qui précède ; il apporte tout comme nouveau en ce qu'il est le principe de tout, « le principe qui vous parle », comme le dit la Vulgate en un contresens de génie sur *Jean* 8, 25.

NOUS pouvons maintenant poser autrement le problème de l'unité culturelle de l'Europe. Celle-ci s'est d'abord présentée comme déchirée entre deux pôles, judéo-chrétien et gréco-romain. Nous avons ensuite constaté la présence en chacun de ces éléments d'une même structure, que j'ai appelée « romaine ». Cette analogie nous permet dans une certaine mesure de dépasser l'opposition, initiale et de recouvrer ainsi l'unité perdue. Mais nous ne la retrouvons qu'en retrouvant en même temps une tension située désormais à l'intérieur même de ce qui unifie les deux traditions — une tension qui n'est autre que la structure même de la tradition comme transmission.

C'est à partir de la structure complexe qui vient d'être dégagée que nous pouvons risquer un diagnostic sur l'avenir de l'Europe. On peut caractériser le fait européen à partir de l'attitude que j'ai appelée « romaine », à savoir la conscience d'avoir, au-dessus de soi, un hellénisme qui surplombe, et au-dessous de soi, une barbarie à soumettre. C'est peut-être cette différence de potentiel entre l'amont classique et *raval* barbare qui fait avancer l'Europe. L'histoire de celle-ci peut en tout cas se résumer en un double mouvement, diastole et systole : une expansion constante vers un domaine « barbare » à assimiler et intégrer ; une remontée constante à la source classique à travers une série ininterrompue de renaissances. Ces deux mouvements forment un système d'équilibrage mutuel. On pourrait par exemple se demander si la colonisation, depuis les grandes découvertes, et l'humanisme européen, depuis la Renaissance — deux événements qui, à l'échelle de

(7) Cf. Jamblique, *Des mystères d'Égypte*, VII, 5, p. 259, 9-14.

(8) Cf. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, 16^e leçon, p. 380 : « incroyablement rapide fia la course de la vie de la Grèce ».

(9) CL Th. Haecker, *Vergil, Vater des Abendlands*, Munich, 1952, p. 109-112.

(10) *Romains*, 11, 24 : para phusin.

(11) Les concepts que nous avons mis en place permettent de penser la nécessité de la permanence d'Israël et le refus de tout marcionisme ; ils permettent aussi la critique d'un marcionisme culturel qui reste la tentation de la modernité, quand elle croit pouvoir rompre avec ses sources classiques.

(12) *Adversus Haereses*, IV, 34, 1.

l'histoire des civilisations, sont contemporains — ne seraient pas liés par un rapport de compensation. On pourrait se risquer à dire que l'ardeur conquérante de l'Europe a longtemps eu, parmi ses plus secrets ressorts, le désir de compenser, par la domination de peuples supposés inférieurs, le sentiment d'infériorité par rapport à l'Antiquité classique que l'humanisme venait en même temps toujours raviver.

Si, en ce sens, l'Europe a été « romaine », qu'en est-il aujourd'hui ? Réponse : il semble qu'elle soit en train de cesser de l'être, à moins qu'elle ne le soit déjà plus du tout. Nous imaginons n'avoir plus rien à apprendre d'une source classique ni rien à enseigner à une barbarie. Les études anciennes peuvent continuer à nourrir une nombreuse corporation de philologues et d'historiens. Mais c'est la notion même d'études classiques et de classicisme qui a reculé devant l'historicisme. Que les Anciens puissent avoir quelque chose à nous apprendre, presque personne n'ose plus le dire. Les sources de la culture européenne sont mises sur le même plan que les autres civilisations. Le même phénomène de compensation que celui qu'on vient de voir s'applique ici : la fin des études classiques s'accompagne de la décolonisation. S'entendre seriner que l'on n'est qu'un barbare à dégrossir sans pouvoir se rattraper sur les indigènes, cela n'était plus supportable... L'équilibre entre sentiment de supériorité et sentiment d'infériorité se reforme bien à un autre niveau ; mais il n'est plus une tension capable d'engendrer un dynamisme. Il n'est plus qu'un mélange de non-supériorité et de non-infériorité, dans lequel se côtoient un sentiment de culpabilité devant un leadership que rien ne vient plus justifier, et un mépris plus ou moins avoué pour les « sous-développés ». Le rêve de la philologie était de nous faire redevenir des Grecs (13). Ce rêve s'est réalisé. Mais de façon ironique. Nous avons voulu sauter par-dessus les Romains et l'attitude romaine pour devenir nous-mêmes le modèle de la culture. Ce faisant, nous avons supprimé la distance entre le Grec et le Barbare qui constituait la romanité même, distance qui permettait l'acculturation. Nous sommes ainsi devenus des Barbares, non plus des Barbares hellénisés, mais des Grecs barbarisés, seulement à-demi conscients de leur propre barbarie. L'expansion européenne a pu entraîner, par le passé, la diffusion d'une culture universelle. Celle-ci a pu se détacher des conquérants européens, voire se retourner contre eux. Mais si l'impérialisme, aujourd'hui, ne consiste plus qu'à imposer à autrui son propre mode de vie, le mode de vie particulier de

cette région qui n'est plus, selon le mot de Valéry, qu'un petit cap de l'Asie, il n'a plus aucune légitimité. Or, ce qui est grave, c'est que l'Europe tend à considérer l'universel dont elle est porteuse (le « Grec » dont nous sommes les « Romains ») comme une particularité locale ne valant que pour elle et qu'il ne faut pas étendre à d'autres cultures. On entend dire, par exemple, que la liberté, la démocratie, etc., ne seraient pas bonnes pour certains peuples, dont la tradition, digne d'un respect infini, est au despotisme et au mensonge officiel. Comme si la liberté et la vérité étaient des bizarreries locales, à mettre sur le même plan que le port du kilt ou la consommation d'escargots.

J E ne sais pas si l'Europe a un avenir. Je crois en revanche savoir comment elle pourrait s'interdire d'en avoir un : une Europe qui se mettrait à croire que l'universel dont elle est porteuse ne vaut que pour elle, une Europe qui chercherait son identité dans le repli sur ce qu'elle a de particulier (par exemple dans un « indo-européen » de pacotille), cesserait de mériter d'avoir un avenir. La tâche culturelle qui nous attend aujourd'hui pourrait donc consister pour l'Europe à redevenir romaine, au sens que j'ai dit. Si l'Europe doit reprendre conscience d'elle-même, elle devra faire preuve à la fois — si je puis

ABONNEMENTS 28, rue d'Auteuil — F 75016 Paris

Un an (six numéros)

Téléphone : (1) 527.46.27

C.C.P.: 18.676.23 F Paris

Tarif de base (France) : 150 FF.

Belgique : 1 050 FB (« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur C.C.P. 000 0566 165 73).

Canada : 32 \$ (« Revue Communio - Canada 698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9).

Suisse : 48 FS (« Amitié Communio route de Villars 40, CH 1700 Fribourg C.C.P. 17-30 63 Fribourg).

Autres pays : 165 F (par avion : 180 FF ou 1260 FB).

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 120 FF, 850 FB, 28 \$, 38 FS ; par avion : 140 FF, 980 FB ou leur équivalent

Abonnement de soutien à partir de 200 FF, 1600 FB, 39 \$, 60 FS, etc.

Supplément Le Courrier de Communio (quatre numéros par an) : 50 FF, 350 FB, 12 \$, 17 FS ; autres pays : 60 FF.

Le numéro : 27 FF en librairie: (Canada : 6 \$, Suisse : 8,50 FS), et en expédition franco, 30 FF ou leur équivalent.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, Joindre si possible la dernière enveloppe et le somme de 5 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Dans toute correspondance, bien rappeler le numéro de l'abonnement pour identification. Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et code postal.

Adresses des autres éditions de *Communio* : voir en page 2.

Bulletin d'abonnement : voir au dos, page 130.

(13) Cf., F. Schlegel, fragments de l'Athenäum, § 147 (KA, t. 2, p. 188) et Nietzsche, *if-ille zur Macht*, § 419 fin.

mobiliser deux langues en un jeu de mots vraiment européen - de *Selbstbewusstsein* et de *self-consciousness*. Traduisons ces deux apparents synonymes : elle devra être consciente à la fois de sa valeur et de son indignité. De sa valeur face à la barbarie interne et externe dont il lui faut se rendre maîtresse ; de son indignité par rapport à la culture dont elle n'est que la messagère et la servante.

Rémi BRAGUE

Rémi Brague, né en 1947. Marié, quatre enfants. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français. Publications en histoire de la philosophie grecque. - Ce texte est une contribution à une table ronde sur l'avenir de l'Europe, au cours d'un colloque sur « L'unité culturelle de l'Europe et les voies de la paix », organisé par le Centre culturel Pier Giorgio Frassati (Turin), du 20 au 22 janvier 1984.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris

pour la Belgique : «Amitié Communia», rue de Bruxelles 61. 85000 Namur
pour le Canada : «Revue Communio-Canada», 698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9
pour la Suisse : «Amitié Communia», route de Villars 40, CH 1700 Fribourg

NOM • _____

Adresse complète : _____

Code postal • _____ Ville et pays : _____

(1) nouvel abonnement, à partir du tome • _____ n° inclus (voir ci-contre).

ré-abonnement (numéro de l'abonnement • _____)

y compris le supplément **Le Courrier de Communio**.

Règlement (montant : _____ (voir tarifs au dos, page 129). par (1) :

C.C.P., mandat-lettre, chèque bancaire, espèces.

Date : _____ 1984. Signature : _____

(1) Cocher les cases. Merci.

Prochains numéros

mai-juin 1984

(tome IX, n° 3)

LE POUVOIR - Hans-Urs von Balthasar, Carlos Diaz, Jean Richard, Robert Spaemann, Vincent Carraud, Philippe de Villiers, Edson de Castro Homem, etc.

tome IX (1984)

4. Espérance et eschatologie

5. le sacrement des malades

6. biologie et morale

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976)

1. la confession de la foi
2. mourir
3. la création
4. la fidélité
5. appartenir à l'Église
6. les chrétiens et le politique
7. exégèse et théologie
8. l'expérience religieuse

tome II (1977)

1. Jésus, «né du Père avant tous les siècles.
2. les communautés dans l'Église
3. guérir et sauver
4. au fond de la morale
5. l'eucharistie
6. la prière et la présence

tome III (1978)

1. « né de la vierge Marie.
2. la justice
3. la loi dans l'Église
4. la cause de Dieu
5. la pénitence
6. la liturgie

tome IV (1979)

1. «Il a pris chair et s'est fait homme.
2. laïcs ou baptisés
3. Satan, mystère d'iniquité.
4. l'éducation chrétienne
5. le mariage
6. l'Église : une histoire

tome V (1980)

1. la Passion
2. la violence et l'esprit
3. après la mort
4. les religions de remplacement
5. l'autorité de l'évêque
6. le corps

tome VI (1981)

1. « descendu aux enfers.
 2. aux sociétés ce que dit l'Église
 3. miettes théologiques
 4. les conseils évangéliques
 5. qu'est-ce que la théologie?
- B les prêtres

tome VII (1982)

1. Il est ressuscité.
2. le plaisir
3. le dimanche
4. la femme
5. la confirmation
8. la sainteté de l'art

tome VIII (1983)

1. le catéchisme
2. le pluralisme
3. «Il est monté aux cieux.
4. sciences, culture et foi
5. la réconciliation
6. quelle aïse?

tome IX (1984)

1. Il est assis à la droite du père.

Seuls sont encore disponibles les n°6 du tome IV (1979), 5 M 6 du tome V(1980), 2, 3, 4, 5, 16 du tome VII (1982) et tous les numéros du tome VIII (1983).

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil où *Communio* pourrait être mis en vente, n'hésitez pas à solliciter notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél.: (1) 527.46.27). Merci !

Dépôt légal : premier trimestre 1984 - N° de Commission Paritaire: 57057 - N° ISSN 0338 781X - Le directeur de la publication : Jean Duchesne - Composition : Compo Avril (18, rue Duhesme. F 75018 Paris). - Impression : SOCIÉTÉ NOUVELLE FIRMIN-DIDOT. n733