

Comité de rédaction en français : Jean-Robert Armogathe', Guy Bedouelle, o.p. (*Fribourg*)*, Thierry Bert, André Berthon, Françoise et Rémi Braque*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j. (*Namur*)*, Eugenio Corecco (*Fribourg*), Olivier Costa de Beau-regard, Michel Costantini (*Tours*), Georges Cottier, o.p. (*Genève*), Claude Dagens. (*Bordeaux*), Marie-José et Jean Duchesne', Jean-Yves Lacoste (*Lourdes*), Jean Ladrière (*Louvain*), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Lena, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion (*Poitiers*)', Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Page (*Québec*), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint', Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

*Membres du Bureau

Revue catholique internationale COMMUNIO tome VIII, n° 6 — novembre-décembre 1983 QUELLE CRISE ?

«Beaucoup, hélas, croient que le Jugement se produit outre-tombe, et c'est bien le cas. Mais on oublie qu'il est beaucoup plus proche et qu'il a lieu à chaque instant: à chaque instant de ta vie, en effet, l'existence te juge; vivre, c'est se juger soi-même, se manifester».

Soeren KIERKEGAARD, *Les couvres de l'amour*
(SW IX, 260, *Œuvres Complètes*, tr. Tisseau, éd. de l'Orante, t. 14, 210).

Thomas LANGAN	
page 2	Quelle crise ?
Problématique _____	
Jean-Luc MARION	
page 8	La crise et la Croix
François FRANCOU	
page 23	Option pour les pauvres et universalité du salut
Intégration _____	
Jean PROCYON	
page 32	Le pasteur et l'économiste
Giuseppe SCIDA	
page 42	D'un développement, l'autre
Jean de FABREGUES	
page 50	Faut-il repenser l'homme ?
Attestations _____	
Claude DAGENS	
page 58	Un veilleur de Dieu à l'aube du Moyen-Age — Grégoire le Grand
Gérard CHOLVY	
page 68	Au cœur du XIX ^e siècle — Frédéric Ozanam
Jacques FIERENS	
page 79	Quart-Monde, sel de la terre
Signet _____	
Amaury d'ESNEVAL	
page 85 ..	Symbolisme de l'arbre et prophétie chrétienne au XII ^e siècle
Tables du tome VIII (1983)	page 93

Thomas LANGAN

Quelle crise ?

Les nombreux phénomènes que l'on regroupe sous le nom vague de « crise » présentent au moins un point en commun, et comme une défaillance unique de nos sociétés : le manque de la foi en soi et de l'amour de l'homme pour lui-même. Mais cette foi et cet amour, ne faut-il pas se demander qui nous les rendra ?

DEPUIS la première guerre mondiale, à chaque fois qu'un progrès spectaculaire était réalisé dans le domaine des engins de destruction, des Cassandres ont cru que l'humanité était au bord de la destruction. Aussi, quand apparurent les armes nucléaires, certains pensèrent : « Toujours la même histoire ! Une fois de plus, nos prophètes exagèrent ».

Mais aujourd'hui, il y a des gens bien renseignés qui ne sont pas si sûrs que l'on exagère. Une étude de la *Rand Corporation* pour l'« Agence pour le contrôle des armements et le désarmement » a conclu qu'il n'était pas sûr, en cas de guerre nucléaire totale, que la vie humaine pouvait survivre dans l'hémisphère Nord. L'accélération dans la concentration de puissance a franchi un seuil critique où le changement quantitatif bascule en un changement qualitatif : l'humanité fait face à une crise différente par nature, et pas seulement en degré, de celles qu'elle a affrontées dans le passé.

Ce n'est pas seulement le fait de cette concentration de puissance qui est nouveau. C'est aussi la prise de conscience qui en découle, la conscience que l'humanité doit désormais, en quelque sorte, *décider* de son destin.

C'EST bien là le sens de la racine grecque du mot « crise » : décider. De nouveaux choix se présentent à l'humanité, et une façon nouvelle de percevoir les choix anciens, ainsi que des possibilités nouvelles, d'une efficacité étonnante — des instruments radicalement originaux pour atteindre à la fois les buts anciens et des buts nouveaux. Mais ce n'est pas seulement cette sensation accrue que quelque chose est nouveau, associée à un rythme accéléré de changement, qui produit le sentiment que l'humanité se trouve devant une crise *sans* précédent — ce que nous appelons la Crise, avec une majuscule — ; c'est aussi le sentiment de se heurter à une limite, tant les responsabilités de l'homme sont désormais à l'échelle de la planète. Il se peut

que des lendemains qui chantent nous attendent dans le cosmos ; mais, pour l'instant, même la NASA ne peut nous soulager de l'impression qu'il n'y a pas d'échappatoire.

Ce que nous appelons ainsi *la* crise se subdivise en de multiples aspects. Enumérons-en quelques-uns :

Dans le temps : la conviction que la civilisation industrielle que nous connaissons ne tient qu'à un fil. Elle se trouve à vingt minutes, à vol de missile balistique, d'une terre dévastée et de populations carbonisées.

Dans l'espace : le fait que la terre devient bondée, et qu'il n'y a aucun endroit où se réfugier (1).

Au point de vue de la démographie : il est impossible pour des sociétés dont le taux d'accroissement dépasse les 3 % par an d'épargner assez pour se procurer un capital social minimal d'investissement et pour moderniser leur production agricole ; et ce, alors qu'ailleurs les peuples vieux et riches se meurent, faute d'enfants.

Au point de vue du développement : en dépit de taux de croissance élevés dans de nombreuses régions du « Tiers Monde », le taux de développement de l'infrastructure, l'accumulation du capital social, le transfert de la technologie vers l'agriculture et l'industrie, bien que souvent impressionnants, sont encore, dans beaucoup de pays, dépassés par la croissance démographique et compromis par des systèmes politiques médiocres, par des gouvernements incompetents et souvent corrompus, de telle sorte que l'inflation, l'endettement et les risques d'instabilité politique augmentent de façon menaçante.

Au point de vue économique : la stratégie mondiale du monopole constitué par l'OPEP a exaspéré les tensions qui, dans le système mondial de la monnaie et du crédit, augmentaient déjà par suite des phénomènes que nous venons de décrire. L'échec des autorités occidentales à organiser une institution à l'échelle mondiale qui puisse relever le défi nouveau lancé par l'existence d'un cartel mondial du pétrole a eu pour résultat que le recyclage des pétro-dollars a été laissé aux initiatives, non coordonnées pour la plupart, du système bancaire privé, menant ainsi l'ensemble de ce système au bord du désastre. On a fait un grand effort pour diversifier les sources d'énergie ; mais le fardeau accumulé des emprunts faits par les états pauvres (fardeau que certains estiment à plus de 500 milliards de dollars, rien que pour les emprunts d'état), ainsi que l'insuffisance du FMI comme organisateur des économies nationales, donne fortement l'impression que celles-ci dansent sur un volcan.

Au point de vue écologique : par-delà les prévisions apocalyptiques et les manipulations, cette nouvelle sensibilité a produit quelques résultats positifs. Un aspect important de ces résultats est la mentalité planificatrice : on fait effort pour extrapoler tous les vecteurs conclus à l'œuvre dans une situation donnée jusqu'au point où il y aurait crise, ce qui manifeste les limites éventuelles de la

(1) Un symbole parfait : ce jeune couple de Colombie britannique qui, convaincu de l'approche de la troisième guerre mondiale, chercha et trouva l'an passé le havre de paix. Ils vendirent tout, et partirent avec leurs deux enfants... pour s'installer à Port Stanley, aux Iles Falkland (Malouines)

résistance de ces vecteurs. Cela a aidé à améliorer la méthode de l'analyse des coûts et des bénéfices : on travaille à une saisie plus adéquate des coûts sociaux globaux d'une technique nouvelle donnée, pour se poser ensuite la question des mérites relatifs des solutions alternatives. Il en résulte une compréhension beaucoup plus large de l'interaction des facteurs dans un environnement donné, mais aussi un sens aigu du danger qu'il y a à se lancer dans quelque entreprise audacieuse que ce soit !

Enfin, bien que cela ne soit pas aussi universellement reconnu que pour les aspects précédents, certains considèrent que la plus grave de toutes les crises est la *crise sociale*. Aiguë dans les pays hautement développés, elle est déjà grave partout où le développement a atteint le stade d'une urbanisation à grande échelle, avec comme conséquence la dislocation des structures sociales traditionnelles. Dans nos sociétés, ce que certains considèrent comme une « libération », beaucoup d'autres, tout en y reconnaissant quelques solides éléments de progrès social, y voient un mélange qui comporte des phénomènes de *décadence* : effondrement de la famille, alcoolisme, toxicomanie, une pornographie n'épargnant même pas d'innocents enfants, avortement, manipulation de masse, consommation forcenée, le tout menant à des épidémies de névroses, de maladies dues au surmenage, d'aliénation et d'anomie. Ce terrifiant catalogue risque de faire boule de neige, les sociétés avancées minant leur propre avenir en produisant en nombre sans cesse croissant des enfants privés de tout repère moral.

Un aspect effrayant de *cette* crise sociale est ses conséquences sur la lutte que mènent les sociétés libres contre les régimes totalitaires et militaristes, dont les ambitions impérialistes sont évidentes. Malgré le peu d'enthousiasme des masses et l'agitation intérieure dans l'empire soviétique, le Parti est encore capable de maintenir une discipline de fer au centre : l'année et le complexe militaro-industriel sont maintenus, à n'importe quel prix, en état de soutenir un combat. Or, comme l'Occident s'affaiblit moralement et socialement, il risque de perdre sa détermination. La morale du plaisir n'a jamais pu produire des héros décidés. Elle ne peut même pas produire des chefs. Il ne faut pas chercher ailleurs la source d'un autre aspect de la crise : l'incapacité des sociétés à se susciter des élites. La crise étant, comme nous l'avons vu, une situation *décisive*, qui requiert des décisions, elle n'est nulle part plus grave que quand elle devient une *crise de la décision*.

ÉTANT donné cette impression que l'apocalypse est possible pour la civilisation industrielle, si ce n'est pour l'humanité elle-même, étant donné cette autre impression qu'il n'existe plus aucun endroit où se réfugier, et que les ultimes limites écologiques sont atteintes (épuisement des énergies, limitations des ressources alimentaires, entassement de la population, etc.), étant donné aussi l'impression de décadence sociale — comment se fait-il que cette nouvelle prise de conscience de la crise n'ait pas amené une recherche massive de la transcendance ? Au lieu de cela, il s'est produit en Occident un mouvement vers les religiosités d'évasion, qui rappelle les délires

« millénaristes » qui ont fait rage dans d'autres périodes troublées de l'histoire, pour ne lever que fort peu l'hypnose abrutissante de la morale du plaisir.

Pour quelle raison, donc, la crise n'a-t-elle pas produit une renaissance marquée de l'esprit religieux ? Il se peut que ce soit parce que, pour la conscience religieuse, il n'y a pas eu de choc radicalement nouveau. Pour tout esprit authentiquement religieux, la découverte que l'humanité, prise comme un tout, rencontre des limites n'ajoute rien d'essentiel à la conscience que lui apporte sa religion d'être limité, et d'être à la fois dépendant et *redevable* envers quelque chose de plus grand que lui et qu'il ne peut pas contrôler.

Quant on se heurte à des limites, on peut adopter trois attitudes possibles : 1) on peut simplement abandonner, se résigner avec fatalisme ou sombrer dans le désespoir ; 2) on peut refuser tout de go l'idée selon laquelle une partie de la réalité pourrait être supérieure à *moi*, et, à la place, décider de forcer la réalité qui m'est naturellement inférieure à changer pour satisfaire mes exigences. Quand on veut avoir sur son propre destin un contrôle absolu, on cède ainsi à l'éternelle tentation de la *magie*.

La magie à laquelle on ne peut pas ne pas avoir recours si l'on refuse son contraire, qui est la religion, peut prendre de nombreuses formes. A notre époque, un usage pervers de la *technique* n'est pas la forme la moins tentante de la magie. Je puis tout mener à bien, puisque c'est *moi* qui décide de ce qui est bien : il suffit de trouver l'astuce technique adaptée ! Mais ici *aussi*, *la magie* se retourne contre le magicien : la technique, qui a commencé par être une des façons dont l'homme cherche la sécurité, est devenue la source des dangers les plus menaçants pour cette même sécurité. Une autre forme de magie, éternelle elle aussi, est la fuite dans l'imaginaire. La forme la plus malfaisante de cette fuite est sans doute le rêve utopique des idéologies qui cherchent à transformer de force la nature humaine par la « dictature du prolétariat », ou les institutions visant à mettre l'homme en condition « Reich de mille ans » ou « révolution culturelle » maoïste.

La troisième attitude possible consiste à s'ouvrir sur une réalité située au-delà des limites de la condition humaine. Dans ce cas, il faut se préparer à accepter cette réalité transcendante comme elle se donne. On ne peut pas la forcer à se révéler ; et, si elle le fait, il faut se préparer à accéder à ses exigences.

LE choix fondamental devant lequel l'homme est placé, la véritable *crise*, pour chaque génération, se ramène au fond à cette alternative : ou bien on accepte dans sa totalité la réalité qui transcende le contrôle de l'homme, ce qui requiert une forme de soumission ou de coopération ; ou bien, on la refuse, pour transformer le monde à notre image et ressemblance — *ou bien l'attitude religieuse*, ou *bien un volontarisme sans bornes*. Par volontarisme, j'entends cette volonté de puissance qui se considère elle-même comme la source dernière du sens, et à laquelle tout est permis. Depuis la plénitude de la Révélation dans le Christ, le choix est absolument clair pour les croyants : « Dieu ou Mammon », « celui qui n'est pas avec moi est contre moi », « je suis le

chemin ». Déjà sur le Sinaï, Yahweh s'était révélé à Moïse comme le Dieu que l'on ne peut pas évoquer par la magie. Dans la réponse de Marie à l'ange, dans la lutte du Christ au jardin des oliviers, l'expérience de la rencontre des limites sous la forme de l'acceptation libre et réfléchie d'une autorité plus haute que toute création humaine trouve son expression la plus parfaite : « Qu'il soit fait, non ma volonté, mais ta volonté ».

Parce que, dans le christianisme, cet acte d'obéissance est un acte d'amour, il ne fait pas appel à la pure passivité, mais à une activité réceptive. Toute expérience d'amour humain authentique nous donne une idée de ce qui est ici en jeu (2).

L'esprit religieux réagit à la crise avec une certaine sérénité, non parce qu'il en sous-estime la gravité, mais parce qu'il sait qu'il n'est pas le Seigneur de l'histoire, et qu'il n'est pas non plus destiné à se trouver pris au piège à l'intérieur des limites de ce monde. Paradoxalement, son attitude d'acceptation fait qu'il se sent non pas moins, mais plus responsable des affaires du monde. Parce qu'il n'en recherche pas la transformation magique, il veut travailler dans le monde comme il est. Parce qu'il a des raisons d'espérer, il n'est pas tenté de s'évader dans quelque forme d'utopie. Se rappelant ce que le Christ a dit : « je ne suis pas venu pour condamner le monde, mais pour le sauver », le chrétien combat avec fermeté et confiance contre les forces du mal, et il le fait d'une façon positive pour améliorer son séjour terrestre en accord avec ce que Dieu a révélé de sa volonté sur ce monde. En raison de sa confiance, le chrétien se sent assez en sécurité pour faire face loyalement aux éventuelles catastrophes du système mondial, et il se sent capable de mener à bien sa vocation d'aider ceux qui sont dans le besoin, sachant que ces humbles efforts comptent, qu'ils ont une valeur en eux-mêmes, quoi qu'il advienne de la grande bâtisse de l'histoire, et en dernier ressort de l'humanité elle-même. Le chrétien authentique est aux antipodes de l'utopiste. Le volontarisme croissant du monde moderne, il le considère comme étant lui aussi une forme d'évasion. Plier les autres à sa propre volonté, c'est-à-dire briser leur volonté, est pour lui une forme d'« efficacité » qui lui fait horreur. La seule efficacité durable, on la trouve dans la communion des volontés qui obéissent à la conduite de l'Esprit d'amour de Dieu.

Il y a une vérité qui commence à faire son chemin dans le monde du travail : les entreprises de technologie de pointe les plus créatives ont appris ce qui peut seul susciter le potentiel créatif des gens, à savoir la *participation* fondée sur le respect mutuel entre gens qui se considèrent en adultes. Cette conscience croissante est une partie de l'humanisation du monde qui est le fruit du travail de l'esprit. Une bonne gestion *n'achète* pas le temps du travailleur ; elle l'associe à une entreprise commune, qui exerce une direction plus qu'une dictature. Cette humanisation va dans un sens opposé au volontarisme qui a précipité la Crise. Associée à l'acceptation religieuse de notre condition véritable, elle peut s'avérer être une partie importante de sa solution.

(2) Jean Vanier exprime cela très bien en décrivant l'attitude des gens de « l'Arche » envers les pauvres : « La communion qui s'établit avec la personne pauvre, faible, celle qui a un lourd handicap, n'est pas d'abord selon la nature : elle est un don de Dieu. Cette expérience de communion n'est pas une réalité active comme dans le service. Elle implique une passivité : accueillir l'autre, le recevoir dans son cœur et son être, le laisser pénétrer en soi. Mais elle est aussi active car elle est don de soi : engagement vers l'autre. Chacun se donne à l'autre dans la confiance » (« L'accueil du pauvre », dans *Tychique*, n° 31, mai 1981, p. 27).

Cette forme de respect authentique et général pour ses collaborateurs n'a rien de nouveau. Ce n'est rien d'autre que l'antique vertu de *magnanimité* transposée dans le monde du travail. Ce qui est peut-être nouveau, c'est la découverte qu'une telle forme de rapports avec les gens n'est pas seulement correcte mais, détail intéressant, rentable. Le respect et la confiance doivent être authentiques, ils ne peuvent être simulés ; seul un homme de bien est assez sûr de lui pour pouvoir risquer une telle générosité — une générosité qui est bien récompensée.

CECI dit, le mystère du mal — qui est, en dernière instance l'origine de la Crise — s'approfondit ; sa perversité nous frappe tous, et d'autant plus que notre expérience du bien est profonde. Celui qui fait le mal se détruit lui-même. Le mal, en chacun de nous, mène à l'échec. Et cependant, nous continuons à alimenter la crise. Yahweh lui-même en était intrigué : « rai donné tous mes soins à ma vigne, et elle ne produit que du verjus » (*Isaïe 5,4*).

Le chrétien a appris de la Croix du Christ que la magnanimité à elle seule ne peut guère l'emporter sur les forces du mal. Il nous a été révélé que la source de l'authentique magnanimité est l'amour de Dieu pour nous et qu'elle ne trouve son appui que dans une totale communauté de charité.

Ceci pose à la conscience chrétienne une question troublante : la charité, telle que la comprennent les chrétiens, ne serait-elle pas la condition de possibilité de l'humanisation de la société et donc la clef qui permet à l'humanité de se frayer un chemin, avec l'aide du Seigneur de l'histoire, hors de tous les dilemmes dirimants qu'elle expérimente comme des crises ? Et s'il en est ainsi, comment la communauté des chrétiens peut-elle communiquer cette clef à ceux qui n'ont pas encore accueilli l'Évangile, et remplir ainsi son rôle de levain de Dieu dans la société séculière ?

Thomas LANGAN

(traduit de l'américain par Denise Tintant)

(titre original : « La crise »)

Thomas Langan, né en 1929, marié, cinq enfants. Professeur de philosophie à Saint Michael's College, Université de Toronto. Membre du comité de rédaction de l'édition nord-américaine de *Communio*. Publications : une histoire de la philosophie (en collaboration avec Étienne Gilson), un livre sur Heidegger, un livre sur Merleau-Ponty, et de nombreux articles.

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

- l'analyse des lettres de 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.**

Abonnement annuel : 40 FF, 290 FB, 10 \$, 16 FS ; autres pays : 50 FF.,

Jean-Luc MARION

La crise et la Croix

L'inflation du discours sur la « crise » est proportionnelle à nos peurs. Mais, en vérité, à quelles conditions pourrions-nous parler de « crise » au sens strict ? Pouvons-nous en affronter véritablement une, au-delà des difficultés du monde, au-delà même de notre mortalité ? Peut-être ne s'en trouve-t-il aucune autre que la Croix silencieuse du Christ ?

1. **D**E ce qu'il est aujourd'hui convenu de nommer « la crise », deux choses (et sans doute guère plus) sont avérées : d'abord que nous ne savons pas la résoudre ; et que, très vraisemblablement, nous ne savons pas la définir. Ou plutôt, dès qu'il s'agit de l'évoquer, nous la démultiplions en une infinité de « crises » — à l'évidence non décisives de par leur accumulation même. Pour les esprits conservateurs, il s'agira d'une « crise des valeurs » ; pour les progressistes, d'une « crise de croissance » (ainsi Jean-Paul II caractérisait-il l'Église qui est en France) (1), ou d'une « crise d'adaptation » (aux nouvelles théologies, au *new deal* de la géo-économie, etc.), bref d'une crise de transition ; les sociologues parleront d'une crise de société, les économistes distingueront entre des crises de l'énergie, des matières premières et du système monétaire international ; on pourra, si l'on préfère décidément le grand style, aller jusqu'à invoquer et prédire une crise de la civilisation occidentale, résultant d'une crise de l'« homme » qu'elle a construit et sur lequel, en retour, elle repose.

Nous n'avons ni le goût ni la compétence de tenter un classement de ces diverses acceptions du terme « crise » suivant leurs pertinences respectives. Remarquons simplement une évidence : la multiplication des occurrences implique la dévaluation du concept. Si nous possédions un concept précis de la « crise » et si nous pouvions l'appliquer rigoureusement à la situation présente, il intégrerait une majorité de ses aspects, qui sont aujourd'hui éclatés et seulement juxtaposés. Il faut donc supposer une crise du concept de « crise », avant même toute crise de notre société ou de notre époque. A moins que la prétendue « crise » de notre monde ne se décèle précisément à la crise de la notion même de « crise ».

(1) Jean-Paul II, « Message au peuple français », 27 mai 1980, *Documentation catholique*, 15 juin 1980, n° 1788, p. 551.

2. **PEUT**-on esquisser une notion de « crise » ? Même sans entrer dans l'étymologie ni analyser les emplois médicaux du terme, il apparaît que

« crise » implique décision et jugement. Mais cette décision après jugement ne présenterait aucune urgence ni aucun enjeu si elle restait abstraite. La crise n'intervient qu'après une analyse des antagonismes qui la provoquent. Si ces antagonismes relèvent de l'échange des marchandises, la crise sera économique. Ainsi Marx : « *La possibilité générale des crises tient à la métamorphose formelle du capital elle-même, à la non-coïncidence temporelle et spatiale de l'achat et de la vente* » (2). La crise ne consiste pas à décider seulement, mais à décider d'un dysfonctionnement entre l'offre et la demande ; donc elle en suppose l'analyse. Faute de celle-ci, il n'y aura qu'une « *crise en puissance* » (3), donc, en fait, aucune crise du tout. Les difficultés accidentelles ne suffisent pas à provoquer la crise ; la preuve en vient de la résolution inconsciente des crises qu'en économie réussit la bourgeoisie sans analyser leur « *raison ultime* » (4). Faute de cette analyse, « *elle prépare des crises plus générales et plus profondes, tout en réduisant les moyens de les prévenir* » (5). Aussi longtemps que restent ignorés les termes du conflit, et la rationalité qui les oppose nécessairement, il ne convient pas de parler de crise. Celle-ci commence, au contraire, avec l'intelligence rationnelle du conflit.

Aussi, dans la tragédie classique, la crise culmine-t-elle, avant toute décision, avec la vision lucide du conflit et de ses antagonismes insurpassables parce que nécessaires. Quel meilleur exemple que, dans le *Cinna* de Corneille, le long monologue d'Auguste qui vient d'apprendre la dernière trahison de son ami ? Ce qui apparaît insoutenable, c'est le pouvoir lui-même : « *Reprenez le pouvoir que vous m'avez commis/Si dormant des sujets, il ôte des amis* » (IV, 1, v. 1123-1124). Mais inévitablement, cette contradiction résulte d'abord des crimes perpétrés par Octave pour devenir Auguste (v. 1129-1148), et ensuite de la tradition républicaine de Rome (v. 1149-1179), en sorte que seules trois hypothèses sont possibles : tuer le traître, se suicider, ou tuer le traître et se suicider. Qu'au terme de cette analyse, Auguste n'ait pas encore décidé (« *Qui des deux dois-je suivre et duquel m'éloigner ? / Ou laissez-moi périr, ou laissez-moi régner !* » — v. 1191-1192) n'interdit pas ici de parler d'une crise, puisque le conflit a déjà reçu sa parfaite analyse. La solution ultérieurement choisie (la clémence sans condition) ne sera possible qu'en outrepassant radicalement toutes les hypothèses retenues dans le monologue (comme souvent d'ailleurs chez Corneille).

En effet, la résolution de la crise n'implique l'analyse des antagonismes et de leur irréfragable nécessité qu'autant qu'elle les transgresse par l'affirmation d'une liberté absolue et donc sans raison suffisante. La décision ne s'ensuit pas de l'analyse. Sinon, précisément, il n'y aurait pas de décision, mais une simple conséquence. La décision transcende l'analyse et y tranche. Mais, pour cela même, elle la suppose.

(2) K. Marx, *Matériaux pour a L'Economie*, dans *Œuvres, Economie II*, tr. fr. et éd. M. Rubel, « Pléiade », Paris, 1968, t. 2, p. 480.

(3) *Ibid.*, p. 478.

(4) *Le Capital*, Livre III, 5, *op. cit.*, t. 2, p. 1206.

(5) *Le Manifeste communiste*, éd. *cit.*, t. I, Paris, 1969, p. 167.

Décision, analyse des conflits... Il manque encore un dernier élément : la possibilité même qu'une décision puisse résoudre l'antagonisme inévitable des forces en contradiction. Il ne s'agit ici nullement d'une banalité. Souvent, en effet, les éventuelles décisions ne tranchent pas les conflits, mais ne font que trahir l'affolement ou l'impuissance ; la décision masque fréquemment la crise par ignorance du conflit, ou bien dissimule l'incapacité affairée à le résoudre. Une crise authentique suppose ainsi la conjonction presque miraculeuse d'une analyse et d'une volonté. Elle implique que le choix d'un individu ou d'un groupe puisse aussi valoir comme solution théorique d'un conflit (6). Il ne s'agit pas ici de ne considérer comme crise que le conflit déjà résolu par une décision, mais de préciser que l'on ne peut parler de crise que si reste ouverte la possibilité qu'une décision libre en offre la solution.

Donc une catastrophe naturelle, une guerre mondiale, un affrontement économique international, etc. ne constituent pas une crise à proprement parler pour des individus, mais seulement une fatalité à supporter. Au contraire, une maladie, un défi professionnel, une rencontre humaine, etc. peuvent provoquer une crise parce que la décision d'une volonté libre peut être admise en jeu. Parler de crise économique ou politique n'a de sens que dans la mesure où, dans une démocratie et une économie libérale, chaque individu, à titre de citoyen ou d'agent économique, participe à des décisions globales et collectives. Si tous ces modes de participation cessaient de fonctionner, il ne faudrait plus parler de crise, mais seulement de conjoncture défavorable. En ce sens, quand les victimes ne peuvent pas prendre une décision effective pour résoudre le conflit, il devient illégitime de parler de crise, et plus encore de responsabilité individuelle.

En bref, nous entendons par crise une situation de conflit analysé comme nécessaire et tel qu'il soit au moins possible qu'une décision libre le résolve.

3. NOUS pouvons revenir à l'interrogation de départ, sur la « crise de la . crise ». Nous soutiendrons que nous, aujourd'hui en France, donc dans l'une des très rares démocraties libérales encore présentables et dans l'une des à peine moins rares économies encore développées, nous ne sommes pas en état de crise. Autrement dit, mais pour d'autres motifs, nous reprendrons le paradoxe d'A. Minc : « *Nous entrons dans l'après-crise, parce qu'il n'y a pas eu de crise* » (7).

a. Il n'y a pas eu de crise, parce que les termes du conflit ne sont pas connus. Ou plus exactement, dans chaque conflit peuvent se soutenir deux hypothèses, dans une étrange et nouvelle indifférence. En économie, la crise (authentique) de 1929 opposait deux options, clairement contradictoires, donc également falsifiables : le libéralisme du « laisser-faire » et la social-

démocratie. Cette dernière l'a emporté dans tous les pays (fascistes compris). Or aujourd'hui, il est parfaitement possible d'analyser la « stagflation » régnante aussi bien comme une faillite de la social-démocratie que comme un échec du libéralisme (monétarisme, etc.). Politiquement, il est également loisible d'interpréter les blocages en des termes contraires : nous souffrons de « trop d'Etat », ou bien nous pâtissons de « trop peu d'Etat ». Le fait que les politiciens expliquent que ces deux formules restent compatibles ne réussit qu'à aviver l'inquiétude étonnée du citoyen. La tension internationale peut s'analyser aussi bien comme un renforcement de la politique des blocs que comme une atomisation incontrôlée des conflits locaux, en sorte que le concept de « crise internationale » ne s'applique plus comme en 1905, en 1914 ou en 1939. La démographie mondiale, si dérégulée soit-elle, ne fournit pas l'exemple d'une crise : elle peut s'analyser aussi bien comme une surpopulation localisée que comme la conséquence de « décollages » économiques avortés ; inversement, la sous-démographie galopante des pays développés prouve que la croissance économique peut provoquer le contraire de ce qu'elle rend pourtant matériellement possible : le *welfare*, l'abondance partagée dans une population nombreuse...

Les exemples pourraient être multipliés. Qu'il suffise de souligner leur enseignement commun : une crise ne devient possible que si des antagonismes constants, identifiables, rationnels, la soutiennent. Un dysfonctionnement constaté, mais encore incompréhensible par modèles et concepts, ne fait pas une crise. L'accumulation même de prétendues « crises », enchevêtrées et toujours déplacées, atteste que nous ne comprenons tout simplement pas ces conflits et ne parvenons pas à intégrer tout cela en une seule théorie. Des informations additionnées, la répétition d'alarmes discordantes ne suffisent pas à dresser un diagnostic. Car un diagnostic suppose une étiologie et toute étiologie implique une science. Il n'y a pas eu de crise, non parce qu'auraient manqué les difficultés, mais parce que manque leur identification. Nous ne sommes pas entrés en crise, sinon en aveugles, par défaut d'intelligence. Certains combats ont été ou seront peut-être bientôt gagnés (ainsi la « crise » de l'énergie, la « crise » de l'inflation, etc.). Mais ces combats ne concernaient que les effets induits d'un défi lui-même resté inconnu. Ces victoires ne résolvent aucune crise authentique. Elles exaspèrent plutôt le sentiment inconfortable de n'avoir même pas compris contre quoi ou contre qui il fallait se battre. D'où la lancinante certitude, mal cachée par les discours officiels, que le pire est encore à venir — et un pire anonyme.

b. Pour qu'on puisse parler de crise, il faut encore qu'une décision soit effectivement possible. Mais qui pourrait, aujourd'hui, décider ? Sans doute, un nombre indéfini d'agents économiques, politiques, culturels ne cessent, à titre de « décideurs », de prendre des décisions. Mais celles-ci ne concernent qu'un domaine ou un ordre particulier et, aussi puissamment relayées qu'elles soient, elles ne peuvent qu'y demeurer restreintes. La plus puissante compagnie trans-nationale du monde, le plus diffusé des *networks* ne peuvent donner (ou prendre) que ce qu'ils ont (ou ambitionnent). Leurs initiatives restent soumises à des règles d'airain, partiellement inconnues, qui pré-déterminent leurs jeux réciproques. Dans tous les cas, ces pouvoirs décisionnels ne peuvent que prétendre dominer, sans frein ni fin, simplement pour satisfaire l'incoercible nécessité de leurs croissances. Or nous savons bien que tout se jouera en termes d'auto-limitation (des armes, des nais-

(6) Entre autres exemples de crise politique achevée, citons Ch. de Gaulle, *Mémoires d'espoir*, t. I, Paris, 1970, ch. I, *passim*.

(7) A. Minc, *L'après-crise est commencé*, Paris, 1982, p. 7.

(8) R. Descartes, *Passions de l'âme*, § 152, éd. Adam-Tannery, t. XI, p. 445.

sances, des manipulations de l'homme, de la production, de l'uniformisation, etc.). Ainsi, plus les décideurs décident, plus ils renforcent la méconnaissance de l'éventuelle question. Plus ils décident de l'accroissement de leur puissance, plus ils se révèlent décidément eux-mêmes « décidés », déterminés par la logique de leur puissance, et non décideurs des termes de l'éventuel débat.

L'impossibilité de la décision, donc de la crise, se marque tout aussi nettement à l'autre extrémité de la chaîne du pouvoir. Le libre-arbitre des individus ne peut ici rien décider. Sans doute parce que chaque individu ne dispose que d'un pouvoir effectif très limité (bien que les associations croissent heureusement en nombre et en force). Sans doute parce que les informations lui font défaut (même si leur accumulation par les *media* et par les réseaux capillaires, qu'ils soient professionnels ou *underground*, provoque déjà lassitude et écoeurément). A force de s'entendre répéter que « nous sommes tous responsables de tout ce qui advient dans le monde », chacun finit par comprendre que seul l'inverse risque d'être vrai : ce n'est pas moi, comme individu, qui suis responsable de la sous-alimentation, de la sécheresse, de l'inégalité dans les échanges économiques, des guerres dites de libération, des totalitarismes, etc. Cette responsabilité n'est pas directement la mienne pour une raison très simple : mes décisions concrètes, effectives, mesurables, bref ce qui dépend de mon libre-arbitre, lequel reste la « seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer » (8), mes décisions donc n'influencent en rien, du moins directement, ces maux permanents et structurels. Et si je suis responsable, c'est d'abord de mon prochain — tâche qui suffit à épuiser mon attention et mon altruisme naturel.

Si l'on avance des contre-exemples (« micro-réalisations » du Secours Catholique ou du C.C.F.D., engagements dans des associations humanitaires, aide au Quart-Monde, solidarités avec Solidarité, etc.), on doit aussitôt relever une différence essentielle : la décision personnelle y devient effective parce que la responsabilité est réelle, et elle ne le devient que parce que les réseaux habituels des macro-structures sont contournés, suspectés, disqualifiés — en un mot parce que d'autres analyses, d'autres agents sont mobilisés, et cette fois librement. Ici, c'est la liberté imprévisible des individus qui suscite l'analyse, les structures et les décisions, loin d'en résulter. Dans ce contexte très particulier, la décision redevient (éventuellement) possible. Mais il est clair que, présentement, cette inversion reste marginale, sauf dans certains cas privilégiés et exemplaires : la société civile en Pologne, les communautés ecclésiales en Afrique et en Amérique du Sud et (peut-être) la communauté intellectuelle en Europe occidentale. Pour les macro-structures, elles restent incapables de décisions, et les « décideurs » restent fondamentalement des « décidés ». Il n'y a pas eu de crise encore, parce que nous manquons toujours la possibilité et le courage de décider.

c. Si persistent à faire défaut deux de ses éléments constitutifs, il n'est alors pas légitime de parler de crise. Nous vivons une apparence de crise qui ne dure qu'autant que les apparences n'entrent pas en crise véritable : les apparences de la décision, les apparences d'une analyse des antagonismes. Ainsi,

nous continuons à faire semblant de savoir les enjeux, pour pouvoir encore faire semblant de prendre des décisions. Ce double (ou plutôt : trop simple) jeu laisse percer son inadéquation dans la formule tristement célèbre : « Gérer la crise ». Mais à l'évidence, une crise ne se gère pas ; elle se comprend et se résout par une décision. Un médecin devant son malade, comme Auguste devant la trahison de Cinna, ne « gère » pas ; il analyse et tranche. « Gérer la crise » revient à avouer — ce qui vaut d'ailleurs mieux que dissimuler (9) — que manque soit la connaissance de la nécessité rationnelle du conflit, soit la décision libre, soit (probablement) l'une et l'autre. D'où la présente situation, caractérisée par l'indifférence. En philosophie, l'indifférence affecte la liberté, quand la volonté ne dispose pas d'une évidence d'entendement pour la guider. Ici, l'indifférence résulte non seulement de l'absence d'évidence, mais encore de l'absence de décision. Il s'agit d'une indifférence au carré.

Nous souffrons donc moins d'une crise que d'une absence de crise identifiable et décidable. Autrement dit, notre « crise » naît au second degré d'un état indécidable, d'un état de crise de n'être pas un état de crise. Nous n'entrons pas dans l'après-crise parce qu'il n'y a pas eu de crise ; nous entrons en crise parce qu'aucune crise ne se présente qui permettrait de comprendre globalement l'origine des dysfonctionnements et de prendre des décisions nettes. Nous n'entrons pas seulement dans l'après-crise parce qu'il n'y a pas eu de crise ; mais nous sommes en crise précisément parce que les dysfonctionnements s'accumulent sans parvenir à une crise. Nous restons depuis dix ans (au court terme) ou depuis un siècle (au long terme, et selon Nietzsche) (10), dans l'avant-crise — et c'est cela même qui nous installe dans un état de crise. S'il s'agit d'un *état* cependant, la formule se contredit, puisque la crise marque justement le moment et le moyen d'une transition. Mais *notre* crise consiste exactement en ce que la crise ne cesse de se faire attendre, que la décision n'est pas prise, que les antagonismes ne cessent de durer, en une attente sans cesse reportée et oubliée.

4. LES acceptions courantes du terme « crise » ne font donc que rendre manifeste la défaillance en elles des déterminations du concept de crise. Ni l'économie, ni la politique, ni la sociologie ne peuvent aujourd'hui présenter un objet qui satisfasse aux conditions de possibilité d'une crise authentique. Sans antagonisme clairement analysé, la décision ne décide rien, et demeure un symptôme (lui-même décidé) d'une obscure nécessité. Il faut renoncer à l'espoir de la crise finale que Nietzsche thématise ainsi : « La valeur d'une telle crise est qu'elle purifie..., qu'elle donne par là le

(9) Pour dissimuler la crise, on utilise souvent les formules d'aggravation/approfondissement de ladite crise, pour stigmatiser l'adversaire. Voir un exemplaire toujours actuel de ce procédé chez G. Marchais, *Le défi démocratique*, Grasset, Paris, 1973, particulièrement les pages 7-9, exceptionnellement bien venues.

(10) F. Nietzsche : « Ce que je raconte, c'est l'histoire des deux siècles à venir. Je décris ce qui arrive, ce qui ne peut plus arriver autrement : *La surgissement du nihilisme*. Cette histoire peut dès aujourd'hui se raconter, puisque la nécessité même en est déjà à l'oeuvre » (*Wille zur Macht*, éd. Peter Gast, Préface, § 2).

(8) R. Descartes, *Passions de l'Âme*, § 152, éd. Adam-Tannery, t. XI, p. 445.

branle, du point de vue de la santé, à une hiérarchie des forces » (11). Au mythe de la crise finale succède, en notre histoire, la fin de la crise.

En notre histoire... Laquelle ? Toutes nos analyses d'une éventuelle crise ont, jusqu'ici, admis comme une évidence son cadre historique, ou plutôt ont interprété l'histoire comme collective et universelle. Mais de fait, l'histoire (sauf à s'en tenir à l'objet formel de la science historique) provient de *mon* histoire et s'y réduit. Même *si*, à force d'études et de communications, je parviens à tenir un instant 'le point de vue de Sirius, je reste encore pris dans l'histoire, parce que ma vie, décidément finie, ne partage qu'un temps le cours de l'histoire supposée universelle et neutre. La première et, finalement, la seule histoire que je connaisse et puisse accomplir, c'est mon histoire contingente, limitée, mortelle. Toute histoire revient à mon histoire parce qu'elle en provient : nul solipsisme dans ce cercle, mais l'aveu que ma vie reste à moi, insubstituable, unique, irrépétable - jetée et perdue à la fois.

Pourquoi l'histoire revient-elle à *mon* histoire, et mon histoire à l'irrévocable unicité ? Parce que je dois mourir. Mourir signifie mourir seul. Mourir signifie que personne ne mourra à ma place. La preuve : si quelqu'un se dévoue pour mourir à ma place, cela ne me dispensera pas de mourir plus tard, pour mon propre compte, et, si l'on peut dire, à ma propre place. Il n'y a que moi qui puisse véritablement mourir à ma place. Ma place se définit même par cette mort insubstituable. La mort : voilà ce qui ne nous sera jamais ôté et, à la fin, ce qui atteste notre irréductible singularité. De ma mort, nul ne me privera ni ne me délogera, puisque pour me la prendre, il devrait commencer par me la donner. Dans cette mort qui me fait moi au moment même où elle défait mon moi, pour et par moi, tout se décide et les anciens antagonismes se tranchent. Il faut donc dire qu'une crise me reste accessible, quand toutes les autres s'émeussent et se déroberent : ma mort.

Toutes les prétendues « crises » de la macro-histoire, qu'elles n'éclatent à l'évidence pas (comme aujourd'hui), ou qu'elles se soient peut-être accomplies (comme autrefois), restent en tout état de cause des reflets atténués et des anticipations imprécises de la seule crise effectivement possible parce que nécessairement effective : ma mort — le seul événement certain de ma vie, une fois ma vie née ; car une fois ma vie née, je ne suis assuré que de sa fin. Nous n'avons pas ici à esquisser une analytique de la mort, puisque d'autres l'ont déjà génialement réussie. Il suffit de n'insister que sur un point : la mort n'interviendrait pas nécessairement comme ma *mort*, ni comme l'ultime horizon de ma possibilité, si elle ne m'advenait comme la crise par excellence. La mort ne me détermine comme (mon) « être-pour-lamort » que pour autant qu'elle me détermine, c'est-à-dire s'impose à moi comme ma crise ultime.

5. SI la mort s'impose comme ma crise, la première et la dernière, il devrait être possible de montrer qu'elle satisfait aux trois déterminations d'une authentique crise.

a. La mort achève un antagonisme connu, ou du moins éprouvé comme tel. Il peut s'agir de la santé longuement rongée par la maladie ou la dégénérescence. Il peut s'agir, plus profondément, de la lutte entre le vouloir-vivre et le vouloir-disparaître. Il peut s'agir finalement du conflit entre l'égoïsme auto-conservateur (*conatus in suum esse perseverandi*) et le don sans réserve de soi. Dans tous les cas se déroule une agonie, donc proprement un combat, que l'ultime coup ne décide qu'en l'exacerbant. Toute mort, et pas seulement celle de Jean-Baptiste, « *Comme rupture franche/Plutôt refoulee ou tranche/Les anciens désaccords* » — et pas seulement les désaccords « *Avec le corps* » (12), mais aussi et surtout ceux de l'esprit avec lui-même. Car le dernier antagonisme qu'affronte la mort consiste finalement dans la mort elle-même, qui signe la contradiction maximale en se désignant comme « *la possibilité caractérisée de l'impossibilité de l'existence* » (13). La mort s'annonce comme l'horizon inéluctable, donc aussi comme la suprême possibilité de la vie. Mais ce qu'elle annonce, en s'annonçant elle-même comme possibilité, cela se nomme l'impossibilité radicale de la vie. Bref, la mort n'affronte pas tant un antagonisme qu'elle *n'est* cet antagonisme lui-même : la possibilité de l'impossibilité, l'impossibilité de la possibilité.

b. La mort décide de cet antagonisme qu'elle est. Par une nouvelle contradiction, elle annule elle-même la contradiction qu'elle constitue. À la fin, et dans tous les cas, je meurs et- cette mort décide de tout en finissant tout. Cette décision seule lève les contradictions, par sa contradiction même. Et justement, ici, ce n'est pas un paradoxe que seul un paradoxe défasse un paradoxe, mais une nécessité absolue. Cette heure ultime révèle la vérité de toutes les précédentes, en les résumant plus encore qu'en les annulant : « *C'est encore la première/ Et c'est toujours la seule, — ou c'est le seul moment* » (14). L'absolu de cette décision. tient à ce que, quoi qu'il arrive, non seulement je dois, mais aussi je peux mourir. Nulle situation conflictuelle ne m'enserrera au point de m'interdire la liberté de trancher son antagonisme par la mort. Il ne s'agit pas nécessairement ni d'abord **du** suicide, mais plus souvent de la fuite en avant, du risque encouru, voire du sacrifice de soi pour d'autres (*devotio* : M. Kolbe, P. Brossolette, J. Palach). Ma mort peut toujours décider de la crise de ma vie. Inversement, ma vie reste indécidée tant que la mort n'en a pas décidé. Tant qu'Édipe n'a pas atteint la crise de la mort, nul ne peut dire, même lorsqu'il jouit de la prospérité la plus éclatante, si sa vie est (ou fut) heureuse : « *Sachez qu'aucun mortel, tant qu'il n'a pas encore vu sa dernière heure, ne saurait être appelé heureux, s'il n'est arrivé au terme de sa vie sans avoir subi de douleur* » (15). Réciproquement, au soir d'une victoire, Soljenitsyne concluait :

(12) S. Mallarmé, *Le Cantique de saint Jean*, dans *Œuvres complètes*, « Pléiade », éd. H. Mondor, Paris, 1965, p.49.

(13) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 62, S. 306.

(14) G. de Nerval, *Anémie, Les Chimères*, dans *Œuvres*, éd. H. Lemaitre, t. I, Paris, 1958, p. 702.

(15) Sophocle, *Œdipe-Roi*, v. 1528-1530.

(I I) F. Nietzsche, *Fragment 5, 71, Werke*, hrg. Colli-Montinari, Bd. VIII/ I, S. 221 (tr. fr., *Fragments posthumes*. Automne 1885-automne 1887, Paris, 1979, p. 216).

« Attends le soir pour bénir le jour, et la mort pour bénir la vie » (16). La mort ne noue pas seulement le nœud gordien de la vie, mais elle le tranche.

c. Reste un dernier caractère de la crise : que la décision qui tranche l'antagonisme du conflit m'appartienne réellement. Ici, la crise pourtant privilégiée de la mort offre, si du moins l'on s'en tient à son acception purement naturelle et pour ainsi dire « païenne », une paradoxale insuffisance. Bien entendu, moi seul meurs et, sans substitution possible, dois vivre ma mort. Bien entendu, seule ma mort fera la vérité sur ma vie qu'elle décidera pour la première et dernière fois. Pourtant, au moment où je meurs et où se décide *ma* vie dans *ma* mort, je ne suis ni le témoin ni l'artisan de cette décision. Si l'on s'en tient (par hypothèse méthodologique ou par conviction « païenne ») à ce monde sans en admettre aucun autre après lui, il faut bien conclure que jamais je ne connaîtrai la décision que je laisse la mort prendre sur moi. C'est moi qui meurs, mais ce n'est pas moi qui vois la décision ainsi prise sur ma vie. A l'instant où je meurs, et donc où se décide ma vérité, je ne suis pour la première fois déjà plus là pour la contempler. On saura et on dira si j'ai été un menteur ou un fidèle, un aimant ou un amant, un penseur ou un bateleur, un aventurier ou un ouvrier, etc. — *on*, c'est-à-dire tous et personne, tout un chacun, tout homme possible, mes amis et mes ennemis, mes proches ou des inconnus, mais en tout cas pas moi. La mort se joue en moi et me met en jeu comme *ma* crise ; mais elle décide de moi sans moi. Ce premier et dernier jugement à faire toute la vérité sur moi et mes contradictions m'échappe au moment même où il me touche. La vérité se dérobe à moi par l'acte même où elle m'atteint. La crise s'accomplit parfaitement à mon sujet, aux yeux de tous, sauf aux miens. Quand je deviens enfin présent à la vérité publique, je suis absent pour la voir.

Bref, la crise mortelle ne me juge que par contumace. La crise qui me vient avec ma mort me vole mon jugement. Jamais je ne saurai ma vérité, que tous sauront pourtant. D'ailleurs, la sauront-ils ? L'indifférence, les préjugés, les passions, l'oubli n'offusqueront-ils pas le jugement ? Et même, ne faut-il pas admettre qu'il n'y aura eu de crise que pour moi ? Une crise sans jugement, ni pour moi déjà absent, ni pour les autres, indifférents à toute autre crise qu'à la leur propre — comme il est bien naturel ? La mort approche donc bien de la crise. Mais elle ne peut, par définition, m'attribuer jusqu'au bout la propriété d'une crise, puisqu'elle consiste précisément à me désapproprier de moi-même. La crise de la mort ne peut aller jusqu'à un jugement authentiquement dernier. La mort dépasse toutes les autres esquisses de crises, mais sans atteindre ni même esquisser le jugement dernier. Or je ne cherche une crise authentique que dans l'espoir, sans doute insensé, d'un jugement qui, en dernière instance, juge de moi et où je sache ce que je suis et ce que je fais. La mort m'arrête trop tôt pour me donner la crise. Elle suscite l'espoir d'une crise qu'elle me dérobe. Comme Tantale, plus je la vois s'approcher, plus je sais qu'elle me volera la crise. L'absurdité de la mort ne tient pas à la mise à mort de ma vie, mais à sa frustration de sens ; non à l'exécution du jugement, mais au silence de tout jugement. Nous mourons, et il n'y a rien là d'injuste ni d'absurde. Mais nous mourons sans

savoir la vérité. Nous mourons absurdement parce que d'une crise sans jugement dernier. La mort, ou la crise inachevée.

6. NOUS recherchons donc une crise achevée, c'est-à-dire une crise où l'antagonisme trouve une décision qui fasse la vérité sur moi, mais aussi pour et avec moi. Nous recherchons une crise qui serait achevée parce que menée jusqu'à la vérité. Donc, puisque la vérité sur moi se contredirait si elle ne se manifestait pas à moi, nous recherchons une crise conforme à ma liberté — une crise libre. Celle-ci implique au moins, selon nos analyses précédentes, une mort libre. Il nous faut donc reprendre la recherche à partir de l'hypothèse d'une mort libre.

Fut libre la mort de celui qui a pu dire : « Voici pourquoi le Père m'aime : moi je donne ma vie d'une manière telle que je la prendrai à nouveau. Personne ne la prend, mais c'est moi qui la donne de moi-même. J'ai la toute-puissance de la donner, et aussi la toute-puissance de la prendre à nouveau. Tel est le commandement que j'ai reçu du Père » (*Jean* 10, 18). Jésus le Christ a la puissance (exousia) de donner sa vie (littéralement, de la poser, de l'exposer, comme une victime au désert, comme une mise sur la table de jeu), précisément parce qu'il a aussi la puissance de la reprendre. Mais il la donne en une liberté, toute-puissante, pour se soumettre lui-même, le premier et par excellence, au mystère paradoxal qu'il vient de révéler : « Celui qui aime sa vie la perdra, et celui qui hait sa vie en ce monde la gardera dans la vie éternelle » (*Jean* 12, 25 et parallèles). La question sur la crise libre devient désormais celle-ci : le Christ, absolument libre à l'orée de la crise pour nous inachevée de la mort, peut-il nous introduire dans une crise achevée, c'est-à-dire dans une crise de, pour et par notre liberté ?

La Passion et la mort du Christ accomplissent « la crise de ce monde » (*Jean* 12, 31). Le monde se trouve jugé par cette crise. Que nous puissions (et devions) traduire *krisis* aussi bien par « crise » que par « jugement » signifie que, dans la « *krisis* juste » (*Jean* 7, 24 = 5, 30) et dans la « *krisis* véridique » (*Jean* 8, 16 = *Apocalypse* 16, 7), la crise parvient à son achèvement en délivrant un jugement explicite et public du monde. Avant d'indiquer une condamnation (comme en *Jean* 5, 24.29), la *krisis* accomplit la crise par un jugement — ce jugement même qui, jusqu'ici, faisait défaut aux prétendues « crises ». Par son redoublement en un jugement, la crise devient enfin et pour la première fois cruciale. Pourtant, le caractère crucial de la crise ne tient pas à l'ambivalence de *krisis*, simple donnée sémantique du grec en général. L'ambivalence de *krisis* n'apparaît *ici* que pour autant qu'un événement effectif et unique la rend flagrante. Quel événement ? Il semblerait théologiquement correct de répondre : la mort du Christ provoque une crise cruciale, parce que Dieu y juge le monde, y compte les siens, annonce et déjà réalise le jugement dernier. D'ailleurs l'exégèse nous a surabondamment souligné que les récits de la Passion reprennent très consciemment les éléments traditionnels du discours eschatologique. Ces évidences ne sont pas discutables.

(16) A. Soljenitsyne. *Le chéne et le veau*, tr., fr., Paris, 1975, p. 186.

Mais il reste que, dans la mort du Christ, la crise ne devient cruciale que parce que c'est le Christ qui y subit, de la part des hommes, «le jugement de la mort, *krima thanatou* » (*Luc 24, 20*). La crise cruciale ne provient pas d'un jugement du Christ : « Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour juger (*krine*) le monde, mais pour sauver le monde par lui » (*Jean 3, 17*). « Si quelqu'un entend mes paroles sans les garder, moi je ne le juge pas ; car je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde » (*Jean 12, 47*). Le Christ ne cesse de refuser d'exercer le jugement et d'instaurer la crise en condamnant les pécheurs, comme les hommes le lui réclament. Jusque sur la Croix, il prie le Père d'écartier le jugement de ses propres bourreaux (*Luc 23, 34*). Et de fait, le Père lui-même précède le Christ dans ce refus de porter le jugement crucial qui condamnerait : « Le Père ne juge personne » (*Jean 5, 22*). Ni le Père, ni le Fils ne jugent les hommes. Ce sont au contraire les hommes qui jugent le Christ et par lui le Père en contristant l'Esprit. « Pilate leur dit : 'Prenez-le vous-mêmes, et jugez-le (*krinate*) selon la crise que permet votre loi' » (*Jean 18, 31*) (17). Les interrogations antérieures du Christ par les scribes et les prêtres comme les outrages et les railleries à venir ressortissent aussi à ce paradoxe scandaleux mais irrécusable : dans la crise entre les hommes et Dieu, le rôle du juge est toujours revendiqué par l'homme, le jugement est toujours la sentence de mort, et le condamné est toujours Dieu. Tous les hommes, même les plus saints, ont accusé Dieu. C'est même à cela qu'on reconnaît un homme : à sa condamnation de Dieu. Les modernes athées ne font que démarquer Adam, Caïn, mais aussi Job, Moïse, Pierre et les autres. Pareille inversion du jugement de crise, outre le scandale intrinsèque qu'elle constitue, interdit l'élaboration d'une crise enfin achevée : la crise libre se réduit à un jugement inique des hommes, lui-même en attente d'une cassation.

Pourtant, ce paradoxe ne nous dérobe pas l'accès à une crise achevée, mais, mieux considéré, il nous l'ouvre au contraire définitivement. Si Dieu ne juge pas et si seuls les hommes jugent, la crise n'en atteint pas moins son achèvement. Car les hommes en jugeant injustement Dieu, se jugent eux-mêmes en toute justice par rapport à Dieu. La crise touche à sa perfection non parce que Dieu jugerait, mais parce que le Christ, en désertant le rôle de juge et en l'abandonnant aux hommes jusqu'à risquer sa propre vie, provoque les hommes à se juger eux-mêmes en parfaite connaissance de cause : chacun devient le juge de lui-même selon la décision qu'il prend dans la crise que déclenche le Christ par la pure annonce de la parole de son Père. Car le Christ n'a pas le droit ni le besoin de juger. Il n'a que le devoir de proposer aux hommes la crise que Dieu même tient pour achevée : la révélation insurpassable de Dieu même.

Devant cette parole mise à nu, chaque homme entre en crise : ou bien il la refuse pour mourir (sous l'apparence de vivre) par lui-même ; ou bien il l'accepte pour vivre (sous l'apparence de mourir) par l'Esprit de Dieu

répandu en son cœur (*Romains 5, 5*). Le Christ ne juge pas ; il provoque, par la parole que lui adonnée le Père, la crise achevée et indépassable : celle où chaque homme doit décider de Dieu pour lui, donc décider de lui-même face à Dieu. «Telle est la *krisis* : la lumière est venue dans le monde et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière » (*Jean 3, 19* ; voir *Romains 1, 21-22*). La crise ne s'accomplit pas parce qu'apparaîtrait devant l'homme impuissant un juge' étranger, mais parce qu'en rencontrant la parole ultime, chaque homme entre dans sa propre crise et doit, seul, se décider pour ou contre «la parole de Dieu... qui pénètre jusqu'à la jointure de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, pour juger (*kritikos*) les sentiments et les pensées du cœur» (*Hébreux 4, 12*).

La crise se constitue pour ainsi dire comme un troisième terme entre Dieu et les hommes : Dieu ne juge pas, ni son Christ ; il ne décide rien, mais offre aux hommes les conditions d'une décision suprême. Le jugement neutre que réclame absurdement Job, Dieu l'accorde : il provoque la crise libre et achevée de l'homme, en lui livrant librement une parole absolue face à laquelle toute vérité se fera, quant à ce que veut vraiment l'homme. Celui-ci va pouvoir enfin décider de lui-même par lui-même, selon la parfaite liberté que seul peut donner le Parfait et le Libre. « Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, ce n'est pas moi qui le jugerai, car je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde » (*Jean 12, 47*). Ainsi le Christ, bien que le rejet par l'homme de ses paroles mérite de droit une condamnation, décide-t-il que la crise de droit n'aura pas lieu. Faut-il en inférer qu'après avoir réuni les conditions de la crise cruciale, le Christ en suspend le cours ? Non. Il la remet seulement à la pleine liberté de l'homme lui-même : « Celui qui me méprise et n'accueille pas mes paroles, celui-là tient en sa main (*ekhei*) la crise qui le juge (*ton krinonta auton*) ; le *logos* que j'ai dit, c'est lui qui le jugera (*krinei*) au dernier jour» (*Jean 12, 48*).

J'entre donc «déjà en crise » (*ēdē kekritai* : *Jean 3, 18*) parfaite avant ma mort, parce que je rencontre, devant la parole que révèle le Christ, les trois conditions d'une crise cruciale : l'antagonisme (croire ou refuser ; perdre sa vie pour la gagner ou l'inverse), la décision (« Aujourd'hui, si tu entends sa voix... » — *ephapax*) et surtout le jugement prononcé à moi et sur moi, puisqu'il est prononcé par moi seul. En effet, je me juge moi-même et moi seul, car «quiconque agit mal hait la lumière et ne s'avance pas vers la lumière afin qu'elle ne récuse pas ses actes ; mais celui qui fait la vérité s'avance vers la lumière afin qu'elle manifeste ses actes, puisqu'ils sont le fait de Dieu » (*Jean 3, 20-21*). Ce que ma mort seule ne pourra jamais m'apporter (connaître la décision me concernant), la parole du Christ en sa lumière me l'apporte. Je connais la décision à mon sujet parce que c'est moi, et moi seul, qui la prends. Je sais qui je suis selon que je vais m'exposer à la lumière ou n'y vais pas. Celui qui offre la vérité, la vie et le chemin me donne aussi de me décider absolument — de faire la vérité sur moi et par ma décision sur moi (18).

(17) On songe ici à *Jean 19, 13* qui, selon I. de la Potterie, rapporte que Pilate a fait asseoir Jésus sur la *bēma* en position de juge, *pro tribunali*, avant de le désigner comme tel aux Juifs : « Voici votre roi ! », en sorte que Jésus apparaisse à la fois comme juge et jugé et que les hommes se condamnent du simple fait qu'ils n'admettent pas qu'il est le seul vrai juge. Les jugeant tant qu'il est jugé indigne d'être juge, «il est leur juge parce qu'ils ne veulent pas qu'il soit leur roi » (« Jésus juge et roi d'après *Jean 19, 13* », *Biblica* 41, 1960, p. 217-247).

(18) I. de la Potterie (*loc. cit.*, p. 241) : « Le jugement n'est donc rien d'autre que le rejet de la révélation apportée par Jésus, le refus d'accueillir sa parole de vérité. Pareil jugement est déjà condamnation ; la *krisis* est une *katakrisis* ». Sur ce point, voir J. Blank, *Krisis : Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Fribourg, 1964 et G. Stemberger, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*, Paris, 1970 (en français), surtout p. 212-237.

La crise ne s'achève en crise cruciale que par l'auto jugement de chacun de nous face à Celui qui apporte la crise. L'auto jugement ne signifie pas que je me juge absolument (car je n'en ai ni le critère, ni le droit, ni la puissance), mais que je me décide par une crise libre devant l'Esprit «qui récuse le monde en la matière de *krisis*... parce que le Prince de ce monde a déjà été jugé (*kekritai*)» (Jean 16, 8.11). Comme l'autojugement se produit «selon l'évangile... par le Christ Jésus» (Romains 2, 16), à chaque annonce de l'évangile pour chaque homme, il se reproduit. Ce que l'on nomme le Jugement dernier ne constitue, en un sens, que la limite extrême du délai nécessaire pour que chacun des hommes puisse accomplir sa propre crise cruciale : son auto jugement face à la parole du Christ.

Et de fait, chaque communion au Corps du Christ s'offre comme l'occasion et le danger d'une telle crise accomplie. Car en y communiant, chacun «mange et boit son propre jugement (*krima eautou*)» (1 Corinthiens 11, 29). Bien plus, devant chacun de mes frères, ma décision le concernant

Communio est disponible à

Aix en Provence :
Librairie du Baptiste
13, rue Portails

Amiens : Brandicourt
13, rue de Noyon

Angers : Riche
Rue Chaperonnière

Angoulême : Auvin
38, avenue Gambetta

Beauvais : Prévot
20, rue Saint-Pierre

Besançon : Cart 10-12,
rue Moncey

- Chevassu
119, Grande-Rue

Bordeaux :
Les Bons Livres

35, rue Fondaudé

Brest :
Librairie Saint-Louis

32 bis, rue de Lyon

Bruxelles : U.O.P.C.
Chaussée de Wavre, 216

Caen : Le Feu Nouveau
23, rue Caponnière

Châions-sur-Mame :
Le Comptoir Pasteur

25, rue Pasteur

Chantilly : Les Fontaines
B.P. 205

Cholet :
Librairie Jeanne d'Arc

29, rue du Commerce

Clermont-Ferrand :
Librairie Religieuse

1, place de la Treille

Dale (Jura) : Saingelin
36-38, rue de Besançon

Fribourg (Suisse) :
Librairie Saint-Augustin

88, rue de Lausanne

- Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

Gap : Librairie Alpine
13, rue Carnot

Genève : Labor et Fides
53, rue de Carouge

Grenoble :
Librairie Notre-Dame

10, place Notre-Dame

La Rochelle :
Le Puits de Jacob

32, rue Albert-1^{er}

Lausanne : La Nef
avenue de la Gare, 1^{er}

Le Pouliguen : P. Dupas
1, rue Guiner

Le Puy : Cazes Bonneton
21, bd Mal.-Fayolle

Lille : Tirloy
62, rue Esquermoise

Limoges : Lib. Catholique
6, rue de la Courtine

Lyon : Decitre
6, place Bellecour

- Editions-Ouvrières
9, rue Henri-IV

- Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

Marseille 1^{er} : Le Mistral
11, impasse Flammarion

Marseille 6^e : Le Centurion
47, boulevard Paul-Peytral

Marseille 8^e :
Librairie Notre-Dame

314, rue Paradis

Montpellier : Logos
29, bd du Jeu de Paume

Nancy : Le Vent
30, rue Gambetta

Nantes : Lanoé
2, rue de Verdun

Neuilly-sur-Seine :
Kiosque Saint-Jacques'

167, boulevard Bineau

- Chapelle Sainte-Isabelle
1 bis, place Bagatelle

Nevers : Bihoreau
17, av. Gal-de-Gaulle

Nîmes : Biblia
23, bd. Amiral-Courbet

Orléans : Saint-Paterne
109, rue Bernier

Paray-le-Monial : Bouteloup
16, rue de la Visitation

Paris 4^e : Cathédrale
Notre-Dame de Paris'

Paris 5^e : P.U.F.
49, boulevard Saint-Michel

- Saint-Jacques du Haut-Pas
252, rue Saint-Jacques

- Saint-Michel-Sorbonne
20, rue de la Sorbonne

Parla 8^e : La Procure
3, rue de Mézières

- Apostolat des Editions
46-48, rue du Four

- Saint-Germain des Prés'
3, place Saint-Germain

- Librairie Saint-Paul
16, rue Cassette

Pails 7^e : Stella Maris
132, rue du Bac

- Saint-François Xavier
12, pl. Président Mithouard

- Basilique Sainte-Clothilde
23 bis, rue Las-Cases

- Librairie du Cerf
29, bd. Latour-Maubourg

- Au Chariot d'Or
14

avenue
bis, Bosquet

Paris 8^e : Maison Diocésaine
8, rue de la Ville-l'Évaque

Paris 9^e : Saint-Louis d'Antin
63, rue Caumartin

Parla 12^e : Paroisse
du Saint-Esprit'

1, rue Canebière

Parla 16^e : Lavocat
101, avenue Mozart

- Notre-Dame d'Autel'

- ...

- Pavillet 50, avenue
Victor-Hugo

Paris 17^e : Chanel
26, rue d'Armaillet

Pau : Duval
1, pl de la Libération

Palets : Lib. Catholique
64, rue de la Cathédrale

Reins : Lergeron
23, rue Carnot

Rennes : Bèon Saint-Germain
6, rue Nationale

- Mairès
9, rue de Bertrand

Saint-Brieuc :
Librairie Saint-Pierre

1, Place Saint-Pierre

Saint-Dié : Le Neuf
15, rue d'Alsace

Saint-Etienne : Culture et foi
20, rue Berthelot

Saint-Léger-Vauban (Yonne) :
Librairie Sainte-Marie

La Pierre-qui-Vire

Strasbourg : Le Puits
6, quai Saint-Jean

- Librairie du Dôme
29, place de la Cathédrale

Toulon : Association Diocésaine
14, rue Chalucet

Toulouse : Jouanaud
8, rue des Arts

- Sistec Mettre
33, rue Croix-Baragnon

= Eglise du Geau
22, rue des Fleurs

Valence : Le Peuple Libre
2, rue Emile-Augier

- Lib. Y. Vayssières
42, rue des Alpes

Versailles : Helliio
37, rue de la Paroisse

Vincennes : Notre-Dame
82, rue Raymond-du-Temple

- ...
'Comités de presse paroissiaux

implique non seulement une décision concernant le Christ (*Matthieu* 25, 31-46), mais une décision achevée me concernant moi-même : « Ne jugez pas (*krinete*) afin de n'être pas jugés, car du jugement même dont vous jugez (*en ô krimati krinete*), vous serez jugés » (*Matthieu* 7, 2 ; voir *Luc* 6, 37). Ainsi, ce que nous nous risquons à nommer l'auto jugement ne peut s'entendre comme une particularité de *Jean*, mais trouve son parallèle dans les synoptiques. Il s'agit du schème fondamental selon lequel la grâce de Dieu nous accorde l'accès à la crise achevée et cruciale que, sinon, nous refuseraient notre vie et même notre mort.

7 NOUS recherchions la définition de la « crise » et ses réalisations et concrètes. Au-delà des apparences de crise que proposent la politique et l'économie, au-delà même de la crise inachevée (faute d'un jugement) que reste ma propre mort, nous découvrons que la seule crise authentique s'accomplit dans mon auto jugement face au Christ. Seul le Christ m'ouvre l'accès à ma propre crise libre, parce que lui-même s'expose à la crise de Dieu : celle qu'il provoque par le simple fait de se révéler lui-même. Dieu fait crise et impose de lui dire « oui » ou « non » (*Matthieu* 5, 37), précisément parce que la charité dont il libère la surabondance dans le monde ne peut plus ni se dissimuler, ni s'ignorer, ni s'esquiver. La charité ne peut pas, rien qu'en apparaissant, ne pas susciter le scandale, et donc imposer la crise.

D'où ce double mais inévitable paradoxe : seule la crise que suscite la parole de Dieu dans le Christ m'offre l'accès libre à mon propre auto-jugement ; ce qui veut sans doute dire que, sans la rencontre du Christ, aucun homme n'accède à sa vérité ni à sa crise dernière ; mais aussi que le scandale de la crise croît avec la puissance sans violence ni condition de la charité. Seule la charité est digne de foi ; mais la charité ne réclame la foi que parce qu'elle seule provoque la crise cruciale. La révélation de la charité ne peut répondre à l'exigence la plus intime des hommes (parvenir à la crise achevée où ils se décident librement) qu'en suscitant le scandale d'un choix crucial, qui divise toujours les hommes entre eux, ou plutôt divise en chaque homme l'amour et la haine de la vérité. Ainsi se révèle que l'homme se divise contre lui-même devant Dieu, lorsque Dieu lui accorde ce qu'il croyait vouloir et, en fait, l'homme craint la crise cruciale : « Venez donc, et discussions, dit Yahvé » (*Isaïe* 1, 18).

Rapporté à notre situation historique, ce paradoxe se formule clairement. D'une part, toute la modernité peut souscrire à ce diagnostic : « La crise spécifique de l'homme... consiste en un manque croissant de confiance à l'égard de sa propre humanité » (19). Toute la modernité désire que l'homme, entré en crise de par le sur-homme en lui, accède à une crise cruciale. Mais notre monde a peur de souscrire à la seule crise cruciale et achevée qui soit, à savoir la parole dite par le Christ. Donc notre monde, et

(19) Jean-Paul II, « Discours à l'UNESCO n, Paris, 2 juin 1980, n° 13, *Documentation catholique*, 15 juin 1980, n° 1788, p. 606. Nous nous permettons de renvoyer à notre communication « L'altro sguardo », dans *La cultura, strumento di ripresa della vita*, Milan, 1982 (actes d'un colloque consacré, en juin 1981, à la pensée culturelle de Jean-Paul II), texte inédit en français.

nous autres chrétiens autant ou plus que tous, esquivons la conséquence inévitable que tire courageusement Jean-Paul II : « *Les crises de l'Européen sont les crises du chrétien. Les crises de la culture européenne sont les crises de la culture chrétienne* » (20). Ce qui ne signifie pas tant que les crises de l'un soient celles de l'autre, mais que surtout l'homme n'accédera à sa véritable identité — et aujourd'hui, il n'a plus le temps d'attendre, car « *l'homme passe infiniment l'homme* » — qu'en s'exposant à la crise cruciale de la charité.

Jean-Luc MARION

(20) « Discours au V^e Symposium des évêques d'Europe », Rome, 5 octobre 1982, n° 3, *Documentation catholique*, 19 décembre 1982, n° 1842, p. 1153.

Jean-Luc Marion, né en 1946. Ecole Normale Supérieure en 1967, agrégation en 1971 et doctorat d'Etat de philosophie en 1980. Professeur à l'Université de Poitiers depuis 1981. Marié, deux enfants. Rédacteur-en-chef de l'édition en français de *Communio*. Principales publications : *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975 (1) et 1981 (2) ; *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977 ; *Sur la théologie blanche de Descartes*, P.U.F., Paris, 1981 ; *Dieu sans l'être*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1982.

François FRANCO U

Option pour les pauvres, universalité du salut

L'Église mène un combat toujours plus décidé contre la pauvreté, et, dans le même temps, ne cesse de reconnaître l'éminente dignité des pauvres. Cette contradiction ne disparaît que si l'on situe la pauvreté dans le seul lieu où elle reflète la charité et n'en atteste pas l'absence — la charité eschatologiquement présente parmi nous du Christ.

LA vérité évangélique a beaucoup de facettes. Son mystère et sa plénitude sont tels qu'elle ne peut être récapitulée ni épuisée dans une seule affirmation. D'où les aspects paradoxaux de tant d'attitudes et d'affirmations du Christ dans l'Évangile qu'il n'est pas facile d'harmoniser les unes avec les autres.

Mais un paradoxe n'est pas une contradiction. Les différentes facettes de la Vérité ont beau paraître opposées, elles se complètent entre elles si parfaitement qu'aucune d'elles ne peut-être affirmée ou pensée séparément de l'autre sans perdre quelque chose de sa propre signification.

Telle est, à mes yeux, la double évidence évangélique sur laquelle je me propose de méditer : les pauvres sont les privilégiés du Seigneur, et le Seigneur aime d'un amour jaloux tous les hommes. Ceci veut dire pratiquement que, non seulement il n'existe aucune contradiction entre l'amour universel, du Christ pour tous les hommes et son amour préférentiel pour les pauvres, mais que chacun de ces deux amours ne peut se comprendre qu'à la lumière de l'autre. C'est par leur vocation à l'amour universel que les pauvres sont les préférés du Seigneur, et c'est seulement en vivant l'esprit de pauvreté que tous les hommes peuvent devenir les préférés du Seigneur. Les affirmations de Jésus en saint Matthieu et de saint Paul dans la *Lettre à Timothée* se complètent et s'éclairent mutuellement : « Heureux les pauvres de cœur, le Royaume des cieux est à eux » (*Matthieu 5, 3*) et « Dieu notre sauveur veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la Vérité » (*1 Timothée 2, 4*).

IL n'est pas nécessaire de multiplier les références à la vie et aux enseignements du Christ pour réaliser que l'universalité de son amour est un trait fondamental de son message et de son témoignage, et que, sans lui, la mission et l'existence du Seigneur, de sa naissance à sa mort, perdraient toute signification.

Jésus est mort «pour réunir dans l'unité les enfants de Dieu dispersés» (Jean 11, 52). Il a répandu son sang « pour la multitude » (Matthieu 26, 28). « Il est notre paix : de ce qui était divisé, il a fait une unité ; dans sa chair il a détruit le mur de séparation : la haine » (Ephésiens 2, 14).

Jésus est vraiment l'Homme récapitulateur de toute l'humanité. « Voici l'homme » (Jean 19, 5) : tel que le présentait Pilate à la foule, tel que l'ont présenté tous les Pères de l'Eglise à la suite de saint Paul : le Christ est le « Nouvel Adam », le « Premier-né de toute créature », la « Tête du Corps ». Tel aussi que l'ont présenté le Concile (*Gaudium et Spes*) et Jean-Paul II (*Redemptor Hominis*). À quoi bon insister ? Le Christ ne pouvait être le Sauveur de tous les hommes qu'en récapitulant dans son Corps l'humanité entière.

Telle est la perspective fondamentale à partir de laquelle nous pouvons examiner l'« option préférentielle pour les pauvres » comme elle nous est proposée par le « Document de Puebla ».

Les « pauvres » en effet n'ont été préférés et choisis, dès l'Ancien Testament, que dans une perspective universelle. Le Peuple Hébreu est élu « parmi les plus petits peuples de la terre » (*Deutéronome 7, 7*), pour porter la bénédiction de Dieu « à toutes les nations » (*Genèse 12, 3*). *La préférence n'exprime donc pas uniquement un privilège, mais une responsabilité à l'égard de tous.* L'élection implique une mission et cette mission est universelle.

Telle sera donc aussi l'élection des pauvres dans l'Évangile, qui se concrétisera dans celle des apôtres, humbles pêcheurs du lac et paysans. « C'est ainsi que Dieu a choisi ce qui est faible dans le monde pour confondre les forts, ce qui dans le monde est vil et méprisé, ce qui n'est pas, pour réduire ce qui est à rien, afin qu'aucune créature ne puisse s'enorgueillir devant Dieu » (*1 Corinthiens 1, 28 s*).

Sans vouloir pénétrer les desseins de la Providence, nous pouvons du moins entrevoir, à travers l'Écriture, quels sont les motifs de Dieu pour agir ainsi. C'est que l'œuvre de salut doit vraiment apparaître comme l'œuvre de Dieu, et manifester sa présence et son action sans interférences, de telle façon que l'homme ne puisse jamais s'attribuer le mérite de sa réalisation.

Or, seuls les pauvres, les vrais pauvres de ce monde, -sont capables de reconnaître leur pauvreté d'hommes, et par conséquent de révéler à travers leur action, l'action de Dieu lui-même. Seule la pauvreté de l'homme, loin de toute tentation d'orgueil et d'accaparement, peut révéler la richesse de Dieu.

C'est sans doute la raison la plus profonde du choix qu'a fait le Christ de la pauvreté : elle seule en effet pouvait nous manifester sa grandeur divine. La divinité du Christ ne pouvait être soupçonnée qu'à travers l'humble condition humaine de l'artisan de Nazareth « qui n'a pas étudié » (*Jean 7, 15*). Il fallait écarter toute autre interprétation de son autorité et de son prestige. Aucun autre pouvoir, aucune autre richesse que ceux de sa divinité

ne pouvaient apparaître dans le Christ. La pauvreté du Christ est l'unique « ostensor » qui soit propre à faire pressentir sa divinité.

C'est là sans doute la raison la plus fondamentale pour laquelle Jésus fit pour lui-même le choix de la pauvreté et pour laquelle il choisit ses apôtres parmi les humbles de son peuple.

C'est là aussi le motif le plus profond pour lequel l'Eglise doit, aujourd'hui comme par le passé, porter spécialement aux pauvres de ce monde son message de salut et s'appuyer sur eux pour le vivre et le répandre à travers le monde.

Afin de pouvoir être l'Eglise de tous, l'Eglise doit être plus que jamais l'Eglise des pauvres, en faisant des pauvres de ce monde les premiers destinataires de son message et les premiers annonciateurs de son Évangile. *Pour révéler au monde la présence et l'action de Dieu en elle, il est nécessaire que l'Eglise évangélise les pauvres en priorité et leur confie, de façon singulière, la responsabilité de l'évangélisation.*

CEPENDANT, si nous désirons entrer plus profondément dans cette perspective, il convient de définir plus nettement ce que nous entendons lorsque nous parlons d'une mission spéciale des pauvres dans l'Eglise et dans le monde.

Pour y parvenir, nous pourrions formuler la question de la façon suivante : est-on en droit de dire que le salut vient des pauvres dans le même sens que Jésus affirme dans l'Évangile que « le salut vient des Juifs » ? (*Jean 4, 22*). Oui, peut-être, mais à une condition expresse : que nous ayons pleinement conscience de ce dont Jésus était parfaitement conscient lorsqu'il faisait à la Samaritaine une semblable affirmation. Si en effet Jésus peut dire à la Samaritaine que le salut vient des Juifs, c'est parce qu'il a conscience d'être lui-même le Juif par lequel vient le salut. La première affirmation prépare la seconde et lui donne tout son sens. La parole : « Je le suis (le Messie), moi qui te parle » (*Jean 4, 26*) rend compte de la précédente et justifie l'affirmation « le salut vient des Juifs ».

Le salut par les pauvres ne peut avoir, pour nous chrétiens, d'autre signification. Elle ne peut être pensée et acceptée qu'en relation directe à Jésus. *Les pauvres ne peuvent être appelés « sauveurs » que dans la mesure où ils sont porteurs du salut de Jésus-Christ, et ils ne peuvent donc porter ce salut que dans l'Eglise.* Ils ne sont donc sauveurs que dans la mesure où ils sont eux-mêmes sauvés par Jésus-Christ, par et dans son Eglise. Finalement, on ne peut donc parler de salut par les pauvres que dans l'Eglise.

Toute séparation, toute distinction entre, d'un côté les pauvres, et de l'autre Jésus ou l'Eglise, nous amènerait à supposer ou à laisser entendre que les pauvres sont par eux-mêmes, par leur situation de pauvreté, les porteurs du salut de Jésus-Christ au monde et serait la négation même du motif pour lequel Dieu a choisi les pauvres : parce qu'ils sont justement « transparents » à son action. Nous tomberions donc dans un messianisme des plus trom-

peurs, en attribuant à l'homme ce qui appartient à Dieu. On ne peut déplacer le lieu du salut sans trahir ce qu'il y a de plus fondamental dans le message évangélique. On peut attribuer aux pauvres -- et encore moins au peuple — aucun pouvoir salvifique, sans l'ôter au Christ, l'unique source du salut. Pierre le disait déjà : « Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en Lui ; car il n'y a sous le ciel aucun autre nom offert aux hommes par lequel il nous faille être sauvés » (*Actes* 4, 12). Et Paul : « De fondement, nul ne peut en effet en poser d'autre que celui qui s'y trouve, à savoir Jésus-Christ » (*1 Corinthiens* 3, 11).

S'il en est ainsi, seule la contemplation du Mystère de la pauvreté dans le Christ peut nous permettre de comprendre la vocation des pauvres dans l'Eglise d'aujourd'hui.

REMARQUONS d'abord que le Christ n'a pas choisi la pauvreté par caprice ou par goût. Personne n'aime être pauvre, et le Christ n'aurait certainement pas décidé de l'être s'il n'eût pensé — comme nous l'avons dit — que c'était là la seule façon digne de Dieu de se révéler aux hommes et de remplir sa mission de sauver.

De la contemplation de la pauvreté du Christ, nous voulons détacher trois aspects qui nous paraissent inséparables.

Et d'abord, la pauvreté du Christ fut, nous ne pouvons l'oublier, une pauvreté matérielle et concrète, au sens le plus courant du mot. Jésus a été pauvre parce qu'il a accepté de s'enraciner parmi les gens de condition humble et modeste de son temps. Le Christ a partagé les besoins et les humiliations des pauvres de son pays. Il a été pauvre au sens réel du mot dans l'atelier de Nazareth, et parmi ses déplacements de prédicateur itinérant. Il disait : « les regards ont des tanières et les oiseaux du ciel ont des nids ; le Fils de l'Homme, lui, n'a pas où reposer sa tête ».

Parce que ce sont des nécessiteux, les pauvres sont très souvent méprisés et opprimés. Les riches et les puissants profitent à leurs dépens de leur apparente infériorité, parce qu'ils ne savent que trop que les pauvres n'ont personne pour les défendre. La persécution va généralement de pair avec la pauvreté. Il ne paraît pas juste de dire que le Christ a été exploité, au sens actuel du mot, car le Christ a travaillé et vécu librement ; mais le Christ a été opprimé et persécuté, et il n'a pu compter sur ses relations ni s'appuyer sur elles pour se défendre parce que, comme tous les pauvres, il n'avait pas de relations ; il n'avait que des amis, ce qui est tout différent.

Jésus a été poursuivi essentiellement pour des motifs religieux : le conflit qui l'opposa aux Pharisiens est de caractère religieux et non social ; encore moins pourrait-on parler d'un conflit politique. On ne peut nier cependant qu'il n'ait été davantage exposé à l'envie et à la haine de ses ennemis par le fait d'apparaître comme le défenseur du peuple simple et modeste, des brebis parmi les loups. Il faut aussi reconnaître que le fait de se livrer sans défense aux mains de ses adversaires, sans recourir à l'intrigue ou au pouvoir pour faire valoir ses droits, l'a placé très profondément au rang des pauvres de ce monde. Mais on ne peut pour autant le considérer comme une

victime de l'exploitation des riches et des puissants aux prises avec eux à travers un conflit de-caractère socio-politique. Seule une lecture « matérialiste » et « marxiste » de l'Évangile peut amener à une semblable conclusion, qui n'a rien à voir avec la lettre et l'esprit des textes.

En second lieu, il y a, à côté de cette pauvreté matérielle et concrète de Jésus, qui fut en liaison avec sa situation sociale, une autre pauvreté que l'on oublie parfois de signaler malgré son importance : c'est sa pauvreté fondamentale d'homme qu'il partageait avec tous les hommes et dont la première que nous venons d'évoquer ne constitue qu'une forme et qu'une manifestation. Jésus a été essentiellement pauvre parce que homme et soumis comme tous les hommes à la condition humaine qui est d'abord une condition de pauvreté. Tous les *psaumes* nous rappellent cette fragilité de l'homme qui passe comme l'ombre et le souffle du vent. Jésus y fait fréquemment allusion dans sa conversation avec les riches et sur les richesses de ce monde (*Luc* 12, 20-33).

En ce sens, la pauvreté du Christ s'enracine d'abord dans l'incarnation, comme l'a très bien vu saint Paul dans la *Lettre aux Philippiens* : « Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, mais il s'anéantit lui-même prenant la condition d'esclave et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur une croix ! » (*Philippiens* 2, 6-8). Ce qui paraît frapper saint Paul, c'est à la fois le partage de la condition humaine par Jésus et l'excès même de Jésus dans ce partage. On voit clairement comment « l'humilité de Dieu » l'amène à partager dans l'homme ce qu'il y a de plus humble : la servitude et la mort la plus honteuse : la mort sur la croix. Mais les humiliations du « Pauvre, Serviteur de Yahweh » sont comme la conséquence naturelle et l'épanouissement logique de l'incarnation : Dieu ne s'arrête pas à mi-chemin ; Dieu veut être homme jusqu'au bout.

Enfin, au-dessus de cette double pauvreté de Jésus — pauvreté de situation et pauvreté de nature — éclate sa pauvreté en Esprit qui les éclaire l'une et l'autre. Le Christ est sans aucun doute le véritable *anaw*, tel que le décrivent les *Psaumes* et surtout tel qu'il le présente lui-même à travers les Béatitudes : le vrai pauvre dont la pureté de cœur pénètre dans les secrets du Père et se laisse pénétrer et connaître de Lui (*Matthieu* 11, 26-28). Celui qui, au milieu des persécutions et au moment même où il se sent abandonné du Père, s'abandonne entre ses mains (*Matthieu* 27, 46 ; *Luc* 23, 46) et qui, sous les huées de ses ennemis, demande pardon à son Père pour eux (*Luc* 23, 34). Le Christ est le « Pauvre » assoiffé de justice et semeur de paix, doux et patient dans sa ténacité, exigeant et miséricordieux, persécuté essentiellement pour sa fidélité à Dieu — mais dans toutes les dimensions de cette fidélité, qui va bien au-delà de l'accomplissement de la loi, et qui s'exprime dans la recherche de la justice et dans la plénitude de l'amour fraternel. Jésus, qui n'est ni un rebelle, ni un résigné, mais qui dans sa tension et sa sérénité unit des attitudes profondément paradoxales, les harmonise en Lui pour donner l'image du véritable « Pauvre » selon le cœur de Dieu.

On peut aussi noter dans le cas du Christ à quel point cette pauvreté intérieure, spirituelle, non seulement n'est point séparable de sa pauvreté de condition sociale et matérielle d'homme méprisé et persécuté par les puis-

sants de sa nation, mais au contraire s'épanouit à partir d'elle et en constitue la fleur la plus naturelle. En Jésus, pauvreté de condition humaine, pauvreté de situation sociale et historique, et pauvreté spirituelle forment un tout harmonieux dont aucun élément ne peut être séparé.

S'il en est ainsi, nous n'avons aucune difficulté à comprendre que les pauvres d'aujourd'hui puissent eux aussi, en partageant les différentes formes de la pauvreté du Christ, prolonger mystérieusement sa présence dans le monde, être les membres les plus chers de son Corps et — après être devenus les premiers destinataires de l'Évangile — arriver à être les meilleurs annonceurs de sa Parole dont les temps actuels ont besoin.

CELA cependant ne peut se faire qu'à une condition : qu'ils reproduisent vraiment la pauvreté du Christ. Il est vrai qu'aujourd'hui l'Église Latino-américaine veut être plus que jamais une Église des pauvres. Elle désire qu'en elle puissent se vérifier les paroles de saint Jacques : « Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres selon le monde comme riches dans la foi et héritiers du Royaume qu'il a promis à ceux qu'il aime? » (*Jacques* 2, 5). Essayons donc de voir comment les pauvres d'aujourd'hui peuvent continuer à incarner la pauvreté du Christ dans l'Église.

Fixons-nous en premier lieu sur la considération historique des pauvres en Amérique Latine. Les opprimés et les nécessiteux sont légion. On peut vraiment parler de peuples opprimés, de peuples dans le besoin, et nous savons qu'il ne s'agit pas là d'une figure de rhétorique. Opprimés parce qu'ils sont pauvres, et pauvres parce qu'ils sont opprimés : misère et oppression se conditionnent mutuellement dans un cercle sans fin.

Si nous rapprochons la situation matérielle et sociale des pauvres d'Amérique Latine de celle de Jésus, nous nous sommes déjà rendu compte qu'elles n'ont rien de comparable. Jésus n'a pas connu à proprement parler ce que nous appelons l'exploitation ni l'extrême misère. La situation d'humiliation et de nécessité que souffrent les pauvres d'aujourd'hui est, en grande partie, pire que celle vécue par le Christ. Lui pouvait accepter sa condition d'artisan à Nazareth et de prédicateur itinérant à travers les villages de Galilée ; il pouvait même les choisir, car elles n'avaient rien de contraire à la dignité humaine. Par contre le pauvre d'aujourd'hui ne peut accepter une condition de misère et d'oppression contraire à sa dignité.

Imiter la pauvreté du Christ ne peut donc consister à accepter pour soi-même, et moins encore pour les autres, les conditions de vie humiliantes et infra-humaines des « marginaux » qui, en Amérique Latine, sont encore la catégorie la plus nombreuse. Déjà le Pape Jean-Paul II le faisait remarquer en s'adressant aux pauvres de la *favela* de Vidigal, au Brésil : « *Les paroles du Christ ne nous font pas oublier les injustices* ». L'amour des pauvres doit donc être un amour libérateur. Nous devons chercher avec eux les chemins de leur libération économique, sociale et politique et y travailler avec eux... Mais nous ne pouvons pas davantage nous tromper nous-mêmes ni tromper les pauvres. Nous devons le faire à partir de l'Évangile et dans

l'esprit du Christ parce que la libération intégrale des pauvres dont nous parle « Puebla », y compris leur libération sociale, passe par l'Évangile et l'esprit de Jésus.

On comprend dans cette perspective l'insistance du Pape durant son voyage au Brésil. Parlant par exemple aux ouvriers de Sao Paulo il n'a pas hésité à leur dire : « *l'option préférentielle pour les pauvres à laquelle l'Assemblée des Evêques à Puebla a voulu engager l'Église en Amérique Latine consiste essentiellement en ceci : que les pauvres soient évangélisés* »... Et dans sa visite à la *favela* de Vidigal il insiste sur « *l'esprit des béatitudes qui doit illuminer la lutte pour la vérité, la justice, le véritable bien* ».

Le succès de l'Église en effet — qu'il s'agisse de sa rénovation intérieure ou de son influence sur les structures temporelles — dépend, en très grande partie, de la pureté avec laquelle elle transmet l'Évangile aux pauvres et de la façon dont les pauvres sauront le comprendre.

Il s'agit donc de savoir si nous saurons communiquer aux pauvres l'esprit de l'Évangile de telle sorte qu'ils puissent travailler à leur libération humaine sans tomber dans les pièges d'une action ou d'une solution contraires à cet esprit, c'est-à-dire basées sur la violence et le mensonge. C'est le grand défi que nous devons actuellement relever en Amérique Latine. L'avenir de nos Églises et de nos peuples dépend, en grande part, de la manière dont nous le relèverons. Si le sel perd sa saveur, si nous nous laissons gagner et entraîner par l'esprit du monde, toutes les espérances que soulèvent aujourd'hui le rapprochement et la confiance des pauvres s'évanouiront comme neige au soleil. Si nous savons au contraire éveiller et maintenir le véritable esprit du Christ dans les communautés que nous formons, il y a lieu d'en attendre beaucoup de fruits dans l'Église, des fruits qui se répercuteront dans la société.

Il ne peut donc y avoir évangélisation des pauvres ni mission des pauvres au service de l'Évangile sans la transmission de l'esprit du Christ tel qu'il apparaît à travers les « Béatitudes ». Il est inutile d'ajouter une fois de plus et d'insister pour dire que cet esprit n'est pas un esprit de passivité devant les injustices. Nous devons nous efforcer de le vivre tel que l'a vécu le Christ. Le chrétien, pas plus que le Christ, ne peut être ni un résigné ni un révolté, c'est un homme, à la fois ardent et patient, qui, dans ses attitudes, concilie la bonté et le pardon avec la défense de ses droits et de ceux de ses frères. Bien que cet esprit soit parfois difficile à définir, il est facile de l'identifier et de le reconnaître.

Par ailleurs, cet esprit peut aussi se rencontrer chez d'autres hommes qui ne sont pas des « matériellement et socialement pauvres » ni des opprimés. Nous avons vu qu'il y a dans le Christ, comme en tout homme, au-delà même de la pauvreté de situation, une pauvreté radicale qui s'enracine dans le simple fait d'être homme. Lorsqu'il s'agit de nous, cette pauvreté se manifeste de plus dans le fait que nous sommes fragiles et pécheurs. Ceux qui se croient les plus sûrs et assurés de leur avenir à cause de leur situation matérielle ou spirituelle peuvent tomber, et tôt ou tard nous sommes appelés à partager la situation des humiliés et des opprimés évoqués à chaque page de l'Écriture. Les renversements de situation politique et les revers de fortune ne manquent pas dans le monde d'aujourd'hui, sans parler de la maladie

et des infirmités. Rares sont les hommes — et bien peu bénis de Dieu — qui peuvent arriver à la fin de leur vie sans avoir connu l'échec ou l'humiliation. » Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau et moi je vous soulagerai » (*Matthieu* 11, 28). Cette parole du Christ est adressée à tous ceux qui appartiennent à cette catégorie qui n'est pas, nous le savons bien, une catégorie sociale.

Il faut dire plus. Même si les riches ne devaient jamais tomber en disgrâce et continuer à être riches, ils ne sont pas pour autant perdus pour le Royaume s'ils savent, comme les y appellent l'Évangile et l'Église du Christ, se détacher de leurs biens et les partager, afin d'entrer, eux aussi, dans le groupe des petits et des pauvres bénis et choisis, par le Seigneur. Il est intéressant 'en effet de noter comment le Christ qui n'a voulu avoir aucun contact avec les puissants de ce monde — avec Hérode par exemple (*Luc* 13, 22) — s'est cependant approché des riches jusqu'à manger dans leur maison. Ne nous y trompons pas : Jésus a été sévère avec les riches, mais d'une sévérité qui les appelait au repentir et à la conversion sans pour autant les condamner et moins encore inviter les pauvres à se soulever contre eux. Le Christ est inquiet pour leur salut, et sa colère contre eux est une colère d'amour qui veut sauver. Loin de leur fermer le chemin, le Christ leur ouvre le seul qui puisse les sauver, celui de la justice et du partage ; il les invite à administrer en faveur de leurs frères des biens qui ne leur appartiennent pas. La dureté du Christ n'a jamais été une dureté de mépris, mais d'amour. Tel a toujours été le langage des Pères de l'Église et, de nos jours, celui des « encycliques sociales » des papes. Il n'a jamais été question de transférer dans l'histoire le jugement dernier pour placer les riches en dehors du Règne de Dieu et de l'Église.

L'attitude chrétienne à l'égard des riches ne peut donc se ramener à un simple rejet, comme si, par leur situation, ils incarnaient tout le mal du monde, et encore moins comme si ce mal s'enracinait seulement dans le « système capitaliste ». Le souci des riches fait partie du message évangélique. Les saints qui se sont davantage consacrés aux pauvres — un saint François Xavier ou un saint Vincent de Paul, par exemple — ont été de ceux sans doute qui se sont davantage préoccupés du salut des riches. On se souvient de la franchise et du courage avec lesquels saint François Xavier, s'adressant à Jean III, roi du Portugal, lui reprochait d'être venu aux Indes pour s'enrichir aux dépens de ces peuples plutôt que pour y travailler à étendre le règne de Dieu. Il est sans doute plus difficile d'attirer l'attention des grands et des riches sur leurs propres fautes que de prendre à leur égard une attitude d'oubli ou de mépris.

Étant donné par ailleurs que les riches pourront toujours s'enrichir sous n'importe quelle forme de système économique, même le meilleur, pour peu qu'ils violent les règles du jeu, l'Église ne pourra jamais influencer sur les changements sociaux en vue d'une plus grande justice, sans demander aux riches, et même jusqu'à un certain point aux pauvres, un changement de cœur vis-à-vis des richesses. Il est évident qu'on ne peut enseigner le détachement des richesses aux pauvres de la même façon qu'aux riches, et que nous nous sommes souvent trompés à ce propos dans le passé. Mais il n'y a pas pour autant deux évangiles, et l'appel à la pauvreté spirituelle s'adresse à tous les chrétiens, quelles que soient leurs conditions matérielles de vie.

Il est tout aussi évident qu'il est nécessaire, pour que les pauvres comme les riches nous écoutent, que nous les appelions à la conversion partir de l'Évangile et non d'une idéologie.

Enfin, tout chrétien est appelé à se faire pauvre dans l'Église, chacun à sa manière, afin de pouvoir évangéliser sans mentir et partager avec le Christ la richesse d'une pauvreté libératrice.

Et nous touchons peut-être là à un des aspects les plus paradoxaux de la vie chrétienne dans le monde d'aujourd'hui : il nous faut travailler à la libération sociale des pauvres en recherchant en même temps, pour nous et pour eux, la pauvreté qui libère.

François FRANCOU, s.j.

François Francou, entré dans la Compagnie de Jésus en 1940, prêtre en 1952. Prêtre au travail à mi-temps à Gisors, puis prêtre de quartier dans de grands ensembles à Marseille jusqu'en 1968, il exerce depuis cette date son ministère dans les *poblaciones* (bidonvilles) de Santiago du Chili, tout en enseignant à l'ILADES (Institut Latino-Américain d'Études Sociales). Publication : *La foi d'un prêtre*, Centurion, Paris, 1971 ; *Le Chili, le socialisme et l'Église*, France-Empire, Paris, 1976 ; *L'Évangile d'abord*, Centurion, Paris, 1980. Le P. Francou est membre du comité de rédaction de l'édition de *Communio* en espagnol pour l'Amérique du Sud.

Jean PROCYON

Le pasteur et l'économiste

Il a fallu aux évêques de France, autant que de la compétence, un réel courage théorique pour présenter de « nouveaux modes de vie ». Car l'économie, dans la mesure où elle se constitue comme une science, ne peut connaître que des nécessités, tandis qu'une exhortation pastorale, dans la mesure où elle se veut théologique, ne peut s'adresser qu'à des libertés, donc parier sur leur incompréhensible possibilité.

LES évêques de France ont-ils eu raison d'aborder les réalités économiques et sociales, comme ils l'ont fait par la publication en septembre 1982 de la déclaration du Conseil permanent de l'épiscopat français, « Pour de nouveaux modes de vie » (1) ?

L'amorce de controverse qui a suivi cette publication et qui s'est manifestée notamment dans les pages de libres opinions d'un grand quotidien du soir (2) montre que la prise de position des évêques sur les problèmes économiques et sociaux pouvait non seulement être discutée dans son contenu, mais également mise en question dans son principe.

Un discours controversé

En ce qui concerne le principe de la déclaration, il a été dit que des hommes d'Eglise n'auraient pas dû s'aventurer sur un terrain qui n'est pas le leur, qui a ses lois propres, indépendantes de la théologie et de la morale.

(1) Déclaration du Conseil permanent de l'Episcopat français datée du 22 septembre 1982, et publiée dans le supplément à la *Documentation Catholique*, n° 1838, 17 octobre 1982. (Rappelons l'étude de cette déclaration faite par Jean-Miguel Garrigues, « Retour au réel? », dans *Commentaire*, n° 20, hiver 1982-1983, p. 650-653 — N.d.l.R.).

(2) *Le Monde*, 18 et 30 décembre 1982, page 2.

Les auteurs de la déclaration ont d'ailleurs si bien pressenti ces difficultés que leur texte comprend une deuxième partie qui s'intitule « Pourquoi parlons-nous ? », et où ils exposent très explicitement les raisons qui les ont poussés à intervenir :

« En contact quotidien avec des personnes et des groupes engagés dans les dures réalités (de la crise économique), y compris des prêtres et des religieux, nous rencontrons, dans notre charge d'évêques les drames vécus par ceux qui en sont les victimes. C'est la conscience que nous en avons qui nous conduit à intervenir pour tracer, à notre manière, une voie d'espérance (...). Pourquoi intervient-elle (l'Eglise) dans ces domaines touchant au travail et aux questions économiques et sociales ? — La raison, poursuit la déclaration en citant Jean-Paul II, est que l'Eglise croit en l'homme » (4).

C'est donc, pour résumer leur propos, en raison de leur sollicitude de pasteurs témoins des difficultés concrètes des hommes de leur temps que les évêques interviennent dans le domaine économique et social.

L'intervention du magistère au sujet des problèmes économiques et sociaux est d'ailleurs conforme à la tradition de l'Eglise de toujours. Cette liberté qu'a toujours gardée l'Eglise, non pas de régir, mais de porter des jugements et de poser des principes dans les différents domaines de la vie économique et sociale, et qui, d'ailleurs, a des antécédents dans l'Ancien Testament, ne signifie pas qu'elle « sort de son domaine » pour s'intéresser à ce qui ne la regarde pas, mais au contraire que dans la mesure où, d'une certaine manière, tout est spirituel, à elle qui parle du point de vue du spirituel, rien n'est indifférent.

Et c'est grâce à cette tradition constante, essentielle au christianisme, que l'Eglise s'est montrée véritablement « catholique », se démarquant nettement des formes de religiosité « cathares », pour lesquelles le monde n'a pas d'importance, car les réalités les plus sublimes se trouvent dans une autre sphère.

La déclaration a été aussi mise en question dans son contenu. De ce point de vue, le principal argument avancé concerne le mécanisme de la croissance, en relation avec les problèmes du chômage : puisque, pour les auteurs de la déclaration, comme d'ailleurs pour la plupart des observateurs, le chômage est un des effets les plus douloureux de la crise actuelle, pourquoi semblent-ils par ailleurs fustiger « le vif désir d'atteindre le niveau de vie de la catégorie supérieure » et plus loin « le besoin de consommation » ? Si, en effet, dans le détail, les analyses divergent, la plupart des économistes considèrent encore ce désir d'enrichissement comme un bienfait, le moteur de la croissance et donc le principal remède au chômage (5).

(3) « Laborem Exercens », encyclique de 1981, § 4.

(4) *Déclaration*, op. cit. (note 1), II, 4.

(5) Cela paraît une position venue des années de croissance et qui ne s'appliquerait qu'à elles. Pourtant, nul ne conteste qu'en dépit de la crise, le progrès technique et la productivité du travail continuent d'avancer. Seules des satisfactions plus étendues, même s'il ne s'agit pas seulement de production de biens de consommation, mais aussi de services, de loisirs, etc., permettront comme elles l'ont permis dans le passé de soutenir la demande nécessaire au plein emploi.

Du point de vue qui nous intéresse ici, il n'est pas question de trancher entre les différentes thèses, il suffit de montrer que la question est ouverte.

L'autre argument qui a été opposé à la déclaration dérive du premier : faute de croire en la croissance, les évêques semblent parier, pour surmonter les difficultés actuelles, sur le «partage du travail et du revenu ». Ils paraissent ainsi adopter la théorie du partage du travail selon laquelle la somme de travail disponible dans la société actuelle est constante et que, donc, pour diminuer le chômage, il convient de mieux répartir le travail. Il est vrai que cette théorie a inspiré certains aspects de la politique économique menée actuellement en France (contrats de solidarité, réduction de la durée hebdomadaire du travail...). Il n'en demeure pas moins qu'elle est loin de faire l'unanimité des économistes, quelle que soit d'ailleurs leur orientation politique (6), et qu'il est donc aventureux pour les représentants du pouvoir spirituel de reprendre à leur compte une hypothèse aussi hasardeuse.

Les deux arguments évoqués mériteraient une longue discussion, du strict point de vue économique. Ils suffissent toutefois à montrer que, même si l'on concède aux auteurs de la déclaration le droit de traiter des réalités économiques, le problème de leur compétence effective se trouve encore posé, puisqu'aussi bien l'onction épiscopale n'a jamais suffi à faire de bons économistes.

Or, c'est justement cette question qu'on voudrait ici dépasser ; en la posant ainsi, en effet, on suppose encore qu'un jury d'économistes pourrait à bon droit examiner et noter la copie que lui présenteraient les pasteurs.

Mais supposer cela serait méconnaître ce qui nous paraît être le cœur du problème posé par cette intervention : la radicale hétérogénéité du discours théologique (ou pastoral) par rapport au discours économique, même et surtout si l'un et l'autre traitent apparemment du même objet.

Le point de vue de l'Évangile

Qu'il y ait une différence radicale entre le point de vue de l'économiste et celui du théologien, c'est ce qui ressort assez évidemment des Évangiles. On chercherait en vain dans ces derniers un quelconque enseignement de caractère économique. Non seulement toute perspective économique paraît exclue de ce texte, mais encore il semble bien que son enseignement marque à dessein une particulière désinvolture vis-à-vis de ce qu'il est convenu de considérer comme les contraintes ou, à tout le moins, la mentalité économique.

Cette désinvolture ne peut que frapper tous ceux qui s'intéressent à la dimension économique de l'Évangile. A tel point qu'on ne saurait se satisfaire de l'analyse selon laquelle les Évangiles ont été écrits à une époque où les problèmes économiques ne se posaient pas de la manière dont ils se posent aujourd'hui. Bien au contraire, il semble qu'il y ait là une attitude adoptée à dessein.

Sans prétendre mener ici une analyse détaillée de cette dimension, laquelle mérite probablement d'être approfondie, on en rappellera les quelques références essentielles. «Voyez les oiseaux du ciel... Observez les lys des champs» (*Matthieu* 6, 26-28) est bien connu. Mais il y a encore la multiplication des pains, la parabole de

la drachme égarée, celle des ouvriers de la dernière heure, et encore l'étonnante scène de l'onction à Béthanie (*Jean* 12, 1-8).

La doctrine évangélique va sur ce point au-delà de la condamnation de la richesse, de l'appel au partage et au don auquel on la réduit trop souvent.

À travers les scènes que l'on vient d'évoquer, ce sont deux postulats essentiels de l'économie que Jésus disqualifie très spécifiquement :

— tout d'abord la contrainte de la production de biens : naturellement, cette contrainte est abolie par la dimension miraculeuse, qui apparaît notamment dans la multiplication des pains, mais elle est d'abord abolie dans sa dimension subjective : l'homme ne doit pas s'inquiéter outre mesure du lendemain.

— ensuite, la logique de l'équivalence, telle qu'elle fonde le raisonnement économique et qu'elle est mise en avant par Judas en *Jean* 12, 4-5, et qui n'est pas seulement disqualifiée dans les trois derniers textes cités, mais d'une manière constante tout au long de l'Évangile. Cela jusqu'à la dérision ultime que constitue la livraison du Christ en échange de 30 deniers.

Le fait qu'on ne saurait voir là le signe d'une ignorance des réalités économiques de ce temps est attesté par l'abondance des métaphores à caractère économique dans les paraboles (7). Il ne s'agit pas non plus d'une indifférence aux nécessités de la survie quotidienne ; rappelées dans le Notre Père, celles-ci justifient au contraire les entorses aux rigueurs de la loi sabbatique (cf. *Matthieu* 12, 1-8). Il reste donc qu'une telle insistance à se jouer des concepts économiques ne vient pas du hasard : c'est dans une perspective fondamentalement anti-économique que s'inscrit la venue du Royaume.

Au milieu du champ économique, ce dernier traduit une irruption de la liberté et de la gratuité : liberté de l'acte qu'inspire la Loi et, à travers elle, la fidélité au Père, par rapport à la mécanique élémentaire du désir, puisqu'aussi bien la loi, si elle n'a pas, contrairement à ce que l'on dit trop souvent, pour fonction de contrarier le désir, ne lui en impose pas moins une rude discipline ; liberté, plus largement, de la vie spirituelle qui, à travers l'ascèse, traduit l'émergence de l'homme comme être libre, par-delà les automatismes animaux des passions.

Le point de vue de l'économie

L'économie, au contraire, est le domaine de la nécessité et la science économique, la science de la nécessité, à la fois au sens existentiel et au sens épistémologique.

La nécessité au sens existentiel a elle-même une dimension biologique et une dimension psychologique. La dimension biologique n'est rien d'autre que la vieille malédiction de la *Genèse* : «Tu gagneras ta vie à la sueur de ton front» et plus généralement l'ensemble des contraintes qui conditionnent la survie la plus élémentaire de l'homme.

(6) Cf. notamment les critiques que lui adresse Alfred Sauvy, dans presque tous ses ouvrages. Le principal argument contre le partage du travail est qu'il affaiblit l'économie du pays dans la compétition internationale et qu'il risque donc, à terme, d'accroître le chômage. D'une façon générale, on y voit une atteinte au dynamisme général de la société.

(7) Cf. notamment, *Matthieu* 13, 4-9, 24-30, 44-46 ; 18, 23-35 ; *Luc* 19, 12-27, etc.

La rareté, fondement de la valeur d'échange et donc de tout raisonnement économique, dérive de cette nécessité (8). Que la rareté soit à la racine de la science économique, les classiques en ont été naturellement convaincus. Mais, les modernes n'ont pas non plus véritablement remis en question ce lien. En ce sens, la notion d'« économie d'abondance » est une figure (9). L'économie contemporaine a en revanche montré que la notion de besoin s'élargissait bien au-delà des nécessités naturelles par l'émergence des « besoins » diversifiés, d'aucuns disent « artificiels » de la société de consommation : « Une société n'est pas seulement lisible à la façon dont elle produit des marchandises ou des biens, mais à la façon dont est produite une demande par un travail de production des besoins » (10).

Du sens existentiel de la nécessité dérive son sens épistémologique. Le besoin et, par-delà le besoin « naturel », la logique élémentaire du désir engendrent des comportements assez mécaniques pour que leurs régularités soient aisément formalisées. Ainsi les postulats simples et incontestés de l'économie sont-ils la maximisation de la satisfaction ou du profit, spontanés ou conditionnés, puisqu'à la rigueur du besoin élémentaire, la technique publicitaire superpose l'économie pavlovienne du désir (11). Ainsi, c'est dans la mesure où, par ses actes, il abdique davantage la liberté que le comportement de l'homme est le plus facilement mesurable et à même d'être objet de science. Et c'est en raison de son inscription fondamentale dans le champ de la nécessité que l'économie, en dépit des divergences de doctrine et d'une crise théorique aujourd'hui indéniable, demeure la science sociale de loin la plus rigoureuse (12).

Par contre, les tentatives pour-intégrer d'autres données que celles de la nécessité ou de l'échange dans le champ de l'économie n'ont, semble-t-il, guère abouti (13).

(8) Pour avoir un prix, un bien doit être rare. C'est ainsi que l'air n'est pas un objet économique, du moins pas encore. L'eau potable, au contraire, qui autrefois ne l'était pas, l'est aujourd'hui presque partout devenue.

C'est en raison de ce lien avec la rareté que Marx pensait que le stade du communisme final supposait l'abolition de l'économie marchande, et donc des lois de l'économie classique. La crise de surproduction, par laquelle le système n'arrive pas à fonctionner, parce qu'une production trop abondante fait s'effondrer les prix, apparaissait donc aux économistes marxistes comme la marque par excellence des limites de l'économie classique, c'est-à-dire « capitaliste ».

En ce sens, dans le marxisme aussi, l'économie ne prospère que loin du paradis !

(9) J.K. Galbraith, *The Affluent Society*, 1960.

(10) J. Attali, *La nouvelle économie française*, p. 17.

(11) Les économistes savent, par exemple, comment une campagne de publicité a pour effet recherché de déplacer les courbes de demande. Si un tel effet n'est pas toujours exactement prévisible, il est, en tous les cas, mesurable.

(12) Ce n'est pas ici le lieu de déterminer s'il y a un seul système économique, au sens de système de lois explicatives, ou plusieurs. Il est indéniable, en revanche, qu'en fonction du stade technique atteint, des facteurs sociaux ou politiques, la nécessité économique suit différentes dynamiques.

Ainsi, la célèbre courbe de Phillips, qui a eu les faveurs des économistes dans les années 60 et qui établissait une fonction inverse entre inflation et chômage, est aujourd'hui très largement inadéquate. En période de crise, les incertitudes de diagnostic suscitent des divergences tout à fait normales sur la meilleure stratégie à suivre, mais il serait, à notre sens, exagéré d'en conclure que l'économie n'est qu'une science « conjecturale ».

(13) Cf. l'intéressante tentative de F. Perroux, *Economie et société*. Contrainte, échange, don, Paris, P.U.F., 1963.

On comprend aisément que, dans la mesure où sa raison d'être est l'état de nécessité, la science économique ne saurait, par elle-même, libérer de cet état. En revanche, la transformation des économies au cours de l'histoire en fonction des progrès techniques, et aussi des facteurs politiques, modifie la nature de ces nécessités. La combinaison des nécessités individuelles devient de plus en plus complexe dans les sociétés à technologie avancée. Mais, en dépit de cette complexité croissante, du point de vue du décideur, elle se traduit toujours par des alternatives fermées du type « ou bien... ou bien ». D'une certaine manière, ces alternatives -fermées dont certaines nous sont familières (naguère, inflation ou chômage ; aujourd'hui, création d'emplois publics ou allègement des charges des entreprises, etc.) constituent le nouveau visage de la nécessité.

La planification, en ce sens, est sortie du mirage « prométhéen » qui avait éclairé d'un jour particulier ses débuts. Il y a longtemps qu'elle n'est plus que l'analyse des contraintes prévisibles qui conditionnent le futur et ne laissent au pouvoir que la morose responsabilité de choisir entre une gamme de possibilités dont tous les termes sont également insatisfaisants. En ce sens, la politique économique rationnelle n'est pas, comme le pensaient les Saint-Simoniens, la voie moderne du salut : elle est l'austère gestion d'une nécessité dont les formes se renouvellent, mais dont le principe demeure inaltéré.

Une autre conséquence de la gestion rationnelle de l'économie, dont on n'a pas toujours pris suffisamment la mesure, est la façon dont elle valorise, à un moment donné, en fonction de ses nécessités propres, tel ou tel type de comportement. D'une certaine manière, l'économie induit sa propre morale. Ainsi, au temps des « 30 glorieuses » (14), au lieu des ancestrales et austères vertus de l'effort et de l'épargne, s'était répandue l'idée que consommer était un devoir civique, une manière pour chacun de contribuer à la prospérité générale (15).

Cette « morale économique » n'est pas fondée, au contraire des principes évangéliques, sur un concept libérateur, mais, intégrant à l'avance, comme un donné acquis, la situation d'aliénation du désir, se trouve tributaire de la nécessité dans toute son étroitesse. Ce qu'une telle « morale » pouvait avoir de dénaturé est, d'une certaine manière, apparu lors de la révolte de mai 1968.

L'Évangile, rupture de l'ordre économique

Ayant ainsi marqué la différence radicale de perspective qui sépare le théologien et l'économiste, on sera moins étonné que, du point de vue de ce dernier, le discours des évêques puisse apparaître contradictoire. On peut dire que, non seulement les contradictions y sont normales, mais que, d'une certaine manière,

(14) Cette expression de Jean Fourastié, désormais classique, désigne les 30 années de prospérité qui ont précédé la crise (1945-1974).

(15) On pourrait trouver d'autres exemples de ces morales induites par une situation économique donnée. Ainsi, l'idée que la surproduction de biens alimentaires, dans les pays à économie agricole avancée, est un danger et cela en dépit de la persistance de graves situations de pénurie dans le monde, s'en rapprocherait. Elle est toutefois loin d'être vraiment entrée dans les mœurs, même si, depuis les années 30., elle a été inscrite dans plusieurs législations. La-crise actuelle a sans doute aussi valorisé ou dévalorisé certains comportements. Le discrédit officiel, de plus en plus marqué, pour le cumul des emplois, s'il a de sérieuses justifications, est cependant lié à une certaine conjoncture économique.

c'est dans la mesure même où il est évangélique qu'un discours apparaîtra contradictoire à l'économiste. C'est donc moins le procès de l'évêque qui, à travers ces contradictions, est ouvert que, en un sens, celui de l'économiste, ou à tout le moins de l'économie.

Pour reprendre l'exemple cité plus haut, que, dans une certaine conjoncture, et plus largement en situation de progrès technique, il soit nécessaire de « soutenir la consommation » pour réduire le chômage est indéniablement révélateur des contraintes propres à un système et des alternatives limitées dans lesquelles la nécessité l'enferme.

A ceux qui disent que par là la déclaration est contradictoire, on peut aisément rétorquer que cela n'est vrai que dans la particularité du champ de l'économie et que si ses auteurs n'en ont eu cure, c'est qu'ils se sont délibérément placés au-delà du champ de la nécessité tel que l'économie contemporaine en a délimité les contraintes. Ce n'est donc pas à l'économie de juger les évêques, c'est bien au contraire, indirectement, le procès de l'économie contemporaine que ces derniers ont commencé d'instruire : dans quel système sommes-nous, en effet, pourraient-ils répondre, s'il faut poursuivre un processus de consommation à outrance pour que chacun puisse travailler ?

En ce sens, la déclaration des évêques n'est pas seulement un discours de circonstance : l'alternative consommation/chômage a en effet le mérite de montrer que la crise actuelle n'est que le revers de la période de prospérité antérieure, où les difficultés étaient certes moins immédiatement sensibles, mais où le plein emploi tel qu'il était réalisé reposait sur la poursuite d'une croissance accélérée. Dans l'approche apparemment « naïve » qui est celle de la déclaration, c'est donc tout le complexe de l'avant et de l'après crise qui est remis en question.

Dans la mesure où la Bonne Nouvelle s'inscrit comme une rupture de l'économie et de ses nécessités, ce sont donc les difficultés par rapport à la logique économique qui signent la position de rupture dans laquelle doit se situer un discours proprement évangélique.

A plus forte raison, naturellement, les pasteurs doivent-ils s'inscrire en faux contre les « morales » qu'à chacune de ses phases, on l'a vu plus haut, et en fonction de ses nécessités internes, un système économique engendre en vue d'ordonner les comportements aux impératifs de son fonctionnement.

De l'ensemble de ces points de vue donc, un discours spirituel ne saurait être qu'anti-économique.

Un discours qui n'est pas immédiatement opérationnel

Il résulte de ce qui précède que les évêques, dans la perspective où ils se placent, ne tiennent pas un discours immédiatement opératoire. Et cela de leur propre aveu : « Il n'est pas dans la mission de l'Eglise de proposer un plan permettant de s'adapter à cette mutation que vit le monde dans sa période présente » (16).

(16) *Déclaration, op. cit.* (note 1), II, 4.

Une perspective immédiatement opérationnelle, en effet, ne constituerait pas seulement un empiètement indu sur les prérogatives des pouvoirs civils et donc une dangereuse confusion des rôles ; par elle-même, elle serait contradictoire avec la gratuité dans laquelle se meut le discours évangélique. A la différence des comportements des agents économiques, les comportements moraux ne sont pas manipulables et, même s'ils peuvent être orientés, leurs effets demeurent fondamentalement imprévisibles.

C'est toute la particularité du genre de l'exhortation de n'être pas nécessairement suivie d'effet, et en ce sens, elle n'a rien de commun avec ce que les économistes appellent une politique de rigueur, car cette dernière, si elle est bien conduite, est toujours, d'une manière ou d'une autre, efficace.

Mais c'est par cela même que l'exhortation peut être libératrice : elle s'adresse à des libertés et ne les contraint pas ; elle n'est pas une manipulation des décisions individuelles par le contrôle des grands agrégats ; elle est un appel à la responsabilité.

Dans la mesure où ses effets ne sont pas assurés, le discours des évêques ne peut donc être qualifié d'opérationnel. Mais s'il n'est pas opérationnel, il y a une autre raison, encore plus fondamentale et également rappelée par ses auteurs : le fait que sa finalité n'est pas de caractère économique ; il ne vise pas à donner une solution à la crise ; même s'il prend celle-ci pour point de départ ou pour occasion, il n'a pas, en définitive, d'autre fin que le Royaume

« Il appartient aux pouvoirs publics et à toutes les forces organisées de mettre au point de nouveaux types d'échange dans la justice et de faciliter pour les hommes de nouveaux comportements (...). Dans l'Eglise, la mission pastorale des évêques est d'une autre nature. Elle consiste à annoncer la bonne nouvelle du salut à tout homme par la venue en notre monde du Christ Jésus » (17).

Si le discours des évêques n'est donc pas ce que l'on appelle opérationnel, on aurait tort pour autant de lui opposer systématiquement l'efficacité du discours proprement économiste.

Efficacité et espérance

Tout d'abord parce qu'il serait aisé de rappeler le caractère encore incertain des effets qu'ont aujourd'hui les médecines proposées par les spécialistes aux économies occidentales, en vue de les sortir de leurs difficultés. Il est frappant, d'ailleurs, que, selon les pays, des doctrines radicalement opposées sont mises en pratique et que leur résultats apparaissent pourtant, pour le moment, d'un pays à l'autre, encore inégalement convaincants. Il y a là une crise de la doctrine qui ne paraît pas limitée à un pays et qui n'est qu'un aspect de la crise globale.

Ensuite, plus profondément, parce qu'il n'est pas impossible que la crise actuelle soit celle d'un certain système de nécessité. On a dit à juste titre que le mystère du dynamisme de nos sociétés avait un caractère spirituel. Dans l'attente du Royaume, ce dynamisme n'abolit pas la nécessité. Tout au plus peut-on émettre l'hypothèse qu'en creux, la pure gestion de l'économie en fonction des seules données de la

(17) *Ibid.*

nécessité contient en elle-même les germes de sa propre entropie : la généralisation de comportements individualistes ou de l'égoïsme catégoriel, un moment générateur de progrès, au sein d'un certain système, finissent, en raison de leur généralisation même, par entraver de plus en plus le développement (18).

Ce phénomène joue à plusieurs niveaux : dans l'ordre international (stratégies plus rationnelles des producteurs d'énergie), dans l'ordre interne : raréfaction des services gratuits (garde des enfants par les grands-parents, par exemple), ou à bon marché (disparition des agents économiques à mentalité pré-industrielle) ; utilisation plus systématique des droits sociaux, etc. (19). La chute de la natalité elle-même, que beaucoup considèrent comme une des causes de la crise, n'est-elle pas en partie imputable à l'adoption par les ménages d'une stratégie économique rationnelle, dans un domaine autrefois régi par d'autres considérations ?

L'efficacité de l'économie se trouverait donc paradoxalement atteinte du fait de la généralisation de ses postulats en matière de comportement, et il y aurait en quelque sorte, à la charnière du spirituel et du social, des systèmes de nécessité plus ou moins contraignants, plus ou moins bloqués, en fonction de la place qu'y trouve la gratuité.

Aussi l'insistance de la déclaration sur la nécessité impérieuse d'une réflexion, comme forme d'échappée, non pas hors de l'économie, mais hors de ses blocages actuels, a-t-elle aussi une dimension spirituelle, dans la mesure où les blocages intellectuels sont un des aspects de la crise.

D est donc vain de surestimer l'efficacité des discours économiques, comme il convient aussi d'éviter l'autre méprise, qui serait de croire que la déclaration de l'épiscopat, comme les réalités à caractère spirituel ou moral auxquelles elle se réfère, n'aurait aucune prise sur les réalités concrètes de nos sociétés.

S'il est vrai, comme on l'a vu plus haut, que le spirituel ne donne pas « prise » sur la société, cela ne signifie pas, bien au contraire, que les réalités morales sont sans conséquences concrètes.

D est, par exemple, incontestable que les différents abus auxquels la déclaration appelle à renoncer : fraude fiscale, abus de la protection sociale, défense des privilèges de certaines catégories sociales, s'il y était porté remède, aideraient l'économie à sortir de sa crise.

Les auteurs font en outre indirectement allusion (20) à la théorie selon laquelle une aide accrue, et mieux orientée, vers les pays en développement, pourrait stimuler la croissance des pays développés.

(18) Dans cette perspective, le mal dont souffrent les sociétés occidentales est encore bénin par rapport à celui qui ronge les systèmes « socialistes ». La crise de ces derniers apparaît en effet d'autant plus profonde que, dans leur cas, ce n'est pas seulement la production de biens qui est régie en fonction des lois d'un système déterministe, mais c'est tout le système socio-politique qui est conçu comme 'une mécanique. Soljénitsyne a, en outre, évoqué dans une de ses nouvelles (*La maison de Matrona*), l'idée que ce sont les saints, ceux qui conservent malgré tout le sens du don et de la gratuité, et ne jouent donc pas le jeu du système, qui permettent à ce dernier d'éviter la paralysie générale.

(19) La déclaration fait allusion à ce phénomène (op. cit., III, 6). L'idée que la crise est liée aux progrès des comportements marchands et prélude donc à une dernière avancée de l'esprit capitaliste se trouve dans J. Attali (*Les trois mondes*, 1981). Ce phénomène y est considéré, sinon comme un progrès, du moins comme une évolution inéluctable.

Les conséquences de la généralisation de la rationalité des individus en matière de mise en oeuvre des droits sociaux sont évoquées dans les ouvrages d'Alexandre Tnoviev.

(20) *Déclaration*, op. cit. (note 1), I, 3.

Ils auraient pu également évoquer les liens que beaucoup d'économistes décèlent entre la dénatalité apparue dans les sociétés occidentales vers 1964 et aggravée depuis 1974, et le développement concomitant du chômage (21).

Ces conditionnements externes du champ économique (facteurs politiques et sociologiques, facteurs démographiques) sont connus des économistes et jouent un rôle important (22). Ainsi, on a souvent établi un lien entre la stabilité des prix et la cohésion de la société. L'économie les prend en compte, sans en rendre compte. Ils ont une dimension sociologique, mais aussi morale.

Même si la finalité fondamentale d'une exhortation apostolique est le Royaume des cieux, elle peut donc être aussi, dans le domaine de l'histoire et de la société concrète, et en quelque sorte par contre-coup, porteuse d'espérance.

En rappelant aux hommes leurs responsabilités, en contribuant à l'espérance du monde « dans une phase difficile de son histoire », les évêques réagissent à la crise, comme l'Eglise a toujours réagi face aux difficultés des hommes.

Jean PROCYON

(21) Voir en particulier A. Sauvy, *L'économie du diable*, p. 253.

(22) L'effet de ces « externalités » est particulièrement mis en relief dans Dubois, Carré, Malinvaux, *Abrégé de la croissance française*, 1973.

Jean Procyon. Marié. Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud, agrégé d'histoire. Ancien élève de l'ENA. Economiste.

Giuseppe SCIDÀ

D'un développement l'autre

Les sociétés développées partagent, au fond, les difficultés des sociétés du Tiers-Monde, puisque toutes ont conçu leur développement d'après le même et unique modèle — la croissance économique, l'enrichissement par la production. Les limites de ce modèle se manifestent différemment certes, mais elles imposent à tous d'envisager un développement qui fasse droit à l'ensemble de l'humanité de l'homme.

IL y a exactement dix ans, qu'en décembre 1973, les pays de l'OPEP décidèrent une augmentation vertigineuse des prix du brut, qui n'a pas peu contribué à répandre l'usage du terme de « crise ». Pourtant, durant cette décennie, s'est graduellement établie la conviction que la crise complexe du monde occidental était moins économique que d'abord culturelle — une crise d'identité. Cela est si vrai que jusqu'aujourd'hui, dans un panorama profondément modifié de l'économie mondiale — où les pays de l'OPEP profondément divisés se sont révélés absolument incapables de défendre leurs acquis provisoires — les conditions de la crise se sont généralisées au point que tous se sentent plus pauvres non seulement matériellement mais en idées et en projets d'avenir.

Jamais peut-être comme aujourd'hui, l'homme ne semble avoir perdu le courage de s'interroger sur son destin. Incapable de faire face positivement aux drames qui frappent la planète, il semble céder aux tentations de vivre au jour le jour, de s'en remettre à des comportements hédonistes et individualistes, tandis que le corps social voit renaître des comportements que, quelques années auparavant, l'on pensait définitivement dépassés : néo-corporatisme, néo-protectionnisme, néo-isolationnisme. À l'optimisme rationaliste touchant un progrès automatique en vue d'un bien-être illimité, se substituent dans les esprits les craintes du futur typiques de ceux qui, ne reconnaissant rien qui mérite qu'on s'y « investisse », et ne possédant aucun « patrimoine » à quoi se confier, se limitent à vivre le présent.

Malheureusement, même dans le domaine des sciences sociales, on assiste depuis dix ans à un fléchissement significatif des recherches ouvrant sur de larges perspectives du futur et de nouveaux horizons, exception faite, on le comprend, pour les études sur la « théorie des catastrophes ». Économistes, sociologues, politologues, sont dominés par le découragement impuissant à relever le défi de l'écueil historique que nous rencontrons. Ce complexe d'infériorité prend très vraisemblablement ses racines dans une crise du concept même de développement, entendu aussi bien comme processus que comme objectif. Un modèle de développement qui n'a pas l'homme comme fin et comme sujet caractérise en fait, de manière substantiellement univoque, toutes les sociétés, quel que soit l'écart de leurs systèmes économiques, en sorte que tous les peuples se rencontrent en une vision pessimiste de l'avenir. Nous esquisserons l'analyse des aspects les plus préoccupants du modèle actuel de développement tant dans les sociétés matériellement riches que dans celle du Tiers-Monde, et présenterons en conclusion quelques hypothèses pour le futur.

Les sociétés riches

La richesse matérielle des sociétés développées s'accompagne très souvent, c'est une banalité, d'une pauvreté morale et spirituelle profondément enracinée. Le débordement de cette pauvreté sur tout le tissu social n'est pas toujours conscient, parce que l'esprit sombre dans la confusion des messages ambigus et contradictoires qui l'assaillent quotidiennement. En effet, l'homme contemporain rencontre continuellement une réalité faite d'éléments hétérogènes et de phénomènes complexes difficilement analysables. Surabondance d'informations, mais aussi de toxicomanie ; moyens de transport toujours plus sophistiqués, mais pour traverser des sites toujours plus dégradés ; mobilier confortable dans des appartements décorés, mais où les structures familiales se dissipent et éclatent. Tel est le résultat de la manipulation des besoins humains souvent confus mais réels, auxquels on ne donne que des réponses préconçues par l'illusion d'objets-signes, qui dissimulent à peine leur fonction dans le système productif et qui, par leur croissance même, engendrent la frustration et l'anxiété chez les hommes englués dans la consommation de masse.

Dans ce contexte, typique des sociétés industrielles développées, surgit ce que l'on peut définir comme « la pauvreté post-matérialiste », dont les symptômes les plus évidents sont la solitude, l'appauvrissement des rapports humains, l'impuissance à communiquer (ceci particulièrement dans le troisième âge), les évasions « mystiques », le recours à la drogue et à la violence, la recherche de la déviance à tout prix (spécialement chez les jeunes) et, dans tous les cas, les symptômes d'anomie, de perte du sens de la vie propre, avec toutes les conséquences négatives sur les rapports affectifs et les solidarités sociales. Cette pauvreté humaine provient d'insatisfactions existentielles, qui résultent de l'évacuation des besoins immatériels fondamentaux : aimer et être aimé, être respecté dans son identité individuelle et sociale, vivre dans la sécurité, voir défendues sa culture et sa foi, etc. Certes, cette demande radicale de bonheur n'affleure pas toujours explicitement et demeure trop souvent censurée parce que les individus déjà largement privés de tout lieu de communication familiale et communautaire ne savent plus concrètement vers qui se tourner.

Pourtant, la conviction demeure que l'homme est pris dans la tâche de dominer la nature, de contrôler l'environnement social grâce à la technologie toujours en progrès ou, comme on disait au siècle dernier, grâce aux « machines, cette nouvelle race d'esclaves qui rendront la liberté à l'homme ». En réalité, se fait jour une déviance de la capacité de l'esprit à contrôler la complexité des phénomènes induits par les nouvelles technologies, déviance qui se radicalise à l'intime de chaque homme à mesure que se dissipe en lui le sens de sa vie mais aussi de toute l'aventure humaine. Cette « chute d'humanité » s'aggrave avec les mutations imprévisibles, le flux contradictoire des informations, la difficulté à intégrer la globalité du système.

Dans un tel contexte, le scepticisme intellectuel et l'impuissance de l'action tendent à éteindre la moindre étincelle de créativité humaine. Loin de libérer l'homme, la prévalence et l'extension planétaire d'un modèle de développement identifié à la seule croissance matérielle a fait surgir ici et là des blocs de nécessité sur lesquels s'écrasent toutes les tentatives d'organiser un développement à la mesure de l'homme. Les nécessités d'airain du développement actuel résultent en fait des investissements croissants que requièrent les systèmes d'armement, la recherche scientifique (principalement le nucléaire), l'agriculture chimique, qui vont de pair avec la destruction systématique des surplus alimentaires, la diminution des naissances, un modèle de famille toujours plus adapté aux besoins de la production, la destruction ou la pollution des ressources naturelles et de l'environnement. Bref, la liberté qui a engendré un développement dont l'homme n'est ni la fin ni le sujet s'est épuisée dans la rationalisation d'un long catalogue de nécessités qui poussent aujourd'hui l'homme à une vision effrayée du futur, où même la vie, entendue simplement comme la nécessité pour l'espèce humaine de se reproduire sur la planète, n'apparaît même plus comme une certitude.

Le sociologue J. Galtung a tenté dans le cadre d'un projet suscité par les Nations Unies, sous le titre « Goals, processus, and indicators of development », d'analyser les contradictions du « maldevelopment », pour reprendre l'expression de I. Sachs, qui domine dans le Premier Monde comme dans une large mesure dans le Second Monde et, bien qu'il donne les symptômes des pays avancés, se retrouve dans une mesure bien moindre même dans le Tiers Monde.

Le tableau ci-contre fournit un cadre détaillé et alarmant de la détérioration de la qualité de la vie dans les pays riches. Ces maladies sociales de l'opulence n'affectent pas seulement les individus les plus faibles mais, par le jeu des comportements imitatifs, les structures et surtout le climat qu'elles engendrent. Elles se transmettent rapidement dans tout le corps social qui semble démuné des anticorps que constituent les groupes et communautés qui vivraient selon de nouveaux systèmes de valeur et les traduiraient en pratiques alternatives.

Il faut reconnaître aussi que la spirale de la consommation atrophie les sociétés riches, renforce leur apathie morale et leur égoïsme, les rend sourdes aux requêtes désespérées des pauvres, des sous-alimentés et des analphabètes. Pour bien des pays du Tiers-Monde, la faim est le prix qu'ils payent pour notre satiété. La responsabilité des pays riches ne se borne pas à refuser de secourir leur misère, mais dans bien des cas elle en est la cause.

PATHOLOGIE DES PAYS RICHES : LISTE INCOMPLETE (1)

Pathologie de l'homme

— du corps	maladies cardio-vasculaires; cancer, maladies du travail, accidents de la circulation, séquelles des guerres.
— de l'esprit	maladies, mentales, dépendances envers la drogue, l'alcool, le tabac, suicide.
— de l'âme	insatisfactions existentielles, aliénations, perte du sens de la vie et des rapports humains.

Pathologie de la société

— du comportement	comportement passif, fuite des activités sociales, voyeurisme face aux événements, comportement actif pervers (crime, violence).
— de la distribution	injustice, discriminations, inégalités des chances.
— de la structure	inégalité, comportement d'assisté, chômage.
— de l'environnement	destruction des ressources, «échange inégal».
— de la culture	préférence pour la culture importée, refus de la culture endogène.

Le monde des pauvres

Durant des années, le modèle de développement imposé par le Nord au Sud s'est appuyé sur l'équation « croissance économique = extinction du paupérisme ». Mais il est arrivé que la croissance matérielle et la stratégie de cette lutte contre la pauvreté se sont peu à peu identifiées à l'objectif dernier, en sorte que l'engagement, le travail et le génie des hommes furent ravalés au rang de simples moyens. Depuis dix ans, les effets sociaux négatifs de cette confusion de la fin et des moyens du développement ont pris une figure dramatique. Profonds déséquilibres régionaux, contre-coups sur l'environnement, perte de l'autosuffisance alimentaire, explosion incontrôlée du chômage, exode rural et surpopulation urbaine, disparition de l'artisanat, des petites industries locales et de l'agriculture privée, déséquilibre croissant des revenus, structures communautaires de base laminées et par conséquent dérive culturelle de populations entières. Mais le résultat le plus paradoxal est encore le fait que malgré d'immenses sacrifices consentis pour le décollage économique, huit cent millions d'êtres humains vivent encore en état de pauvreté absolue. Du torrent des statistiques nous ne retiendrons que quelques chiffres fournis par le rapport présenté en 1980 sous la responsabilité de Robert S. McNamara, alors président de la Banque mondiale :

— 800 millions d'hommes sont la proie de la pauvreté absolue, c'est-à-dire survivent sous le minimum indispensable à la vie humaine ; 80 % d'entre eux sont des paysans du Tiers-Monde ;

— 600 millions d'adultes du Tiers-Monde sont analphabètes, et 6 enfants sur 10 ne passent pas trois ans à l'école élémentaire ;

(1) I. Miles, J. Irvin (éd.), *The Poverty of Progress : Changing ways of life in Industrial Societies*, Pergamon Press, Londres, 1982.

- sur 10 enfants nés dans la misère absolue, 2 meurent la première année, 1 dans les 5 premières années et seuls 5 atteignent 40 ans ;
- les maladies infantiles quasiment disparues des pays riches ravagent les enfants des pays pauvres : par exemple, pour un enfant du Tiers Monde atteint de rougeole, le risque mortel est 200 fois plus élevé que pour un enfant des pays riches ;
- le manque de force et de motivation, la médiocrité des résultats scolaires, la faiblesse immunologique et autres facteurs imputables à la malnutrition compromettent le développement physique et intellectuel de centaines de millions de personnes ;
- pour 1,3 milliard d'habitants du Tiers Monde, l'espérance de vie moyenne est de 50 ans contre 75 dans les pays industrialisés ;
- pour résumer, par comparaison avec le sort des habitants des pays développés, ceux des pays les plus pauvres connaissent un taux de mortalité infantile 8 fois plus élevé, une espérance moyenne de vie 1/3 plus courte, un taux d'alphabétisation des adultes inférieur de 60 %, un niveau de nutrition qui dans un cas sur deux est inférieur au seuil minimum et des millions d'enfants ne recevant pas la quantité de protéines nécessaire au développement optimal des fonctions cérébrales.

Telle est la liste de quelques effets de la pauvreté absolue, qui mettent en grave danger la survie même des hommes dans le Tiers Monde. Toutefois, comme le montrent des données plus récentes, les caractères de pauvreté sont variables selon les grandes régions du Tiers Monde, Amérique Latine, Afrique, Extrême et Moyen Orient :

SOUS-ALIMENTATION, ESPÉRANCE DE VIE ET ANALPHABÉTISME DANS 90 PAYS EN VOIE DE DÉVELOPPEMENT (2)						
	Nbe de pays concernés	sous-alimentation		espérance de vie (années)	adultes	
		millions	%		millions	%
Afrique	37	72	19,6	49,3	130	64,7
Amérique latine	24	41	11,3	65,2	44	20,5
Proche Orient	14	19	8,9	55,7	66	53,9
Asie et Extrême Orient (sauf R.P. Chine)	15	303	23,1	56,0	370	48,3
Pour les 90 pays concernés	90	436	19,3	55,7	610	43,9

La persistance dramatique de ces phénomènes a contraint à reconsidérer les termes mêmes de la question du développement. Un véritable développement ne se résume pas en un simple progrès économique mesuré par la croissance du PNB

(2) *The State of Food and Agriculture*, 1981, FAO, 1982, p. 75.

et de la consommation des élites des bourgeoisies nationales. C'est plus radicalement et avant tout le développement humain, c'est-à-dire la possibilité pour tout individu de s'exprimer complètement. Il s'agit donc d'un processus beaucoup plus complexe, qui met en jeu trois objectifs simultanés : satisfaire les besoins fondamentaux de l'homme, tant spirituels que matériels ; accroître l'efficacité du système productif ; atteindre les objectifs définis par tous les divers sujets de la société, dans la mesure de leur compatibilité et des ressources disponibles. Il faut reconnaître que par le passé le second critère l'a trop souvent emporté sur le premier ; quant au troisième, quand on l'a vu, il n'a été appliqué que partiellement en faveur de tel ou tel groupe particulier. Ce n'est que récemment que la réflexion sur le concept de développement a semblé reconnaître la centralité de l'être humain et de ses besoins. En ce sens, ce sont essentiellement les grands organismes internationaux de la famille des Nations Unies (ILO, FAO, Banque Mondiale) qui ont reconnu que l'homme a des besoins fondamentaux (nourriture, logement, vêtement, santé, éducation) et aussi, en tant qu'homme, les besoins de la parole, du savoir, de s'approprier le sens de son travail, de participer aux affaires publiques, de défendre son identité culturelle et sa foi. Toute stratégie du développement qui ne vise pas à les réaliser n'est qu'une caricature du développement.

Repenser le développement

Ainsi, tant au Nord qu'au Sud, il convient de changer les hypothèses sur le développement.

Dans les sociétés d'abondance, le besoin essentiel semble être de récupérer le sens, le goût et le désir de la vie solidaire. Un véritable développement doit entraîner un changement des modes de vie, et promouvoir dans tous les domaines de l'activité sociale le surgissement de la gratuité, du volontariat, de la créativité, des relations inter-subjectives, c'est-à-dire les manifestations concrètes de l'unité retrouvée entre l'éthique et l'action pour une responsabilité envers l'homme, ses besoins, sa dignité et sa vérité. Plus généralement, il faut, croyons-nous, viser une réactivation de la société civile pour contre-balancer la domination croissante des forces du marché et de l'intervention de l'Etat qui trop souvent se traduisent pour les individus, par leur expropriation de leur propre vie personnelle, de leur sens communautaire et de leur histoire.

Dans les sociétés du Tiers Monde où dans le passé, l'objectif prioritaire fut la croissance du PNB ; aujourd'hui le mythe d'un développement illimité au moyen d'une technologie occidentale entraînant la croissance des indices de productivité, semble perdre sa crédibilité. Ce retournement à la réflexion théorique sur le développement, sans faire encore l'unanimité, a certainement contribué à modifier la hiérarchie des objectifs ; en donnant la priorité à une plus juste distribution du revenu, à un plus haut niveau de l'emploi, à la satisfaction des besoins fondamentaux, bref à une meilleure qualité de la vie — vie où la dignité humaine puisse s'exprimer complètement.

En substance, on a l'impression que si le Tiers Monde d'une part semble aspirer à un bien-être de type occidental, il paraît au même moment désireux d'autre part de conserver la plus grande partie des valeurs propres qui font sa richesse.

Une voie obligée : le dialogue

De la présente analyse il ressort que entre le Nord et le Sud une profonde complémentarité de ressources et de besoins ne peut pas ne pas provoquer l'engagement d'un dialogue qui apparaît malgré tout comme l'unique voie ouverte aux pays des deux hémisphères pour une approche rationnelle et féconde de leurs problèmes respectifs. Même si l'espoir de l'instauration prochaine d'un nouvel ordre international semble toujours faible, les dix dernières années de discussion et de négociation ont eu pour effet de faire admettre l'appartenance intégrale du Tiers Monde à l'économie mondiale et que les peuples du Sud ne soutiennent pas des revendications déraisonnables, mais réclament une transformation du système international qui dans une large mesure représente l'intérêt de tous. Ainsi s'est imposée l'idée qu'aujourd'hui aucun pays, aussi puissant soit-il, ne peut tirer le moindre bénéfice du malheur des autres. Nous avons tous plus ou moins besoin les uns des autres. La solidarité internationale est donc la clé pour une nouvelle époque historique. Il s'agit là de la thèse du bien commun, de l'interdépendance pour la survie, illustrée par de nombreuses études et en particulier par le « Rapport de la commission indépendante sur les problèmes du développement international », présidée par Willy Brandt, dans un volume au titre significatif : « Nord-Sud : un programme pour survivre ». Dans une telle stratégie de l'avenir, le principe de souveraineté nationale devra céder le pas graduellement à celui d'une communauté internationale fondée sur la justice, la solidarité active et le respect réciproque.

Cette hypothèse de travail, largement soutenue dans le monde intellectuel mais aussi par maint gouvernement, n'est pas sans ambiguïté et ne peut malheureusement s'appuyer sur des racines culturelles profondes dans un monde où le nationalisme et la compétition entre pays pèsent encore lourdement. Mais d'autre part, nombreux sont les gouvernements de pays du Tiers Monde qui, fatigués d'attendre, et sans illusions sur l'instauration d'un nouvel ordre international, se sont orientés récemment vers un développement endogène (*self reliance*) comptant sur leurs propres forces et sur l'aide réciproque (coopération Sud-Sud) pour atteindre leur autonomie au moins dans la satisfaction des besoins humains fondamentaux, soit en nationalisant les ressources essentielles du pays, soit en sauvegardant leur propre identité culturelle. Dans cette hypothèse, on n'assiste pas à un repli passif sur soi, mais à un retour au sujet et à son dynamisme en fonction d'un développement qui doit s'enraciner au fond de l'homme, d'un peuple et d'une tradition. Un tel développement ne peut venir que de l'intérieur et des forces vives de la nation. Il doit donc nécessairement intégrer l'ensemble des dimensions de la vie communautaire et particulièrement la culture ; aujourd'hui ne peut pas ne pas s'ouvrir entre toutes les communautés un dialogue culturel fécond tant matériellement que spirituellement.

Les deux hypothèses que nous venons d'envisager, l'interdépendance et l'auto-suffisance, ne sont pas malgré les apparences inconciliables. Au contraire on pourrait même affirmer que la seconde est la condition de la première. Récupérer son identité culturelle, assumer pour un peuple son propre passé et décider son propre avenir, telles sont les conditions pour contribuer à l'élaboration commune d'un monde. Telle est peut-être l'unique voie qui conduise effectivement à l'interdépen-

dance librement choisie entre les peuples. En fait, il ne peut plus y avoir de dialogue sans la rencontre de subjectivités conscientes de leur diversité, donc sans connaissance mutuelle et compréhension réciproque.

Giuseppe SCIDÀ

(traduit de l'italien et adapté par Jean-Luc Marion)
(titre original : « Crisi dello sviluppo : miserie attuali e alternative future »)

Giuseppe Scidà, né à Messine en 1949. Diplômé en Sciences Politiques à l'Université de Bologne. Publications : *Le economie socialiste e l'Europa*, Jaca Book, Milan, 1973 ; *La povertà rurale in Italia*, Angeli, Milan, 1981 ; *Povertà e bisogni umani fondamentali*, Jaca Book, Milan, 1982.

Jean de FABRÈGUES

Faut-il repenser l'homme ?

Le savoir sur l'homme engendre le pouvoir totalitaire qui détruit l'homme. La philosophie politique ne réussit pas mieux à fonder les droits de l'homme. Seule les établit la foi chrétienne qui refuse autant de condamner le monde que d'en prononcer l'achèvement dans l'histoire.

C'EST un truisme de dire que «la crise» où nous sommes plongés est une crise de l'homme. La tautologie (1) apparaît pleinement si nous considérons l'état où se trouvent aujourd'hui les diverses disciplines qui ont entrepris de définir et expliquer l'homme. De la biologie à la psychanalyse, en passant par l'histoire, l'ethnologie, la sociologie, toutes les sciences qui ont l'homme pour objet, sont, chacune pour sa part, en crise. Depuis en gros le siècle des « lumières », chaque nouvelle branche des sciences «de l'homme» ou «humaines» avait cru pouvoir tout dire sur l'homme. Et chacune d'elles découvre ces temps-ci ses limites, en rencontrant l'« inexplicable ». C'est Monod, acculé à risquer la conjonction du « hasard » avec la nécessité intelligible. C'est, en conclusion des longs travaux de Lévi-Strauss, le constat qu'à l'origine de toutes les structures sociales, l'ethnologue trouve déjà à l'œuvre un «esprit humain»...

Les crises internes aux divers domaines des sciences humaines renvoient, de plus, à une crise plus vaste du savoir : car ces disciplines apparaissent contradictoires entre elles (ou du moins en conflit) quand chacune prétend dire le tout de l'homme. Et de surcroît, au-delà de la crise ouverte dans le développement propre de chaque science, au-delà de l'éclatement du savoir en acquis incomplets, il y a l'état où l'homme se découvre au terme des analyses dont il est l'objet. Le savoir est mis en question non seulement de l'intérieur même de sa prétention, mais (plus radicalement encore) parce qu'il conduit à un pouvoir sur... l'homme précisément et que les hommes le refusent au nom de leur humanité, de ce qu'ils sont ou se sentent être.

(1) Que les «sciences de l'homme» soient fondées sur une tautologie, où l'homme est sans plus présumé identique à lui-même, c'est ce que vient de montrer le cardinal Lustiger, dans un article sur la culture, paru dans les *Études* d'octobre 1983, p. 293-301' (N.d.l.r.).

Ajoutons, pour achever le tableau, que c'est le savoir-pouvoir d'un homme qu'on dit en bref occidental qui est ainsi en crise, et de multiples manières. Or ce savoir et cet homme «occidentaux» ont été répandus et imposés (non toujours par contrainte physique et matérielle, et bien plus par la puissance «scientifique» de la raison) à l'ensemble de la planète. La crise est du coup mondiale, inévitable, sans issue. Elle exclut toute solution venue d'« ailleurs ».

Pouvoir et impuissance du savoir

Deux auteurs, très différents, peuvent nous aider à mieux saisir comment le savoir sur l'homme débouche fatalement sur un pouvoir total et finalement mortel. C'est d'abord le « politologue » Maurice Duverger, qui notait que « la technocratie parvient même à récupérer les actions des contestataires, à les faire servir à sa propre régulation ». Et de se demander si «la crise» ne révèle pas la contradiction profonde du «système» : les mêmes facteurs qui ont permis une formidable réussite matérielle ne conduisent-ils pas à un atroce échec humain (2) ? D'un tout autre point de vue, le grand romancier italien Alberto Moravia, évoquant la perspective d'une apocalypse nucléaire, s'interrogeait : « La logique de la connaissance ne conduit-elle pas à l'autodestruction de l'espèce, irrémédiablement ?... La fission de l'atome par un neutron, c'est l'invention diabolique de la raison, une invention qui se retourne contre elle et dont le contrôle lui échappe... Là réside la contradiction la plus troublante de la connaissance : elle finit, dans un excès de rationalité, par déchaîner les forces qui constituent sa plus puissante négation » (3).

On est donc bien loin de l'optimisme des «lumières». Lorsque d'Holbach écrivait en 1770 dans la Préface de son *Système de la Nature* que «l'homme est malheureux parce qu'il ne connaît pas la nature», il entendait bien que la «science» délivrerait l'humanité de la souffrance et de l'injustice. C'est l'illusion qu'on pourra ce qui est juste parce qu'on saura ce qui est vrai. Laplace allait dans le même sens en postulant que, si l'on connaissait un moment de l'univers, on pourrait le reconstituer tout entier. N'importe quel savoir sur l'homme donne alors le pouvoir exorbitant de déterminer «scientifiquement» (et donc irréfutablement) ce qui est bon pour lui.

Voilà l'excès de la rationalité que dénoncent, avec Moravia, la révélation que toute connaissance ouvre sur un déjà-là ou un irréductible, mais aussi la perception que le tout est toujours plus que la somme des parties, et surtout l'expérience du XX^e siècle que l'homme est asservi et disparaît dès qu'il est affirmé que tout est su de lui.

Qu'osera-t-on encore dire de l'homme dans ces conditions ? Il disparaît tout aussi sûrement dans le néant de la cacophonie ou du silence. La nature disparaît également : qui en parlerait aujourd'hui avec l'assurance de d'Holbach, Laplace ou Rousseau ? Dans ce vide, le critère technique de l'efficacité a pris le relais. Mais une société humaine peut-elle se fonder sur la seule efficacité ? Et pourquoi chacun devrait-il y entrer (4) ? Si tout ce qu'il suffit de savoir peut trouver place dans un

(2) Maurice Duverger, *Janus* (1972).

(3) Alberto Moravia, interview au *Monde*, 27 mars 1983. Son dernier roman, *1934*, est tissé autour de la question : « Peut-on vivre dans le désespoir ? ».

(4) J.-F. Lyotard, *La condition post-moderne* (1979).

ordinateur, la société informatisée opère une réduction de l'homme au connu. C'est une société de transparence. Mais l'homme sent bien que toute transparence affirmée cache le « voilé » que tout annonce sans l'épuiser, depuis la psychanalyse jusqu'à la physique (5).

L'homme «en trop»

Il n'en reste pas moins que la forme surplombante et écrasante de la réduction de l'homme à un savoir, c'était hier le marxisme. La plus profonde prise de conscience de la crise est justement née chez ceux qui l'ont vécu. Si l'homme est réduit à ce qu'en dit de lui un savoir économique-social, alors il est « de trop ». Un « homme en trop » a crié pour tous : Soljenitsyne. Claude Lefort (6) a traduit ce cri pour nous : si l'analyse du mode de production explique entièrement l'homme et son histoire, pourquoi perd-elle toute sa pertinence quand il s'agit d'expliquer ce qu'elle a fait de l'homme en U.R.S.S. ? Et de citer l'article ancien, mais combien actuel, de Sartre et Merleau-Ponty dans les *Temps modernes* en 1950 : « *S'il faut aujourd'hui rééduquer dix millions de citoyens soviétiques, alors que les nourrissons d'octobre 1917 ont passé 32 ans, c'est que le système recrée lui-même et sans cesse son opposition* ».

D'où et pourquoi cette opposition, si l'homme est expliqué et devenu ce qu'il doit être ? Soljenitsyne a voulu « penser ce qui prive de penser », et il l'a pu parce qu'il a « connu cette expérience unique dans laquelle, au plus bas degré de l'abjection, les hommes découvrent comme un fait leur humanité, un fait indestructible, naturel, et en tant que tel surnaturel ». Comme hier le monde des camps nazis (7), « l'Archipel du Goulag » annule, par sa cruauté et sa démence, « les pouvoirs ordinaires de la connaissance », mais du même coup suscite « une passion, un désir sans mesure de comprendre ». L'homme Soljenitsyne est resté vivant par « ce désir, éprouvé comme indestructible, de penser, parler, écrire depuis ce monde fait pour annuler pensée, parole, écriture ». En un mot, « de ce monde seul pouvait prendre la mesure un homme disant je ».

Un système qui exige d'« enfermer les douteux » pose de soi la question : douteux à l'égard de quoi ? Hegel annonçait « dans la naissance de l'État moderne le moment où se fait pleinement reconnaître le principe de la subjectivité ». Lefort constate pour nous tous que « *voici le sujet englouti... La société, l'institution détruit tous ceux dont l'action ou la parole dévierait de la norme dominante, pour effacer les signes du je, individuel ou collectif* ». Les procédés sont féroces, mais anciens. Pourtant, cette oppression est plus et autre chose : elle veut être « un anéantissement symbolique ». Les aveux extorqués signifient que « *seul un discours social est possible* », et les hommes doivent témoigner de leur auto-anéantissement, car ils prouveraient sinon qu'ils « *contiennent en eux-mêmes l'Autre* » — l'autre que le système, l'homme autre qui y est précisément « de trop ».

(5) B. d'Espagnat, *A la recherche du réel* (1979) et *Propos d'un physicien sur le réel voilé* (1982).

(6) Claude Lefort, *Un homme en trop* (1976). Sauf indication contraire, les citations suivantes sont tirées de cet ouvrage.

(7) R. Antelme, *L'espèce humaine*.

Où se fonde la loi de la coexistence humaine?

Ce n'est pas seulement vers les horreurs du stalinisme que Soljenitsyne a orienté notre regard, mais vers « *le rapport que la société entretient avec elle-même* » au travers de l'homme. Les scélérats de Shakespeare « *s'arrêtaient à une dizaine de cadavres, parce qu'ils n'avaient pas d'idéologie* ». Or « *l'affirmation de soi comme sujet et la relation à l'autre comme sujet supposent la relation avec la loi — non pas la loi empirique, mais la loi fondatrice de l'espace social* ». L'Etat-univers idéologique, en se substituant à cette relation, supprime le je et le tu, c'est-à-dire l'homme. Le Parti n'a pas une idéologie avec un contenu ; il est « *l'existant total* », qui fait de chaque militant l'homme total et ne laisse aucune place à l'autre. Monopolisant la relation à l'autre, l'idéologie totalitaire étouffe l'espace même du sujet.

Le je resurgi dans le cri de Soljenitsyne pose donc la question fondamentale : « *Si nous jugeons qu'il y a des droits inhérents à la 'nature' humaine, pouvons-nous faire l'économie d'une définition de ce qui est le propre de l'homme ?* ». De la nature du politique, il faut monter à « *une idée de l'existence ou, ce qui revient au même, de la coexistence humaine* » (8). La question: « *Qu'est-ce que l'homme ?* » ne saurait « *être épuisée et emprisonnée par quelque systématisation culturelle que ce soit... L'homme se perd s'il croit lire son visage définitif dans l'une d'elles, d'autant plus limitée et partielle qu'elle se proposera comme systématique et synthétique* » (9).

Les totalitarismes réduisent l'homme à « l'individu ». Ce qui reste de l'homme est promis à la prise de son être dans la socialisation. Or « *c'est le droit de l'homme, et l'un des plus précieux, de sortir de lui-même et de se lier aux autres par la parole, la pensée, l'écriture* ». Il ne saurait « *être légitimement assigné aux limites de son monde privé... C'est de l'indépendance de la pensée en regard du pouvoir, c'est du clivage entre le pouvoir et le savoir qu'il s'agit dans l'affirmation des droits de l'homme* ». Mais le pouvoir totalitaire parle au nom de l'homme « générique », et entend représenter à lui seul « *les hommes immédiatement immergés dans la vie sociale* » : la loi, le droit, c'est lui.

La notion d'une variété de modes de vie et de croyances contredit radicalement l'image d'une société « *accordée avec elle-même* », au nom de laquelle le pouvoir d'un savoir total prétend dire la vérité d'une humanité globale et sans conflits, puisque sans mouvements propres. Il n'y a plus de « *critères derniers de la loi ou de la connaissance qui soient soustraits au pouvoir* », puisque le pouvoir tire de lui-même le principe de la loi et celui de la connaissance. Le processus de clôture du pouvoir sur lui-même secrétant sa société reconstitue un ordre « naturel », mais proclamé social-rationnel, supprimant toute référence possible à « *des puissances surnaturelles ou à un ordre du monde* ». La rationalité étant supposée immanente au social, tout entier incarné dans le pouvoir, toute pensée et tout acte venus d'ailleurs (d'une intériorité humaine, d'une réflexion autonome, d'une révélation extérieure) sont et doivent être inexistantes.

(8) Claude Lefort, *L'invention démocratique* (1981).

(9) Etienne Borne, *Les nouveaux inquisiteurs* (1983).

D'où est né le « théologico-politique »

Le monde dit moderne a affirmé et imposé la séparation du politique et du religieux, rejeté dans la sphère du «privé» individuel, et bientôt de l'insignifiant. Est-ce pourtant si sûr et évident? demande encore Claude Lefort (10). Si « *les hommes acquièrent la possibilité d'avoir prise sur leur histoire* » hors de « *l'assujettissement de l'ordre social à la loi religieuse* », peut-on en conclure que « *le religieux puisse s'enfermer dans les limites de l'opinion privée* » ? Le pas « paraît infranchissable ».

La société totalitaire est close sur elle-même, on l'a vu. Elle prétend détenir sur l'homme un savoir total, plus intérieur à lui que lui-même, se substituant à cette intériorité. Elle affirme aussi que ce qu'elle dit est réalisé. Il n'y a donc pas d'ouverture sur un avenir, parce que cet avenir est déclaré déjà là. Or « *qu'une société humaine n'ait d'ouverture sur elle-même que prise dans une ouverture qu'elle ne fait pas, cela, justement, toute religion le dit* ». Toute religion, mais avant elle la philosophie politique dans son langage et à son niveau.

Pour elle, le pouvoir doit « *manifeste une extériorité de la société à elle-même* », qui fait signe vers un «dehors». La démocratie est le seul régime où la représentation du pouvoir atteste qu'il est un lieu « vide », qu'il n'appartient à personne. Les démocraties antiques confirment cette attache à un lieu antécédent à l'institution, puisque la citoyenneté y dépend « *de critères naturels ou, ce qui revient en l'occurrence au même, surnaturels* ». Cependant, dans les démocraties modernes où le peuple, l'Etat, la nation deviennent les pôles signifiant l'identité, la communauté sociale, il ne suffit pas, pour tout expliquer, de dire qu'une nouvelle croyance religieuse se forme, car «l'identité, la communauté demeurent indéfinissables».

La réactivation religieuse du social tend en fait à masquer ou à combler un vide de croyance. C'est à quoi s'est employé tout le XIX^e siècle (11), à commencer par Michelet, qui voyait dans la révolution une église, avec une référence à un temps hors du temps, dans une « *unité spirituelle qui donne à l'humanité accès à elle-même, au-dessus d'elle-même* ». Mais on peut voir là le signe d'une « *difficulté, sans doute incontournable, ontologique, de la démocratie à se rendre lisible elle-même* », si elle veut vivre dans une idée de l'homme antécédente au pouvoir et qui fonde avant lui, non chronologiquement, les droits de l'homme. Le théologico-politique aboutit donc non pas tant au religieux qu'à ériger, selon l'expression de François Furet, « *un système de croyances* » (12).

La tyrannie du social

Furet montre fort bien que, si la Révolution française devient le « *modèle universel* » que n'avait pas été l'anglaise, c'est parce que « *la référence fondamentale de celle-ci reste religieuse, alors que la française* » impose « *une transparence entre le*

(10) Claude Lefort « Permanence du théologico-politique », dans *Le religieux dans le politique* (1982). Sauf indication contraire, les citations suivantes sont tirées de cet ouvrage.

(11) Voir H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 11 (1981).

(12) François Furet, *Penser la Révolution française*. Cf. Augustin Cochin (dont Furet reprend les analyses), *Les sociétés de pensée et la démocratie, ainsi que A. de Tocqueville, L'ancien régime et la Révolution*. Les citations suivantes sont de Furet.

pouvoir et les valeurs ». Les révolutionnaires établissent « *une équivalence spontanée* » entre « *les valeurs... de la liberté, l'égalité..., et les individus, transformés en être collectif : le peuple, légitimité suprême* ». On a donc « *une société émancipée du pouvoir absolu, qui refabrique du tissu social et politique à partir de l'individuel, de l'opinion* ». Ce qui est nouveau, « *c'est que l'action épuise le monde des valeurs, donc le sens de l'existence... L'homme sait l'histoire qu'il fait, il se sauve ou se perd dans et par cette histoire... La Révolution n'a pas de limitations objectives, mais seulement des adversaires* ».

Les lieux du pouvoir « *se sont déplacés d'une façon radicale* » : ils sont désormais « *dans une représentation du social* ». Reste à savoir qui parle au nom du peuple, ou encore « *comment penser le social à partir de cette conceptualisation-valorisation de l'individuel* ». La philosophie politique intervient ici. On fabrique un consensus, le droit abstrait d'une « *société de pensée* » (selon la formule d'Augustin Cochin) pour combler le vide ou le manque par un « *acte pur de l'entendement* », annoncé par Rousseau et qui se cristallise dans la « *volonté générale* ». Alors « *l'addition des volontés libres* » crée la tyrannie du social, religion de la Révolution française et du XIX^e siècle ». La démocratie devient là un système de légitimation de pouvoir qui comble le manque, le vide. Mais « *rien n'est fait pour organiser le conflit des hommes et des idées, inséparable du suffrage universel* ».

La démocratie pure rencontre alors « *l'impossibilité de son exercice : impossibilité d'identifier société et État* ». Le 9 thermidor est la revanche de la société. En 1793, « *le jacobinisme s'était substitué à la fois à la société et à l'État..., le peuple-roi coïncidant désormais mythiquement avec le pouvoir. Cette croyance est la matrice de tous les totalitarismes* ». Mais l'émancipation du social « *par rapport à toute justification transcendante* » entraîne « *la substitution finale du social au transcendant comme principe de la pensée* ». La constatation, à la suite de Cochin, de « *l'annexion de l'ontologie par le social* » conduit Furet à ce « *problème-clé du XVIII^e siècle et de la Révolution : comment les Français ont réinventé le social sous le nom de peuple et en ont fait le nouveau dieu d'une communauté fictive* ». Au nom de celle-ci, « *au terrorisme du consensus sur les idées succède le terrorisme du pouvoir sur les gens et les choses* ».

La culture contre la terreur

Deux lignes de recherche s'ouvrent sur la piste que Furet, Cochin, Lefort et d'autres ont frayée. Le volume du *Temps de la réflexion*, où Lefort exprime ce qui a été rappelé plus haut, contient tout un ensemble de travaux sur « *l'utopie socialiste comme nouvelle alliance de la politique et de la religion* », « *l'intelligentsia russe en quête de la vérité religieuse du socialisme* », etc. C'est la première ligne.

L'autre ligne suit la primauté du « *culturel* ». Quand Sartre cherchait à concilier sa philosophie de l'irréductibilité du « *projet* » du « *pour soi* » avec le marxisme comme « *horizon indépassable du siècle* », il créditait celui-ci d'être « *la totalisation du savoir* ». Mais sa philosophie même, celle de l'homme comme pur projet sans « *nature* » et comme liberté absolue, celle qui fait de l'autre homme un inconnu que j'objective faussement par le seul regard où je le saisis, cette philosophie dénie toute place à une totalité réalisée. La logique de Sartre était la révolte permanente, chaque homme faisant ses « *totalisations* » personnelles. Faute de pouvoir atteindre ainsi les autres, l'acceptation de la prise dans le collectif créait le sol social, en refusant « *l'absurdité* » des conduites personnelles.

Revient donc la question : qui est l'homme ? La réponse doit échapper à la réduction purement sociologique, si l'homme veut rester homme. La réponse est donc nécessairement «culturelle», à partir d'une analyse de la condition singulière de l'homme. Si la société se substitue à la religion, disparaissent les liens et droits personnels, le privé, la responsabilité. C'est « *la machine à terreur* » : Wilhelm Reich sera exclu du Parti «pour crime *d'explication personnelle et intelligente* » (13).

Si l'homme n'est que ce que dit le savoir socialisé, de quel homme défendons-nous les droits ? Si l'homme n'est que sa relation (sociale, linguistique, etc.), faite ou en train de se faire du dehors (sans dialogue singulier), son être, son seul droit, sa dignité sont d'abdiquer tout entier entre les mains du collectif qui le fait. Une longue histoire s'achève, celle de l'homme, dans cette fin de l'histoire.

Mis au pied de ce mur de l'histoire, le philosophe, le sociologue, l'historien comparent les cultures et ce qu'elles disent de l'homme. Ils constatent que tout déterminisme passe par une culture. « *C'est le social qui règle le jeu économique et, en dernière instance, le politique qui détermine l'économique* » (14). Quel est alors le moteur de l'histoire ? C'est finalement le changement dans l'éthique qui commande le changement social. Sahlins a montré, à la suite d'Habermas et de l'école de Francfort, que la réduction rationaliste puis marxiste ne peut se faire qu'au prix d'une « *atrophie positiviste de l'épistémologie... L'efficacité matérielle, la pratique n'existent pas dans un sens absolu, mais seulement dans la mesure et sous la forme projetées par un ordre culturel* » dont « *la logique symbolique est première* » (15).

Le conflit chrétien, qui ne sera Jamais résolu

La question de « l'homme en trop », posée par Soljenitsyne, prolongée par Claude Lefort, éclairée par l'analyse historique de François Furet, prend sa forme dans l'expérience polonaise. L'homme (occidental ? chrétien ?) a fondé ses sociétés sur une valeur de la personne, donnant au pouvoir une fin et du même coup des limites éthiques, façonnées dans le creuset d'une histoire « chrétienne ». Fondement et fin disparus, quelle « valeur » comblera le vide, le gouffre ? Les « lumières » avaient cru apporter une réponse. Furet, Lefort et d'autres ont montré que la vraie réponse était elle-même en forme de question : d'où venait cette idée de l'homme ? La rationalité univoque, en obturant cette origine historique, en évacuant la question, n'a-t-elle pas ouvert la route à ce que Sahlins appelle un « *matérialisme utilitariste* » qui livre l'homme aux réductions totalitaires (technocratie ou collectivisme) ?

Des penseurs polonais étrangers à la foi chrétienne ont su voir dans l'histoire du christianisme jusque dans ses déchirements (les hérésies) l'histoire concrète de la question qu'ont prétendu régler les « lumières » et leurs suites : les conflits humains ne se règlent pas *dans* l'histoire. Leszek Kolakowski lit dans la succession des hérésies la tension permanente entre une nature, un homme qui révèlent la bonté du monde et la gloire de Dieu (justifiant l'homme à chercher en Celui-ci son salut et

le germe des lois des cités), et la même nature corrompue, contingente, source du mal, d'autant plus impuissante à créer la société juste et vraie qu'elle veut se suffire à elle-même (16).

L'histoire du christianisme apparaît alors comme celle du conflit (ou du choix) entre une fuite hors de l'histoire temporelle profane, où l'homme serait seulement ailleurs, et une absorption-réduction de l'homme par cette histoire temporelle, confondue avec la réalisation du Royaume, où l'homme, selon l'expression de Marx, « *résoudrait son problème et saurait qu'il le résout* ». Or « *entre la condamnation du monde et sa divinisation en oubliant le mal, le courant principal (orthodoxe) de la chrétienté occidentale s'est obstiné à chercher des formules qui refusent le choix fatal* ». Et c'est ainsi que, « *partir du concept chrétien de la personne comme valeur inéchangeable, la théorie des droits inaliénables de l'homme a été élaborée* ». Et donc, « *si l'Europe survit à la pression des barbares, ce ne sera pas grâce à une solution finale qu'elle découvrirait un jour, mais grâce à la conscience que de telles solutions n'existent nulle part, et c'est là la conscience chrétienne* », source de « *sa prétention à l'universalité* » (17).

Adam Michnik, animateur de la résistance intellectuelle polonaise et s'affirmant lui aussi sans foi, constate que, « *si la foi dans la divinité du Christ est le résultat de la grâce,... la foi dans l'inviolabilité des commandements du Christ est le devoir de chaque homme, car c'est la seule lumière sauvegardant la liberté et la dignité humaines contre la contrainte et l'avilissement, contre le nihilisme et l'enfer de la solitude* » (18).

POURQUOI vivre ? demandent Jambet, Lardreau et bien d'autres. Sur quoi fonder une fraternité ? demandait Sartre près de sa fin. Alors vient la reconnaissance que c'est dans la possibilité d'accueillir l'Autre qui le fonde que l'homme atteint sa possibilité d'être. Tant qu'il attend d'être par l'histoire et son savoir, il se remet entre les mains des pouvoirs que l'une ou l'autre engendre hors de lui. Le droit de l'homme, c'est la présence de sa transcendance dans son immanence.

Jean de FABRÈGUES

(16) L. Kolakowski, « Où sont les barbares? », dans la revue *Commentaire et Chrétiens sans Eglise*. Les collaborateurs de Claude Lefort, dans *Le religieux dans le politique*, et le P. de Lubac (op. cit. note 11) retracent l'histoire de cette transposition de l'histoire en « histoire sainte » ou absolue.

(17) L. Kolakowski, op. cit. note 16.

(18) Adam Michnik, *L'Eglise et la gauche*.

(13) Laurent Dispot, *La machine terreur*.

(14) Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique* (1960).

(15) M. Sahlins, *Au cour des sociétés* (U.S.A., 1976 et Paris, 1980), et *Critique de la sociologie* (1980).

Jean de Fabrègues, né en 1906. Ancien professeur d'université, directeur de collections et directeur-éditorialiste de l'hebdomadaire France *catholique*. Marié, cinq enfants.

Claude DAGENS

Grégoire le Grand : un veilleur de Dieu à l'aube du Moyen Age

Grégoire le Grand croyait assister à la fin du monde. Il ne vivait que la fin d'un monde et contribuait, précisément parce qu'il prenait au sérieux les exigences eschatologiques dans leur radicalité, à la naissance d'un monde nouveau. Cette transition culturelle peut nous servir aujourd'hui d'exemple.

JE voudrais aller tout de suite au cœur du paradoxe que cet article va tenter

d'approfondir. La fin du sixième siècle et le début du septième constituent indéniablement une époque de crise et même d'effondrement, surtout à Rome et en Italie. Le pape saint Grégoire le Grand (590-604) est intensément solidaire de cette crise qui semble détruire définitivement la société dont il est issu. Il pense même sincèrement vivre des années de malheur qui précèdent la fin du monde, et, tout au long de son ministère de pape, il ne cessera pas de mettre ses contemporains en état d'alerte spirituelle. Cet homme, que l'on pourrait considérer comme le témoin impuissant d'un monde qui s'achève, apparaît, avec le recul du temps, comme l'un des Pères fondateurs de la nouvelle civilisation appelée Moyen Age et qui s'épanouira plus de deux siècles après lui.

Nous sommes là devant un paradoxe étonnant : tout en vivant dans la souffrance les soubresauts d'une civilisation qui semble disparaître, Grégoire le Grand a participé à l'enfantement d'un monde nouveau ; pour une raison majeure : parce qu'il a interprété et vécu l'histoire désastreuse de son temps dans une permanente référence à Dieu, « maître des temps et de l'histoire », et dans l'attente passionnée de son Royaume.

L'Italie, Rome et Grégoire à la fin du sixième siècle

À tous égards, la fin du sixième siècle est marquée, en Italie et à Rome, par des bouleversements considérables. L'Italie se trouve de plus en plus livrée à elle-même, malgré la présence de garnisons byzantines à Rome, à Ravenne et à

Naples. Les Lombards occupent le Nord de la péninsule, la Toscane et le duché de Bénévent : ils constituent pour Rome une menace permanente. Les guerres de reconquête menées par les troupes de Justinien ont laissé le pays en ruines. À l'effondrement politique et à la misère économique s'ajoute la crise culturelle : Rome a perdu son rayonnement d'autrefois et, d'ailleurs, certains riches Romains ont préféré s'expatrier à Constantinople. Quant aux centres de vie monastique, s'ils se multiplient rapidement, ils sont loin d'être des foyers de renouveau intellectuel. Un pays démembré, livré à la guerre et à la violence, des populations inquiètes, qui se replient sur elles-mêmes, un centre politique devenu terriblement périphérique, cependant que l'emprise des Barbares s'accroît et que l'abandon des Byzantins se confirme : voilà la situation au milieu de laquelle doit se débattre Grégoire le Grand, choisi comme évêque de Rome à un moment de grand désarroi, alors qu'une épidémie de peste vient de faire des ravages et d'emporter Pélage II.

Grégoire est un Romain de Rome : sans doute issu de la *gens Anicia*, une antique famille patricienne qui a donné déjà un pape à l'Eglise (Félix III à la fin du cinquième siècle). Après des études supérieures, aussi bonnes qu'il était possible à ce moment-là, Grégoire s'est engagé dans une carrière politique et administrative : il est devenu Préfet de Rome. Mais le désir de Dieu le travaillait déjà. Après beaucoup d'hésitations, il a choisi de mener la vie monastique, dans sa maison du Coelius. Mais le pape Pélage II l'a remarqué, choisi comme diacre et envoyé comme apocrisiaire (équivalent de nos modernes « nonces apostoliques ») à la cour de Constantinople. Revenu à Rome, Grégoire reprendra la vie monastique, où il trouve la joie de se consacrer à Dieu sans partage. Pas pour longtemps : au cours de l'année 590, il est désigné par le peuple et le clergé de Rome pour succéder à Pélage II. Il tente de refuser ce choix. Mais rien n'y fait : il doit accepter ce ministère où il va devoir affronter, en tant qu'évêque de Rome, une crise devant laquelle il se sent désarmé.

Une interprétation prophétique de l'histoire

Il ne faudrait pas imaginer que le moine Grégoire, devenu pape, va se consoler des malheurs du temps présent en rêvant de l'éternité. Cet homme est un Romain et même un patriote, voire un nationaliste. Il ressent intensément le processus apparemment-irréversible qui condamne sa ville à la décadence. Il est solidaire de cet affrontement historique, jusqu'à l'angoisse, et il le dit avec des accents où se mêlent sa fierté naturelle et sa conscience prophétique : « Celle-là même qui jadis paraissait la maîtresse du genre humain, Rome, nous voyons ce qu'elle est devenue. Des douleurs intenses et multiples l'ont brisée, ses concitoyens l'abandonnent, ses ennemis l'attaquent, ses ruines s'accumulent... Où est le sénat, où est le peuple ?... Tout le faste des dignités séculières est anéanti... Le sénat est absent, le peuple a péri... Rome déjà vide est en flammes... Où sont ceux qui jadis se réjouissaient de sa gloire ? Où est leur pompe, où est leur orgueil ? Où est leur joie qui s'épandait sans mesure ? » (1).

(1) *Homélie sur Ezéchiel* II, 6, 22-23.

Il est clair que Grégoire a conscience de vivre l'agonie d'une civilisation multiséculaire. Mais il ne se contente pas de méditer sur la grandeur et la décadence de son peuple, il cherche aussitôt à en détecter les racines morales et spirituelles, et il s'exprime alors à la manière des prophètes de l'Ancien Testament : la décadence de Rome ne serait-elle pas le châtement d'une ambition démesurée ? « *Pour Rome s'accomplit ce que le prophète disait devant Ninive en ruines 'Où est la tanière des lions et la pâture des lionceaux ?' (Nahum 2, 12)... N'étaient-ils pas des lions, ces chefs et ces princes qui, se répandant à travers diverses provinces du monde, y prenaient leur butin, en se déchaînant et en tuant ? C'est là que les lionceaux trouvaient leur pâture, parce que les enfants, les adolescents, les jeunes gens du monde y accouraient de toutes parts, lorsqu'ils voulaient faire carrière en ce monde. Mais la voilè à présent dépeuplée, la voilè brisée, la voilè accablée de gémissements. Personne n'accourt plus chez elle pour faire carrière en ce monde, il ne subsiste plus nul homme puissant et violent pour aller chercher son butin par des conquêtes.* » (2) Ce constat de décadence, Grégoire le fait alors que les troupes lombardes assiègent Rome, durant l'été 593.

C'est dire qu'il ne s'agit pas d'une rhétorique creuse et que le patriotisme de Grégoire est un fait indéniable : ce Romain est farouchement attaché à sa ville et à son histoire ; à Constantinople, il s'est senti exilé, et il reproche souvent à son amie, la patricienne Rusticiana, de rester chez les Byzantins, de désérer « *la ville du bienheureux Pierre* », alors qu'elle est menacée par les Lombards. Il est conscient d'être le témoin et, dans une certaine mesure, l'acteur impuissant d'un effondrement historique.

Mais le jugement qu'il porte sur l'histoire de son peuple n'est pas seulement un jugement politique. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas l'essor ou le déclin du système romain, puisqu'il prend justement ses distances par rapport aux excès de ce système. En deçà des réalisations politiques toujours aléatoires et même toujours condamnées à l'échec, c'est l'orientation profonde des consciences humaines qui le préoccupe. C'est donc un jugement prophétique qu'il est amené à porter, en cherchant à comprendre de quelles dérives spirituelles ou morales procède la crise historique à laquelle il est terriblement mêlé. Son interprétation est relativement claire et rejoint celle d'Augustin dans la *Cité de Dieu* ; le déclin de Rome est la conséquence de l'impérialisme romain ; l'histoire est en quelque sorte porteuse du jugement de Dieu. Ce peuple, pour avoir voulu dominer l'univers, se trouve maintenant abaissé et diminué. Il le compare à la Judée du prophète Michée, pareille à un aigle vieillissant qui a perdu toutes ses plumes.

Ce n'est pas que Grégoire soit résigné à ces processus négatifs : Dieu sait combien il souffre de voir sombrer le monde de ses ancêtres. Mais ce moine devenu évêque a lu et médité l'Écriture : il cherche à déchiffrer les signes des temps dans la lumière de la foi pour y découvrir des avertissements salutaires de Dieu. Sa tâche consiste à orienter ou à réorienter les consciences troublées de ses compatriotes. Ce monde en ruines appelle les croyants à un détachement plus radical : l'histoire elle-même devient le lieu où Dieu s'adresse aux hommes

(2) *Ibid.*

pour qu'ils se convertissent : « *Cela, frères très chers, quand l'Évangile le tairait, ce monde le proclame. Car ses ruines lui servent de voix. Meurtri par tant de coups, il est déchu de sa gloire, et il nous montre pour ainsi dire un autre royaume qui est tout proche et qui vient... Il est facile, au spectacle de la destruction de tout, de détacher notre âme de l'amour du monde; cela était beaucoup plus difficile, lorsque les apôtres étaient envoyés prêcher l'invisible royaume des cieux, alors que l'on voyait prospérer en long et en large tous les royaumes de la terre.* » (3) Il ne s'agit plus de se lamenter sur ce qui est en train de mourir : la mort inévitable rend le monde plus transparent au Royaume de Dieu. La crise historique peut être vécue comme l'attente d'un monde renouvelé.

Une vision eschatologique du monde

Cette perspective est d'autant plus forte que Grégoire n'hésite pas à discerner dans les malheurs de son époque les signes annonciateurs de la fin du monde. Tout lui semble indiquer que l'histoire touche à son terme et que le jour du jugement dernier n'est plus très lointain. Le pasteur qu'est Grégoire ne se lasse pas d'avertir son peuple de ces multiples signes qui précèdent et préparent le retour du Christ : « *De tous ces signes, les uns, nous les avons déjà aperçus, les autres, nous redoutons de les voir venir prochainement. Car c'est à notre époque que nous voyons les nations se dresser les unes contre les autres, et leur pression s'exercer sur la terre, plus que nous ne le lisons dans les livres... Nous supportons sans arrêt des épidémies. Des signes dans le soleil, la lune et les étoiles, nous en voyons encore fort peu, à vrai dire, mais le changement même de l'atmosphère nous permet de conclure qu'ils ne sont pas loin.* » (4).

En maintes occasions, Grégoire aura recours à cette argumentation eschatologique : qu'il s'agisse d'inciter le clergé de Milan à choisir un nouvel évêque, d'empêcher l'empereur de Constantinople d'interdire la vie monastique aux fonctionnaires de l'Empire ou d'inciter le roi de Kent, Ethelred, à défendre la foi chrétienne, il laisse chaque fois entrevoir la perspective de la fin du monde, et cette perspective doit à ses yeux mettre chacun devant ses responsabilités. Tel est le motif permanent qui le pousse à user de l'argument eschatologique : préparer tous les chrétiens, des simples fidèles aux grands de ce monde, au retour du Christ, en leur prêchant, à temps et à contre-temps, la vigilance et la pénitence.

En d'autres termes, le temps de crise devient un moment de conversion spirituelle. L'accumulation des catastrophes conduit non pas à se lamenter sur des ruines, ni même à fuir ce monde qui disparaît, mais à obéir de façon plus radicale à la volonté de Dieu. La fragilité des constructions humaines dans l'histoire n'aboutit pas seulement au pessimisme : elle oblige plutôt les hommes à réévaluer les fondements de leur action. Grégoire comprend ainsi sa tâche de veilleur (*speculator*) : il doit prendre de la hauteur, pour mieux dire à son peuple comment il est appelé à se comporter devant Dieu et comment se présente son avenir, en attendant le retour du Christ.

(3) *Homélie sur l'Évangile I, 4, 2.*(4) *Ibid. I, 1, 1.*

Tout l'enseignement de Grégoire souligne cette orientation eschatologique de la vie humaine. Il ne s'agit pas seulement de reconnaître les processus de dépérissement et de vieillissement qui caractérisent l'histoire des Empires comme -l'histoire des individus. Il s'agit d'aviver dans la conscience de chacun le désir de Dieu, l'attente du Royaume et, dans ce but, de présenter l'histoire, à la manière d'Augustin, comme le lieu d'un grand pèlerinage dont l'Eglise est le cœur.

Grégoire préside donc au gouvernement de l'Eglise dans cette perspective eschatologique : il encourage tous les fidèles à se convertir, à prier et à lutter en attendant la venue du Christ. Qu'il s'adresse à des évêques, à des hauts fonctionnaires de Rome ou de Constantinople, à des princes des royaumes barbares, il les met tous en état d'alerte spirituelle : les décisions à prendre, qu'elles soient d'ordre religieux, politique, administratif, économique ou personnel, s'enracinent dans une décision plus radicale, celle qu'il faut prendre face au jugement de Dieu qui s'annonce. Les choix à faire dans l'histoire supposent un au-delà de l'histoire et l'Eglise est là pour opérer cette jonction permanente entre l'histoire et l'au-delà de l'histoire. Plus exactement : comme pasteur de l'Eglise, Grégoire s'inquiète de ce que les événements de l'histoire et les orientations prises par les hommes restent toujours ouvertes au Royaume de Dieu. Sa conscience personnelle est fortement imprégnée par le sentiment eschatologique : il est sûr que ce monde va bientôt finir. Et cette conscience l'amène à exercer son ministère de pape avec un sens aigu de l'urgence eschatologique : il s'agit de préparer tous les hommes à l'au-delà de l'histoire en les mettant devant leurs responsabilités dans l'histoire.

Certains pourraient imaginer que cette vision eschatologique dépend directement des origines romaines de Grégoire. Il croit à la fin du monde parce qu'il généralise les phénomènes qui concernent la fin du monde romain dont il se sent solidaire. Un tel jugement passerait totalement à côté de la réalité. D'abord, comme l'a plusieurs fois souligné H.-I. Marrou dans sa *Théologie de l'histoire*, la fin d'un monde participe toujours plus ou moins à la fin du monde : rien d'étonnant si un homme ou un groupe d'hommes a l'impression de vivre un effondrement total à travers un effondrement partiel ; l'homme peut-il rejoindre la totalité de l'histoire autrement qu'à travers une époque particulière ? Et surtout, le Romain qu'est Grégoire par sa naissance est devenu, par son ministère, responsable de l'Eglise universelle : et, désormais, c'est la destinée du monde entier, tel qu'il peut le connaître, qui le préoccupe. Son eschatologie n'est pas liée aux limites de Rome : elle concerne la terre entière. C'est le destin de toute l'humanité qui le préoccupe jusqu'à l'angoisse. « *Partout nous ne voyons que deuils, de toutes parts, nous n'entendons que lamentations. Villes détruites, fortifications renversées, campagnes dépeuplées, la terre réduite en désert. Pas un homme dans les champs, presque plus un habitant dans les villes, et cependant, le peu qui reste du genre humain est encore frappé quotidiennement et sans répit...* » (5).

La correspondance de Grégoire laisse constamment émerger cette préoccupation universelle : le pape multiplie les conseils et les initiatives pour rendre

courage à une humanité accablée. La référence eschatologique stimule en lui le souci de subvenir à toute détresse. Cet ancien préfet de Rome sait organiser la charité partout où cela est nécessaire. Au milieu d'un monde en plein bouleversement, l'Eglise est amenée à assurer sa cohérence interne, non pas pour se préserver des chocs de l'histoire, mais pour offrir à tous les hommes un abri accueillant, pour jouer pleinement son rôle maternel : « *Qu'entend-on par le terme de nid, sinon le tranquille repos de la foi, qui alimente tous ceux qui sont faibles ? L'Eglise construit le repos très paisible de la foi, dans lequel elle choie ses fils qui grandissent, en les réconfortant sur le sein de sa charité, tels des poussins qui se couvrent de plumes, jusqu'à ce qu'ils s'envolent vers les hauteurs* » (6). Plus les temps sont durs, plus l'Eglise doit assumer cette éducation de la foi, qui maintient l'histoire humaine ouverte à l'avènement du Royaume de Dieu.

Eschatologie et action de l'Eglise

Mais l'on se trouve ici devant une contradiction, au moins apparente : si la fin du monde est si proche, pourquoi l'Eglise ne se replierait-elle pas sur elle-même ? Pourquoi ne se contenterait-elle pas d'être un abri protecteur, avant la catastrophe finale ? La perspective eschatologique ne serait-elle pas un excellent alibi pour éviter les exigences de la mission ? La peur du jugement dernier et l'attente du Royaume de Dieu ne viendraient-elles pas justifier l'édification d'un système ecclésiastique figé ?

L'expérience de Grégoire ne justifie pas du tout ces craintes théoriques. D'abord, Grégoire trouve une Eglise terriblement éprouvée par les ébranlements de son époque : dans le vide institutionnel provoqué par l'abandon des Byzantins, ce sont les prêtres et les évêques qui doivent subvenir aux besoins immédiats des populations. Malgré elle, l'Eglise doit assumer des tâches séculières et, comme pape, Grégoire subit le contrecoup de cette situation exceptionnelle. Il le confie ainsi à un évêque d'Italie : « *J'ai en même temps souci des évêques, des clercs, des monastères, du peuple ; j'ai l'angoisse de veiller sur les préparatifs des Lombards, et il me faut être en garde contre les fourberies et les mauvais desseins des fonctionnaires : quelle est ma tâche, quelle est ma douleur, votre fraternité peut le mesurer avec d'autant plus d'exactitude, qu'elle m'aime plus saintement, moi qui ai tout cela à souffrir* » (7). Et, bien d'autres fois, dans ses lettres, Grégoire gémit sur « *ce navire vétuste et pourri, que le desseïn caché de Dieu lui a donné à gouverner* » (8). Il est donc clair que la force de la foi n'exclut pas les tempêtes de l'histoire. Bien au contraire : l'Eglise est d'autant plus appelée à être forte et libre dans sa foi qu'elle est exposée à des secousses violentes.

Mais cette Eglise secouée par les tempêtes de l'histoire est en même temps une Eglise missionnaire, qui annonce la foi au-delà des mers : « *Le Seigneur tout-puissant a conduit à la foi même les extrémités du monde. Voici qu'il a*

(6) *Moralia in Job*, 19, 27, 48.

(7) Lettre du 1^{er} juin 595.

(8) Lettre d'avril 591.

pénétré le cœur de presque toutes les nations; voici qu'il a réuni dans une même foi les frontières de l'Orient et les frontières de l'Occident; voici que la langue de la Bretagne, qui ne savait que marmonner des choses barbares, initiée désormais à la louange de Dieu, commence à chanter l'Alleluia hébreu. Voici que l'Océan, naguère gonflé de vagues, se met docilement au service des pieds des saints et les colères barbares, que les princes de la terre n'avaient pu dompter par le fer, les bouches des prêtres, par de simples paroles, les lient par la crainte de Dieu » (9). En composant cet hymne à l'expansion missionnaire, Grégoire n'oublie certainement pas qu'il a envoyé lui-même certains de ses compagnons moines évangéliser l'Angleterre.

On peut alors se poser naïvement la question : comment lui était-il possible en même temps d'annoncer la fin du monde et de travailler à l'essor de l'Eglise ? En réalité, une telle antinomie lui était totalement étrangère et chez lui, comme chez saint Paul et chez les chrétiens de l'Eglise primitive, la conviction que la fin du monde approchait stimulait l'ardeur évangélisatrice. « *La fin du temps présent étant imminente, le Seigneur console la Sainte Eglise de ses douleurs en multipliant les âmes qu'elle rassemble* » (10). L'accroissement du nombre des croyants apparaît donc comme un des signes eschatologiques. De même, la domination qu'exerce maintenant l'Eglise sur les hérétiques : « *A présent, les chefs des peuples hérétiques, reconnaissant l'autorité de la sainte Eglise, cessent de parler et mettent en quelque sorte un doigt sur leur bouche, signifiant ainsi que leurs fausses querelles sont réprimées non par des arguments verbaux, mais par des gestes de vertu* » (11). Dieu a opéré en faveur de l'Eglise un véritable retournement de situation : « *Le Seigneur, après avoir humilié les princes de la terre, s'est servi d'eux pour élever l'Eglise plus haut que le faite du monde et il a maîtrisé les assauts de la mer déchaînée en exaltant la puissance de l'Eglise* » (12). Et le pape Grégoire compte sur ces princes de la terre, convertis comme Ethelred, le roi de Kent, ou Reccared, le roi des Wisigoths d'Espagne, ou encore ariens comme Agilulf, le roi des Lombards, sans parler de l'Empereur de Constantinople, pour faciliter la mission spirituelle de l'Eglise, ou du moins pour ne pas l'entraver.

Que l'on ne voie dans ces perspectives aucun césaropapisme, plus ou moins avoué : aux yeux du moine Grégoire, l'humilité est le critère essentiel du ministère pastoral. Les prétentions de l'évêque de Constantinople qui revendiquait le titre d'œcuménique (*universalis*) le scandalisent. Il ne comprend pas qu'au moment où se déchaînent les guerres, des pasteurs puissent avoir de telles prétentions et il confie ainsi son étonnement à l'empereur Maurice : « *Voici que dans diverses régions d'Europe, tout est livré à la juridiction des Barbares, des villes sont détruites, des fortifications abattues, des provinces dévastées... Chaque jour, les adorateurs des idoles se déchaînent et exercent leur tyrannie en massacrant les fidèles, et cependant des prêtres, qui devraient se jeter en pleurant sur le sol et dans la cendre, désirent pour eux-mêmes des*

*titres prétentieux en mettant leur gloire dans des appellations nouvelles et profanes... » (13). Les malheurs qui frappent l'humanité, même s'ils amènent les prêtres à exercer de multiples tâches de suppléance, les obligent à résister à toute volonté de puissance. Plus la crise contraint l'Eglise à se mêler des affaires du monde, plus elle appelle les ministres de l'Eglise à ne pas obéir aux lois du monde. Et Grégoire de poursuivre : « *Quant à moi, je suis le serviteur de tous les prêtres dans la mesure où ils vivent eux-mêmes en prêtres* » (14).*

Mystique et politique

Cet ensemble d'éléments d'ordre théologique et spirituel permet une véritable réévaluation de l'action du pape Grégoire au tournant du VII^e siècle. Car Grégoire a été généralement considéré comme un pape politique par la plupart des historiens du XIX^e et du XX^e siècle, du moins jusqu'à une date récente : son œuvre d'exégète, ses homélies au peuple de Rome, ses lettres de direction spirituelle n'intéressaient guère. On ne retenait de lui que ses attitudes politiques : face à Constantinople, face aux Lombards, face aux monarchies barbares. Les historiens qui lui étaient le plus favorables voyaient en lui le premier pape qui, pour échapper au césaropapisme byzantin, allait devenir le pasteur de l'Occident barbare. Les autres, plus ou moins hostiles, l'accusaient, avec des nuances variées, d'avoir voulu fonder un nouvel Empire dont Rome serait le centre et le pape le chef.

Mais les uns et les autres n'étaient attentifs qu'à ses visées politiques, qu'a sa façon de naviguer entre Constantinople et les Lombards : on célébrait en lui au mieux un grand magistrat chrétien devenu pape, au pire un diplomate habile à renverser les alliances de l'Eglise. Sa pensée théologique et son discernement pastoral semblaient des domaines totalement étrangers à son rôle historique. Il a fallu redécouvrir Grégoire comme un maître spirituel, grâce notamment aux études du Père de Lubac dans *Exégèse médiévale*, pour commencer à comprendre que son action d'administrateur et de diplomate était indissociable de sa vision du monde et de l'Eglise. Certes, Grégoire n'est pas un spéculatif et on ne trouve pas chez lui une théologie organisée de l'histoire. Mais sa façon d'exercer le discernement spirituel vaut autant pour son action dans l'histoire, face aux fonctionnaires impériaux ou aux princes barbares, que pour ses conceptions du ministère pastoral. Bref, si Grégoire le Grand a pu avoir une influence politique si considérable sur l'évolution de l'Eglise et de tout l'Occident du Haut Moyen Age, c'est d'abord et avant tout à partir de son engagement spirituel : c'est parce qu'il a cherché à comprendre et à vivre son temps dans une recherche opiniâtre de la volonté de Dieu au milieu d'un monde bouleversé, qu'il a pu, sans le savoir, contribuer à l'édification d'un nouvel ordre du monde, qui va surgir laborieusement tout au long des VII^e et VIII^e siècles, jusqu'à l'époque carolingienne.

Quelles sont donc les lignes de force de cet engagement spirituel qui fait de Grégoire à la fois un très grand pape et un très grand maître spirituel, un véritable

(9) *Moralia in Job*, 27, 11, 21.

(10) *Moralia*, 35, 15, 35.

(11) *Moralia*, 19, 18, 27.

(12) *Moralia*, 28, 15, 35.

(13) Lettre de juin 595.

(14) *Ibid.*

« veilleur de Dieu » à l'aube du Moyen Age ? Ce Romain, qui fut préfet de sa ville avant d'en devenir l'évêque, partage intérieurement l'inquiétude du peuple auquel il appartient. Il se trouve mêlé à un ensemble de phénomènes de décadence, qu'il est impuissant à arrêter. D'autre part, même s'il est à la tête d'une Eglise dont la foi n'est plus menacée par des hérésies, il ne trouve guère dans cette Eglise des points d'appui assez forts pour entreprendre l'œuvre de réforme à laquelle il pense : le clergé séculier subit les contre-coups des bouleversements économiques ; la culture chrétienne est encore en état d'enfancement • les foyers de vie monastique restent très dispersés et de valeur très inégale. Que l'on ne s'étonne pas dans ces conditions si Grégoire a l'impression d'être entraîné vers la fin du monde. Mais il faut préciser qu'il ne subit pas cette situation comme une malédiction : il la vit comme un avertissement surnaturel ; plus le jugement dernier approche, plus les hommes sont conviés à s'ouvrir à Dieu, par la conversion et la prière.

Le signe d'une telle attitude est que l'action politique de Grégoire n'est pas du tout dominée par la peur, mais plutôt par une sorte d'audace tranquille. Il n'hésite pas à prendre ses distances par rapport aux Byzantins qui se désintéressent de l'Italie. En 593, il négocie directement une trêve avec les Lombards qui assiègent Rome. Il ne craint pas de se tourner vers les princes des monarchies dites barbares. En toutes circonstances, il manifeste une liberté étonnante, que la cour de Constantinople critiquera d'ailleurs vigoureusement. Ce n'est pas là l'attitude d'un homme qui attendrait passivement le déferlement des catastrophes et appellerait les chrétiens à revenir dans les catacombes. Certes, Grégoire souffre de ce désordre grandissant du monde de son temps et il le dit à maintes reprises avec des accents poignants. Il est très sincère lorsqu'il identifie les malheurs contemporains avec les signes précurseurs du retour du Christ. Et pourtant, il garde l'espérance, il exerce sa mission de *speculator*, en veillant sur l'avenir du monde, c'est-à-dire en essayant de discerner le monde nouveau qui vient. Il croit que l'Eglise, par ses épreuves présentes, collabore à l'enfancement du monde de la résurrection : « *La sainte Eglise supporte les épreuves de la vie présente, pour que la grâce d'en haut la conduise jusqu'aux récompenses éternelles. Elle méprise la mort de la chair, parce qu'elle est tendue vers la gloire de sa résurrection. Ses souffrances sont transitoires, alors que ce qui l'attend demeure toujours. Sur ces biens perpétuels, elle n'a aucun doute, car elle détient comme témoignage fidèle la gloire de son Rédempteur. Elle considère en esprit la résurrection de sa chair et s'affermir fortement dans l'espérance, puisqu'elle espère que ce qu'elle voit déjà réalisé pour la tête le sera ensuite, sans aucun doute, pour le corps qu'elle est elle-même* » (15). A travers l'Eglise, c'est comme si l'énergie même de la résurrection du Christ venait pénétrer et entraîner l'histoire.

Il est clair que cette orientation eschatologique de la pensée de Grégoire lui permet à la fois d'affronter les bouleversements de l'histoire sans désespérer et de faire de l'Eglise un pôle d'espérance. Il croyait l'Eglise arrivée au bout de ses peines et il a collaboré à la fondation d'une Eglise renouvelée, celle qui va succéder à l'ère des Pères, l'Eglise de l'Occident médiéval, une Eglise où juste-

ment la mystique a la liberté de se traduire en politique, où le rôle des saints et des mystiques est reconnu comme faisant pleinement partie de l'histoire des hommes.

Mais le cœur du paradoxe est encore plus profond : c'est qu'en étant solidaire d'une société en état de désagrégation politique et culturelle, en ne parvenant pas à susciter de véritable mouvement de réforme de l'Eglise, Grégoire puisse avoir contribué à l'apparition d'un monde nouveau et d'une culture nouvelle. Comme si se vérifiait aussi, à l'échelle des sociétés et des civilisations, le paradoxe que Paul a vérifié dans l'exercice de son ministère d'apôtre : la force de Dieu agit à travers la faiblesse des hommes. C'est au cœur des détresses et des ruines du monde que Dieu est toujours libre d'enfanter du neuf et de faire de son Eglise, à l'épreuve de l'histoire, non pas exactement l'ébauche du Royaume, mais celle qui entretient infatigablement l'espérance des hommes, une espérance inséparablement spirituelle et politique. L'élan spirituel qui tourne les croyants vers le Royaume de Dieu donne aussi à l'Eglise, en participant à la vie, aux souffrances et parfois à la mort politique des nations et des sociétés, d'y susciter des processus inattendus de renouveau.

Claude DAGENS

Claude Dagens, né en 1940. Ecole Normale Supérieure, Ecole Française de Rome, Agrégé de l'Université. Prêtre en 1970, Professeur au séminaire de Bordeaux, doyen de la Faculté de Théologie de Toulouse. A consacré sa thèse de théologie et son doctorat d'Etat à saint Grégoire le Grand (*Culture et expérience chrétiennes*, Etudes augustiniennes, 1977). Autres ouvrages : *Eloge de notre faiblesse* (Editions ouvrières, 1971) ; *L'homme renouvelé par Dieu* (DDB, 1978) ; *Le Maître de l'impossible* (coll. « Communia », Fayard, 1982).

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

(15) *Morelia in Job*, 13, 24, 27.

Gérard CHOLVY

Au cœur du XIX^e siècle : Frédéric Ozanam

Comment, face aux défis de la société industrielle, de ses réussites et de ses échecs, Ozanam inventa une science nouvelle et une charité nouvelle.

CET *affreux XIX^e siècle* mérite-il encore une quelconque attention ? Prenant à rebours l'histoire hagiographique, tout un courant révisionniste n'est-il pas parvenu à démontrer que les élites chrétiennes avaient failli ; que croire au Ciel avait ôté aux meilleurs le sens averti des problèmes de leur temps, et du principal d'entre eux, la montée du paupérisme né de la Révolution industrielle ? Le débat est d'importance en ce qu'il concerne une part de nos racines. Il se trouve que la brève mais dense existence de Frédéric Ozanam est de celles qui invitent à assumer un héritage en tâchant d'entrer dans la sensibilité d'une époque. C'est le 23 avril 1833 — il y a 150 ans — qu'un petit groupe d'étudiants s'est réuni pour fonder la Société de Saint Vincent de Paul ; celui qui en est l'un des principaux fondateurs, une fois les préparations achevées, fut l'un des artisans les plus en vue du renouveau catholique sous la Monarchie de Juillet et l'un des esprits les plus lucides devant la montée du paupérisme ouvrier.

1. Un jeune Lyonnais « merveilleusement doué »

Une tradition familiale rapportait une ascendance israélite chez les Ozanam. Frédéric y a cru : « *C'est un grand honneur d'être né israélite, de se sentir fils de ces patriarches et de ces prophètes* » écrit-il le 6 mai 1853 à un juif converti. Lui-même est né à Milan le 23 avril 1813. Son père, ancien soldat de la campagne d'Italie, avait épousé en 1800 la fille d'un soyeux lyonnais. Homme de ressources, il sut affronter maintes difficultés. De 1809 à 1816, il habite Milan comme enseignant puis médecin des hôpitaux, après la conquête des diplômes nécessaires à l'Université de Pise. La réorganisation de l'Europe A la fin des guerres napoléoniennes s'accompagne du retour de la famille à Lyon.

Le docteur Ozanam « *avait gardé la foi... un grand sentiment de justice, une infatigable charité pour les pauvres. Il aimait les sciences, les arts et le travail* » (1853). De la famille de sa mère viennent les échos de l'insurrection lyonnaise réprimée par la Convention de 1793, parents arrêtés, un frère de 19 ans mitraillé aux Brotteaux en décembre. Marie Nantas fut à la fois soucieuse de l'éducation des enfants qui survécu-

rent (4 seulement sur 14) et chrétienne active regroupant chaque quinzaine pour des instructions une trentaine d'ouvrières de la Société des veilles : « *Mon Dieu, le premier de vos bienfaits, c'est de m'avoir donné de tels parents* » (1853).

Initié au latin en famille, Frédéric entre en 6^e à neuf ans et demi au collège royal de Lyon. Il fut un élève heureux que des succès encourageaient. En philosophie, il suit les cours de l'abbé Noiro, solide pédagogue qui sait éveiller l'esprit de réflexion. Il développe la théorie des quatre moyens de connaître : l'expérience, le raisonnement, la raison pure, la tradition. Exclure ou négliger l'un d'eux, c'était rompre l'équilibre de la vérité. Le maître s'est souvenu du disciple « *une âme d'élite. La nature l'avait merveilleusement doué, intelligence et cœur. Affectueux, sympathique, ardent, dévoué, enjoué et sérieux ensemble, n'ayant de haine pour personne... jamais enfant ne fut plus populaire que lui parmi ses camarades* ». De sa première communion en 3^e il retient que « *c'est la loi du Christ, loi d'amour, qui a civilisé le monde* ». Cet élan spirituel s'interrompt lors de ses 15 ans : « *L'incertitude de ma destinée éternelle ne me laissait pas de repos* ». « *A force d'entendre parler d'incrédulés... je me demandais, pourquoi je croyais. Je doutais... et cependant je voulais croire* ». L'abbé Noiro « *me sauva... Je crus désormais d'une foi rassurée* ». Il met en garde son frère, son cousin, des amis, contre l'orgueil, « *la première tentation de toute âme rationnelle* », qui conduit à affirmer outre mesure sa personnalité. « *La seule loi qui doit gouverner les actions humaines, c'est la loi d'amour* ». Voilà qui est net et anticipe sur l'évolution générale en France où le Dieu de crainte continuait de prévaloir.

La Révolution de 1830 lui fait entrevoir les menaces contre le catholicisme. Clerc d'avoué, il doit défendre sa foi. Il lie-amitié avec le fils d'un fabricant de Nîmes venu en apprentissage, Léonce Curnier. Jeune étudiant à Paris à partir de novembre 1831, il pressent très vite qu'il ne suffit pas d'avoir des croyances, qu'il faut encore chercher à les traduire dans la vie de tous les jours.

2. Un artisan du renouveau catholique

Le jeune Lyonnais, qui va loger 18 mois chez son illustre compatriote A.M. Ampère, a cherché et trouvé des réunions au sein desquelles il trouve l'occasion de passer dans la maison de M. Bailly. Elle avait abrité la Société des bonnes études animée par les Berryer, Laënnec et Récamier.

a. de la foi connue à la foi vécue

Ozanam participe aux réunions de la Conférence d'histoire, aux débats animés. Mais l'étudiant en droit Le Taillandier émet l'idée de réunir « *des jeunes chrétiens s'occupant ensemble de bonnes oeuvres* ». Ozanam y applaudit et attire des amis. M. Bailly approuve. C'est la visite des pauvres à domicile qui paraît le mieux se concilier avec les études. Ozanam en aurait puisé l'idée dans la Congrégation de Lyon à laquelle son frère aîné appartenait (P. Rouquette, *Les Etudes*, 1962) (1). Elle est le moyen de témoigner sa

(1) Depuis les travaux pionniers de J.B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, 1951 et « Les filiales de la Congrégation ». *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1955, cette question a été renouvelée par A. Lestra, *Histoire secrète de la Congrégation de Lyon*, Paris, 1967 (l'A. utilise les mémoires inédits de l'agent de change Benoît Coste) et J.-Cl. Saumon, Une association de laïcs catholiques : la congrégation de Lyon (1817-1840), *Mélanges André Latreille*, Lyon, 1972.

foi, l'objectif premier étant l'accueil des étudiants arrivant de province, leur fraternité entreprendrait l'*édification mutuelle*. la première réunion se tint le 23 avril 1833 : outre M. Bailly, elle comptait cinq étudiants, le plus âgé avait 23 ans. Dès la semaine suivante, Sœur Rosalie ayant donné des adresses, chacun eut sa famille.

Cette conférence de charité va-t-elle s'agrandir ? C'est Ozanam qui finit par faire prévaloir le principe de la division en sections reliées à un centre commun (18 février 1835). La Société de Saint Vincent de Paul n'est ni une association pieuse ni une confrérie. Sa direction est exclusivement laïque. Le clergé admettra cette autonomie, attitude qui, plus que le fait lui-même, constitue l'innovation : car la Congrégation de Lyon élisait son préfet et présentait un aumônier à l'agrément de l'archevêque ; car les confréries de Pénitents, si puissantes encore en Pays d'Oc, depuis Limoges, élisait leurs officiers et ne tenaient pas leurs aumôniers du clergé paroissial. Lorsqu'on sait les conflits incessants qui opposèrent le *clergé* aux Pénitents, on ne peut manquer de souligner le contraste, c'est à dire les relations déferentes qu'entretenaient avec les évêques et les paroisses, les confrères de Saint-Vincent de Paul. La raison principale ? A la différence des confréries, la société ne constitue pas *d'ecclesiola in Ecclesia*. Pas d'offices particuliers ni de chapelles. Le dimanche, les confrères participent aux offices paroissiaux.

L'opposition vint davantage des associations pré-existantes. Le cas de Lyon est exemplaire sans qu'il faille généraliser. Des « personnes pieuses » ont craint « une cabale de jeunes lamennaisiens » ; le discrédit qu'entraînerait l'absence de « la loi du secret » (ordinaire aux associations du type Congrégation) ; bien évidemment la concurrence quand l'action charitable était aussi le relais d'une influence politique. « M. Bailly pense que les légitimistes regrettent d'avoir laissé échapper de leurs mains toutes les associations charitables [c'était loin d'être exact partout] et, en particulier, font leurs efforts pour accaparer la Société » (8 mars 1841). Ceci explique, a contrario, l'appui de nombreux évêques soucieux d'éviter l'emprise d'une tendance sur les oeuvres. Ces difficultés, Ozanam les évoque dans un style qui eût pu être celui d'un polémiste de talent : « La Société [à Lyon]... n'a pas cessé d'être l'objet de vexations de beaucoup de laïcs, les gros bonnets de l'orthodoxie, Pères du Concile en frac et pantalon à sous-pieds... gens pour qui les nouveaux venus sont toujours les mal venus... qui s'approprient les oeuvres de charité comme leur chose... Vous ne sauriez croire les mesquineries, les vilénies, les arguties, les minuties, les avanies, dont ces gens là, avec la meilleure foi du monde, ont usé contre nous » (à Lallier, 17 mai 1838).

Dans la vie de la Société, F. Ozanam va jouer un rôle constant : 1842 premier auteur du rapport général imprimé ; 1884 vice-président avec L. Cornudet après la démission d'A. de Villeneuve-Bargemont ; à l'origine du *Manuel* et du *Bulletin mensuel* ; rappel à l'esprit des origines dans son allocution du 12 décembre 1847 : « Il est indispensable... de se recruter parmi les jeunes gens. Il ne faut pas que la Société vieillisse avec ses fondateurs et que les pratiques de charité deviennent une habitude routinière. La jeunesse est utile par sa hardiesse, par ses imprudences même... Ce qui fait la vie de la Société, c'est la visite des pauvres à domicile, il ne suffit pas d'être assidu aux réunions... Cette visite doit être exacte, respectueuse et fraternelle... Lorsque Notre Seigneur disait 'Il y aura toujours des pauvres parmi vous' ce n'est pas une malédiction qu'il a léguée... mais une parole d'espérance et d'amour... c'est à douze pauvres qu'il a été donné de convertir le monde... Ne nous effrayons de voir monter chaque jour ce flot de prolétaires... Si de ces pauvres nous avons fait des chrétiens, ils ne couvriront le monde que pour le régénérer ».

b. La cause de la science chrétienne

C'est quelques mois seulement après son arrivée à Paris que le jeune Ozanam est amené à susciter des démarches collectives et respectueuses auprès de trois professeurs qui s'en étaient pris publiquement soit à la révélation soit au catholicisme. Le philosophe Jouffroy fit lecture et commentaire de la troisième : « Messieurs, il y a cinq ans je ne recevais que des objections dictées par le matérialisme ; les doctrines spiritualistes éprouvaient les plus vives résistances ; aujourd'hui les esprits ont bien changé, l'opposition est toute catholique » (O. à son cousin Falconnet, 25 mars 1832). Par delà le respect des croyances, dans une ville universitaire comme Paris, il fallait impliquer l'Eglise dans un enseignement qui s'adressât aux étudiants. Dès 1832, Ozanam a suivi les conférences de Gerbet sur la philosophie de l'histoire, celles de de Ceux sur l'économie politique. C'est la disparition de l'Académie Saint-Hyacinthe créée par Dupanloup à la suite d'un catéchisme de persévérance (1834) qui motiva une double pétition à Mgr de Quélen, signée par une centaine d'étudiants. L'archevêque reçut trois envoyés, dont Ozanam. Celui-ci s'enhardit jusqu'à proposer Bautain et Lacordaire (il avait lu ses articles sur la Pologne et l'avait rencontré chez Montalembert). Il fallut soutenir une vive discussion. C'est l'année suivante seulement que Lacordaire commença ses conférences de Carême dans la chaire de Notre-Dame. Ozanam arrivait longtemps à l'avance pour garder les places à certains camarades. « Il nous semblait assister... à la résurrection religieuse de la société actuelle », écrit-il dans *l'Univers* le 14 mars 1835.

C'est sur les conseils de Lacordaire qu'il avait réfuté les *Paroles d'un croyant* lors de la Conférence d'histoire (mai 1834, *Journal* de J. Picard, étudiant en médecine). La cause de la science chrétienne, Ozanam la défendit lui-même dans son œuvre scientifique : 1836 (doctorat en droit), il montre l'influence du christianisme dans le droit romain ; 1839 (doctorat ès-lettres), il approfondit la philosophie chrétienne chez Dante, dans son enseignement à la Sorbonne. Soulignons l'infléchissement qu'il veut donner à l'étude de la littérature comparée : « Le X^e Vill^e siècle — écrit-il en 1845 — se détourna du Midi et crut trouver la lumière dans le Nord », Montesquieu et Voltaire en Angleterre, Madame de Staël ensuite en Allemagne. Avec Claude Fauriel dont Ozanam est le successeur, les regards se portent à nouveau vers les littératures romanes. Si Ozanam vulgarise les découvertes allemandes sur les antiquités germaniques, il révèle à l'Italie ses antiquités littéraires et attache son nom à ceux de saint François d'Assise — *Les poètes franciscains*, 1852, et, « à côté de l'histoire la poésie », avec la découverte à Florence des *Fioretti* qu'il publia — et de Dante. Il montre Fauriel étudiant la poésie provençale : « Il nous rendait les vivantes images de Bertrand de Born, de Bernard de Ventadour, de Pierre Cardinal... Avec les inspirations des troubadours leurs lumières et leurs mœurs pénétraient chez des peuples grossiers ».

Georges Goyau a défini Ozanam dans son apostolat intellectuel comme « un missionnaire de la foi auprès de la science » : « Puisque [la foi] est menacée — écrit-il à sa femme le 13 octobre 1843 — puisque les lettres sont dans le champ de bataille... puisque la Providence m'a mis sur la brèche, je n'en descendrai pas. Un bien peut se faire ici qui serait impossible ailleurs ». J.B. Duroselle a montré Ozanam très conscient d'une certaine étrangeté, de sa situation personnelle : être un universitaire catholique au moment même où l'école de *l'Univers* dénonçait avec violence l'Université, au moment où dans leurs chaires du Collège de France Michelet et Quinet se déchaînaient contre les Jésuites. Lors de la campagne pour la liberté de l'enseignement secondaire, menée par Montalembert, Falloux et Veillot, Ozanam prit ses distances en matière de polémique : « Je ne pouvais faire la guerre à l'Eglise — écrit-il à son beau-père le recteur Soulacroix — en qui je croyais, mais j'étais entièrement dévoué à l'Université... à laquelle je m'étais

donné tout entier » (19 juillet 1844). Bien entendu, il est pour la liberté de l'enseignement, mais « d'une question où le bon droit était incontestable, ils ont fait une querelle et les injures et les calomnies se balancent, ils ont réussi à provoquer une réaction irrégulière dont les formes peuvent arrêter le bien commencé avec tant de peine » (à Lallier, 16 mai 1843). La polémique avec Veuillot fut ravivée en 1850 après qui Ozanam eut montré dans le *Correspondant* « deux écoles fort opposées [qui]... ont voulu de nos jours servir Dieu par la plume. L'une..., présente les vérités aux hommes, non par le côté qui les attire, mais par celui qui les repousse. Elle ne se propose pas de ramener les incroyants, mais d'ameuter les passions des croyants » (25 juin).

Présentant le second volume de la précieuse correspondance d'Ozanam (2), Jeanne Caron souligne justement que, par son attitude face à la question scolaire, il est « un chef de file pour des générations d'universitaires chrétiens ». Les membres de la Pâroisse universitaire pourront s'en réclamer, voire chercher une filiation directe par l'intermédiaire de Guillaume Henrich, membre des Conférences, professeur au Lycée du Parc, qui reprit en 1917 la publication du *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université*, interrompue par la mort de J. Lotte, et fonda en 1921 les *Journées Universitaires*.

c. Fils dévoué de l'Eglise

Loyauté vis-à-vis de l'Université, loyauté vis-à-vis de l'Eglise. Il y a chez Ozanam une dimension non gallicane de l'Eglise qui le distingue des élites catholiques de la France de son temps. Sans doute faut-il y voir l'influence intellectuelle du premier Lamennais et, e façon plus directe, celle de Lacordaire. Mais aussi l'empreinte de ses origines lyonnaises, tournées « naturellement » vers l'Italie, une Italie où il est né, où il fit de fréquents séjours, dont il parle la langue et connaît la littérature, l'ancienne comme la nouvelle ; en 1847, il passe deux heures dans l'intimité de Manzoni. De là une adhésion plus facile aux orientations de la piété romaine qui suscitèrent de si âpres controverses : le Dieu-amour, la dévotion mariale, la ferveur des grands rassemblements, le dévouement au Pape comme aussi l'attention à l'expansion missionnaire. A la différence de Veuillot ou de Guéranger, Ozanam n'est pas *bruyamment rallié* à la cause ultramontaine, chez lui la dimension catholique de l'Eglise se situe autant dans l'héritage que dans les circonstances. Une sensibilité que l'on retrouve en Alsace, en Franche-Comté, en Languedoc... Un Michelet, un Taine, on le sait, se sentaient profondément étrangers au Midi, sévères pour les Espagnols et les Italiens. De cela nulle trace chez Ozanam.

Lui tient à cœur la cause des nationalités catholiques opprimées : la Pologne ; en 1847, à Rome, sa femme et lui vont réciter une neuvaine avec « l'admirable sœur Macrin », Julie Mieczyslanka, abbesse des Basiliennes de Minsk, arrêtée et déportée en 1839, évadée en 1845 et l'objet des plus vives sympathies en France : l'Irlande, qu'il s'agisse de participer à la manifestation en l'honneur de John O'Connell et à l'éloge funèbre de son père (février 1848) ou d'aller visiter à Londres, derrière Regent Street, « des quartiers... où croupit une misère dont nous n'avons pas d'exemple. J'ai vu dans une cave deux familles réunies... ailleurs c'étaient 14 personnes dans une chambre et un petit cabinet adjacent... J'ai rencontré une quantité de petites filles la robe déchirée jusqu'aux hanches et pieds nus, comme dans les plus misérables bourgades de la Sicile, mais sans ce soleil bienfaisant » (23 avril 1851 ; son ami J. J. Ampère rapporte « qu'il

trouvait que j'admirais trop l'Angleterre, que j'oubliais les Irlandais »). En juin 1847, c'est avec un évident plaisir que, de retour d'Italie, il passe par « le cœur de la Suisse catholique », Einsiedeln, Schwitz, Lucerne, sans pour autant avoir approuvé la guerre du Sonderbund.

De 1838 à sa mort il collabore aux *Annales de l'Œuvre de la Propagation de la Foi* : « Elle habitue à donner avec régularité, avec intelligence. Elle habitue à pratiquer, non plus d'une manière vague... cette admirable doctrine de la communion des saints qui, en chacun de nos frères, nous découvre un membre de la personne sacrée de Notre Seigneur Jésus Christ » (29 janvier 1845).

Les rassemblements religieux, et ceci tranche sur la sensibilité bourgeoise ordinaire du temps, ne lui font pas peur. Ceux de Notre-Dame pour les retraites pascales et la communion générale des hommes (1842) ; ceux de Saint-Pierre de Rome : « Dites bien à nos amis... de ne pas croire tout le mal qu'on leur dira de Saint-Pierre et des cérémonies de la Semaine sainte... Cette église est faite, non pour la prière solitaire mais pour les triomphes du christianisme » (20 avril 1847) ; le 17 février, Pie IX est venu célébrer la messe dans l'église Saint-Apollinaire : « Autour de l'église... des festons de verdure, la terre jonchée de feuillage. On avait orné l'intérieur de draperies [multicolores]... à bordures d'or et d'argent, avec beaucoup de lustres, candélabres et flambeaux. Ces décorations qui choquent un peu nos regards accoutumés à la nudité majestueuse des églises gothiques, ont cependant je ne sais quoi de joyeux... Elles conviennent à un peuple qui traite Dieu plus familièrement... Elles ont un air de famille qui finit par me plaire ».

L'attachement à la papauté est chez lui sensible, personnalisé. Dès 1838 il souhaitait obtenir des indulgences pour la Société : sur ce terrain Paris fut pris de vitesse par la conférence de Nîmes où l'on saisit l'influence d'E. d'Alzon (3). En 1833 et 1841 Ozanam est reçu par Grégoire XVI. Il est surtout le témoin enthousiaste des débuts du pontificat de Pie IX : « Je regarderai comme un des plus grands bonheurs de ma vie de m'être trouvé à Rome pendant cet hiver de 1847 ». Il est le témoin de l'agitation qui secoue la péninsule. Il montre le Pape redevenant « l'évêque de Rome » qui reprend une à une les attributions de l'épiscopat : il prêche au peuple « ce qui ne s'était pas vu depuis six siècles ». « Dans ce moment — écrit-il à Dom Guéranger le 29 juillet — la papauté se bâtit un autre temple de pierres vivantes avec les cœurs qu'elle gagne... Ce pontife qu'on rencontre à pied dans les rues... ce courageux réformateur des abus du gouvernement temporel semble vraiment envoyé de Dieu pour conclure la grande affaire du XIX^e siècle, l'alliance de la religion et de la liberté. » Trois mois plus tard, Ozanam laisse percer cependant son inquiétude : « Vous savez quelle opposition il [Pie IX] trouve dans une partie du Sacré Collège, dans la prélature, dans la noblesse romaine et dans la diplomatie » (20 avril).

Ces espérances furent ruinées par la révolution romaine et la fuite de Pie IX à Gaète. Des sentiments éprouvés alors par Ozanam, nous n'avons que des indices discrets. Ainsi dans les lettres d'Amélie Ozanam à sa mère : « Frédéric est bien affligé de ce qui se passe à Rome. Il n'a pas dormi la nuit dernière... Il se fait un mal affreux de tout cela » (28 novembre 1848). Pas de trace écrite de sa déception devant le cours nouveau des choses et la politique désormais conservatrice de Pie IX. Mais le dernier article qu'Oza-

(2) Lettres de Frédéric Ozanam, édition critique t. 1 en 1961, t. 2 en 1971, t. 3 (sous la direction de Didier Ozanam), 1978.

(3) Cf. Emmanuel d'Alzon dans *la société et l'Eglise du XIX^e siècle*, colloque d'histoire, Le Centurion, 1982.

nam publiée dans *l'Ere Nouvelle* est en faveur du Denier de Saint Pierre (11 janvier 1849). Fils dévoué de l'Eglise, il préfère souffrir en silence.

3. L'un des précurseurs du catholicisme social

a. La religion passe avant la politique

En 1830 Ozanam est « *sujet fidèle du roi légitime Charles X* » (lettre à Materne qui s'est rallié à une révolution faite au nom de la liberté). Dans les rangs des vainqueurs ne discerne-t-il pas les mêmes hommes qui depuis 15 ans s'affichaient « *les insulteurs du clergé, les persécuteurs des missionnaires... les siffleurs de processions et les chanteurs de refrains où Béranger travestissait la religion* » ? Mais la leçon qu'il tire des événements c'est que les préférences politiques doivent céder le pas devant le problème religieux. Dès février 1832 il laisse entrevoir que le légitimisme doit tenir compte du peuple : « *Nul doute que le séjour à Paris ne contribue à le détacher de la branche aînée.* Le tournant est pris en 1834: « *Je ne m'appuierai plus sur... le vieux royalisme* ». Ses préférences vont dès lors à une « *république chrétienne* ». Il évolue de plus en plus vers la démocratie à laquelle il s'est rallié avant 1848: « *Nous avons accepté la république,* écrira-t-il dans *l'Ere Nouvelle* le 1^{er} mars 1848, *non pas comme un malheur des temps, auquel il faut se résigner, mais comme un progrès qu'il faut défendre* ». Ralliement dicté par une double conclusion : il y va de l'intérêt supérieur de la religion et l'aspect essentiel du débat porte sur la question sociale.

b. L'approche de la question sociale

Dès 1831 le passage à Lyon d'un groupe de Saint-Simoniens puis l'insurrection des Canuts l'ont invité à une réflexion politique qui met l'accent sur le social. Ce qu'il reproche surtout aux premiers c'est de considérer la révélation chrétienne comme dépassée. L'année suivante à Paris il est l'auditeur attentif de Charles de Caux. Pour celui-ci le protestantisme est l'un des responsables du système industriel moderne. Au dessus de l'économie il y a le social. De droit divin le *nécessaire* appartient à tout homme, et la vraie mesure de la richesse d'un pays est l'élévation de la notion du *nécessaire*. Dès 1835 Ozanam a lu le *Traité d'économie politique chrétienne* du légitimiste Villeneuve-Bargemont.

Deux textes importants jalonnent sa réflexion : le 13 novembre 1836 à propos de « l'utilité possible » de la Société de Saint-Vincent de Paul : « *La question qui divise les hommes de nos jours n'est plus une question de forme politique, c'est une question sociale, c'est de savoir si la société ne sera plus qu'une grande exploitation au profit des plus forts ou une consécration de chacun pour le bien de tous... Il y a beaucoup d'hommes qui ont trop et veulent avoir encore; il y en a beaucoup plus d'autres qui n'ont pas assez, qui n'ont rien... Entre ces deux classes d'hommes, une lutte se prépare... d'un côté la puissance de l'or, de l'autre la puissance du désespoir. Entre ces deux armées ennemies... notre titre de chrétiens nous rend obligatoire... le rôle de médiateur* ». Entre le libéralisme économique et le dirigisme étatique, il suggère déjà la troisième voie qui sera celle du réformisme.

Le second document est le *cours de droit commercial* assuré à Lyon à partir du 16 décembre 1839 dans la chaire créée par le Conseil Municipal. Le *devoir* de l'ouvrier c'est le travail, son *droit* le salaire. Le travail est la loi universelle du monde. Réservé aux castes impures, aux esclaves ou aux races inférieures, il a été réhabilité avec la foi

chrétienne. Il ne se limite pas à la force des bras, il comprend les labeurs de la pensée. Dans le salaire il faut distinguer le taux réel et le taux naturel. Celui-ci comporte des conditions absolues et des conditions relatives. Conditions absolues : *le nécessaire*, les frais d'éducation (pour l'ouvrier et ses enfants), la retraite ; conditions relatives : les augmentations liées au travail plus ou moins pénible ou régulier, à la longueur de l'apprentissage ou à l'habileté nécessaire. Le taux réel est celui qu'impose le libéralisme économique. Dans ce système l'ouvrier est regardé comme « *un instrument dont il faut tirer le plus de service possible au moindre prix* », c'est « *l'exploitation de l'homme par l'homme, l'esclavage* ». L'homme-machine n'est plus qu'une partie du capital, le service devient servitude. De là l'emploi des jeunes enfants, de femmes mariées, les pommes de terre qui remplacent le pain, le travail du dimanche et les conseils malthusiens. Déjà apparaît la comparaison avec les Barbares : « *Les grandes fortunes industrielles sont comparables à ces royaumes barbares qu'on élevait sur les pavots et qui étaient portées sur des épaules d'hommes* ».

Comment rétablir l'équilibre entre taux réel et taux naturel ? Dans les crises, la charité publique doit intervenir, mais « *la charité, c'est le Samaritain qui verse l'huile sur les plaies du voyageur attaqué. C'est à la justice de prévenir les attaques* ». Dès lors se pose la question de concilier l'autorité avec la liberté. L'autorité c'est l'Etat, mais Ozanam est hostile aux tarifs, c'est-à-dire au dirigisme. Démocrate et libéral de tempérament, il se montre plus réservé sur ce point que le légitimisme social. L'Etat doit intervenir dans les circonstances extraordinaires : repos du dimanche, travail des femmes et des enfants, crises. Aux travailleurs de s'organiser en « *associations libres* », et non en corporations comme le souhaite Villeneuve-Bargemont. Ozanam s'est fait la plus haute idée de la charité qui est tout autre chose que l'aumône. Découvrant à chaque homme l'image de Dieu dans ses frères, elle seule est finalement capable de fonder le règne de la justice, de concilier liberté et autorité. En 1848 elle porte un nom (que revendique aussi le communiste Cabet) : c'est la fraternité.

On voit combien une telle pensée s'affirmait avec vigueur. J.B. Duroselle a noté que, nommé en Sorbonne pour y enseigner la littérature comparée, Ozanam n'avait pu poursuivre une réflexion de théoricien et, qu'en 1848 il ne se trouvait pas d'autres catholiques sociaux ayant les mêmes facultés d'analyse.

Le caractère social de la Révolution de 48 ne pouvait prendre Ozanam au dépourvu. Il déplora l'insuffisance de ce qui avait été fait jusqu'alors : « *Le malheur est qu'il y a 17 ans quand les ouvriers de Lyon posèrent ces questions à coup de fusils, le gouvernement vainqueur n'ait pas voulu s'en occuper... Maintenant il faut se précipiter* » (6 mars 1848). « *Les plus chrétiens*, écrit-il le 31 mai, *se sont trompés en se croyant quitte envers le prochain quand ils avaient pris soin des indigents : comme s'il n'y avait pas une classe immense, non pas indigente mais pauvre, qui ne veut pas d'aumônes mais des institutions* ». Et de suggérer de grands travaux, la colonisation (y compris les colonies agricoles), le développement de l'instruction primaire, un impôt progressif de 25,10 et 5 % selon l'importance des revenus : on sait que l'impôt sur le revenu ne sera voté que le 15 juillet 1914. Ces idées exposées dans *l'Ere Nouvelle* susciteront l'opposition ouverte de Montalembert qui, libéral conséquent mais non démocrate, dénonçait la « *charité légale* », et de tous les conservateurs sociaux.

Lors de l'insurrection ouvrière, Ozanam alla trouver le 25 juin Mgr Affre pour lui demander sa médiation. Lui-même, Bailly et Cornudet, accompagnèrent l'archevêque jusqu'au pont des Saints-Pères. Étant en uniforme de gardes nationaux, ils le quittèrent alors. On sait comment Mgr Affre fut tué place de la Bastille, « *non point du fait des*

défenseurs organisés de la barricade, qui l'accueillaient avec respect. Pas non plus d'une balle perdue venue de la troupe... mais d'un faubourien isolé, fanatique et surexcité » (M. Agulhon).

c. « Passons aux Barbares ! »

C'est le 10 février 1848, dans un article du *Correspondant*, qu'Ozanam a lancé sa vibrante invitation aux catholiques. On sait combien il l'avait faite sienne par ses recherches d'histoire. On doit reconnaître cependant que le thème se retrouve sous d'autres plumes : le 28 juin 1847 à Rome dans l'éloge funèbre d'O'Connell, le P. Ventura avait parlé de l'Eglise qui « baptisera la démocratie cette héroïne sauvage... comme elle a déjà fait chrétienne la barbarie ». En 1846, Michelet écrit dans le *Peuple* que « souvent aujourd'hui l'on compare l'ascension du Peuple... à l'invasion des Barbares », et, dès 1832, Saint-Marc-Girardin comparait l'irruption des prolétaires à une invasion barbare.

Ozanam s'était ainsi placé au-devant de l'actualité : « *Quand je dis passons aux barbares, je ne dis pas passons aux radicaux, à ces radicaux dont... on s'effraie trop... Passons du côté des barbares, c'est-à-dire de la démocratie, pour aller au peuple au lieu d'épouser les intérêts... d'une bourgeoisie égoïste* ». Il indique à son ami Th. Foisset que Lacordaire et Maret pensaient comme lui (22 février 1848).

La révolution lui parut rassurante, la République proclamée « sans fanatisme » (6 mars). « *Au fond — écrit-il à son frère Alphonse — leur devise : liberté, égalité, fraternité, c'est l'Evangile même. Rien n'est perdu si nous empêchons qu'on s'en écarte* ». On voit cet universitaire, peu préparé à l'action politique, accepter que les Lyonnais avancent son nom pour les élections. C'est qu'il mesure l'importance des événements : « *Depuis la chute de l'Empire romain, le monde n'a pas vu de révolution pareille à celle-ci : je crois encore à l'invasion des Barbares, mais jusqu'ici j'y vois plus de Francs et de Goths que de Huns et de Vandales* » (22 mars). Cet optimisme ne dura pas. Le ^{les} mai il laisse craindre « *quelques feux de peloton* » et l'angoisse l'étreint. Au lendemain des journées de juin, « *on n'a jamais vu plus horrible victoire* » (Amélie O., le 30), « *une seule chose relève nos espérances, c'est la mort héroïque de l'archevêque de Paris* ».

Le combat pour la démocratie chrétienne — « *je ne crois à rien autre en politique* » (à Foisset, 24 septembre) —, il le continue ; déplore que le clergé ne fasse pas « *tout ce qu'exigerait de lui la gravité des circonstances* » (4 octobre à son frère), *L'Ami de la Religion, l'Univers*, et derrière eux la majorité des élites religieuses (catholiques ou protestantes) ont rompu avec *l'Ere Nouvelle* — l'« *Erreur Nouvelle* », dit Veillot — accusée de confondre « *le socialisme avec la démocratie* » (Montalembert, 24 octobre).

Lors de l'élection présidentielle de décembre Ozanam a voté pour Cavaignac, mais c'est le Prince Louis-Napoléon qui est élu. Le 25 mars 1849, Maret, Arnaud de l'Ariège et Ozanam écrivent à Pie IX pour justifier la ligne suivie par leur journal. Si Rome avait condamné *l'Avenir* et, avec Lamennais, le libéralisme, l'idée démocratique ne subit pas le même sort. Pour Ozanam liberté signifie *libération, démocratie* plus que libéralisme.

Il ne faut pas masquer pour autant l'échec de ses espérances sur le terrain religieux, comme dans le domaine politique et social ; « *nous étions des serviteurs inutiles* », écrit-il à l'Italien Tommaseo (25 avril 1849). Sa santé est durablement compromise. Il voyage pour tenter de la rétablir. En avril 1852, il donne sa dernière leçon en Sorbonne. Il meurt à Marseille le 8 septembre 1853, de retour d'Italie.

Échec, sans doute, et dans l'immédiat, comme il arrive quand le prophète dépasse son temps. Mais l'histoire relève dans la vie de Frédéric Ozanam plusieurs actes fondateurs. Dans l'Eglise, il fit reconnaître l'autonomie du laïcat au sein de cette Société de Saint-Vincent de Paul, « *pépinière de catholiques sociaux* » (J.B. Duroselle) et modèle de la sainteté laïque du XIX^e siècle. Le contact avec les pauvres a permis la redécouverte de l'esprit de pauvreté dans une assez large fraction des classes dirigeantes. L'idée revient que la possession de la richesse accroît les responsabilités. La bonne conscience fait place chez certains à une conscience inquiète. La Société reste un carrefour où l'on rencontre au début du XX^e siècle, le légitimiste et le sillonniste, le démocrate et le conservateur Ce n'est pas rien si l'on pense avec E. Labrousse que « *dans son immense majorité la bourgeoisie de Louis-Philippe ne se reconnaît aucune responsabilité sociale* ». Ozanam avait mis en garde contre *l'assistance qui humilie et celle qui honore*. La première consistait en une aumône, la seconde impliquait un échange réciproque. N'en constate-t-on pas le manque avec l'émergence des nouveaux pauvres dans notre société urbanisée ? Le but premier de la Société restait d'ailleurs une émulation qui s'apparente à l'apostolat du semblable sur le semblable dont l'idée ne s'épanouira qu'avec la J.O.C. naissante, mais aussi les transformations sociales qui conduisirent à répudier plus largement l'organisation pyramidale de la société.

Dans l'Eglise encore, il interpelle les clercs des villes, les invitant à dépasser l'horizon des seuls pratiquants ; « *Ne vous effrayez pas — leur dit-il — quand les mauvais riches, froissés de vos discours, vous traiteront de communistes, comme on traitait saint Bernard de fanatique* » (*Aux gens de bien*, septembre 1848).

Dans l'Eglise enfin, il retient des influences romaines ce qui, dans la morale, corrige le rigorisme gallican. En 1851 il loue Lacordaire d'avoir protesté contre « *les hommes désespérants qui ne voient autour d'eux que mal et damnation* ». Sans se départir de la fidélité la plus orthodoxe, il lui répugne d'imiter les pisse-vinaigre de son temps. Il anticipe sur deux conciles en voulant retrouver le pasteur et l'évêque de Rome derrière le Pape.

Dans l'université, il fit reconnaître la place des intellectuels chrétiens, et réciproquement, celle des universitaires dans l'Eglise, il fut l'un des ouvriers de cet esprit de tolérance, bien exprimé dans l'hommage que lui rendit Lamartine : « *Son orthodoxie, parfaite pour lui-même, était une charité d'esprit parfaite pour les autres... On pouvait différer, on ne pouvait disputer avec cet homme sans fiel, sa tolérance n'était pas une concession c'était un respect* » (*Cours familier de littérature*, t. III). À la suite de Fauriel, il fut de ceux qui élargirent les bases culturelles de la France, à une époque où l'on ne percevait pas encore les dangers du totalitarisme caché derrière le singulier de la *Culture* ou de la *Civilisation*. Il s'est intéressé aux apports romans tout comme à la culture populaire bretonne lors de ses contacts avec Hersart de La Villemarqué.

Dans la société industrielle qui se développait, il sut ne pas confondre le progrès matériel et le progrès moral. De Londres, ces lignes du 23 août 1851 anticipent sur des analyses de beaucoup postérieures : « *Évidemment le progrès de l'industrie est légitime, il entre dans la vocation de l'humanité et toutefois je ne saurais m'empêcher d'y sentir quelque chose de dangereux, de tentateur... ces richesses ne servent pas au bout du compte à rendre meilleur le sort du grand nombre... la ville la plus riche du monde est aussi celle qui traite le plus durement les pauvres* ».

C'est que pour Ozanam — et en delà il est un vrai disciple de celui qu'il prie — l'homme n'est jamais un moyen, un rouage qu'on remplace, une mécanique que l'on manipule. Il sut unir — et ce n'est pas un mince mérite — dans le même respect absolu des personnes, ceux qui croyaient au Ciel et ceux qui n'y croyaient pas.

Gérard CHOLVY

Gérard Cholvy, né en 1932. Agrégation d'histoire en 1957, doctorat d'état en 1972. Professeur d'histoire à la Faculté des Lettres de Montpellier en 1976 (il y enseignait depuis 1962). Président de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine et de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon. Marié, quatre enfants. Principales publications : outre de nombreux articles (dans *Annales du Midi*, *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, *L'Information historique*, *Historiens et Géographes*, *Annale historiques de la Révolution française*, *Revue d'histoire des religions*, *Revue d'histoire de l'Eglise* (Louvain, etc.)), signalons des participations à divers ouvrages collectifs (*Histoire des diocèses de France : Montpellier*, Beauchesne, 1976 ; *Le christianisme populaire*, Le Centurion, 1976 ; *La religion populaire (Approches historiques)*, Beauchesne, 1976 ; *Histoire du Languedoc depuis 1900*, Privat, 1980 ; *Civilisations populaires et régionales : le Languedoc et le Roussillon*, Horvath, 1982). En préparation : *Histoire de Montpellier*, Privas ; *Histoire religieuse du peuple français de 1800 à nos jours*, avec Yves-Marie Hilaire, Privas.

Jacques FIERENS

Quart-Monde, sel de la terre

Le choc de la misère — la vraie, celle qui surgit dans les interstices même de la richesse — n'exige pas seulement de nous des efforts ; elle nous instruit sur les profondeurs de l'humanité, où seule peut descendre la charité du Christ.

J'AURAI acquis une conviction depuis qu'à travers sa vie, depuis bientôt

6 ans, le Quart Monde me parle de mon Seigneur : plus je découvre qui est l'homme, et spécialement l'homme pauvre, plus je découvre qui est le Dieu de Jésus-Christ. Et inversement, je comprends mieux le cœur de l'homme quand je m'approche de Dieu.

L'homme et Dieu sont faits pour se comprendre. Dieu ressemble à Roger et à Marie-Thérèse, dont on a placé le petit garçon, parce qu'on disait qu'ils le battaient. Il ressemble à Anna et François qui élèvent huit enfants en corps à corps avec la misère. Jacqueline, Patrick, Gérard, Rudy sont faits aussi à son image et à sa ressemblance, parce qu'elle aime son mari, parce qu'ils aiment leur père, malgré tout.

Et moi aussi, je suis comme Dieu. Et ma femme, engagée avec moi, également ; et tous ceux qui luttent pour l'homme. Il est normal que des enfants ressemblent à leur père.

L a dû vivre ce que j'ai vécu, Dieu. Le choc inoubliable de la découverte de la misère, opaque et scandaleuse. La toute première fois qu'il s'adresse à Moïse, quand il a décidé de faire bouger l'histoire, il dit : « J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple ». Moi aussi, je vois, petit à petit, ce que d'autres me montrent : l'homme grand parce qu'il se relève. L'homme fort parce qu'il sait pleurer. L'homme riche parce qu'on lui a tout pris. L'homme beau parce qu'il croit que demain sera meilleur.

J'avais la certitude que je devais parler de Jésus-Christ au Quart Monde. Je croyais dans sa lutte temporelle, concrète et incarnée, pour se rassembler, se faire entendre, changer les lois et les mentalités, apprendre à lire et à écrire,

acquérir le droit d'éduquer ses enfants. Jésus-Christ avait guéri les malades, les avait touchés, se souciait de ce que les foules avaient à manger. Il fallait d'abord redire que l'espérance des chrétiens n'est pas reléguée dans un futur lointain, mirage dans les senteurs d'opium pour le peuple. Le Royaume a commencé, ici et maintenant.

Je savais aussi que la vraie libération est au-delà. Tôt ou tard, nos projets de justice sociale, nos projets politiques ne seront que dérision en regard de la souffrance des pauvres. Il n'y aura qu'une seule chose à dire : qu'en effet, cela n'avait pas très bonne allure, un certain vendredi, quand le Roi des Juifs criait son angoisse vers le ciel obscurci. Mais que le cœur du monde avait pourtant éclaté, à jamais.

Oui, j'avais beaucoup à dire au Quart Monde. Mais j'ai dû me taire, en comprenant bien vite que les pauvres avaient d'abord, eux, bien des choses à me dire sur Dieu. J'aurais dû m'en douter : ils avaient une longueur d'avance sur les riches, à la crèche. Ils étaient là quand presque plus personne n'y était, près du Fils, sur la croix, pour mourir en solidarité avec lui, en le sachant comme le « bon larron », ou sans s'en rendre compte, mystère d'aveuglement, comme l'autre. Ils ont été invités à la noce du Roi, parce qu'ils en sont les plus dignes de tous.

J'ai découvert que le Quart Monde est prophète du Christ. Il est celui qui crie dans nos déserts que le Christ vit en lui, qu'il est comme lui, pauvre et divin. Que tous les hommes sont appelés à être pauvres et divins. Le prophète est celui qui révèle aux yeux des hommes les merveilles que Dieu fait pour eux, qui dit où les appelle son amour. En cela, les pauvres sont précieux. Ils sont le sel de la terre.

ILS m'ont aidé à mieux comprendre l'Écriture. Mon cœur est brûlant lorsque je chemine près d'eux et que résonnent en moi certains versets accrochés entre mon cœur et mon intelligence. « Heureux les pauvres en esprit car le Royaume des cieux est à eux ». C'est Matthieu qui le dit.

« Les pauvres en esprit... ». C'est donc que la pauvreté n'est pas en rapport direct avec le porte-monnaie. Cela, on nous le dit depuis longtemps, et on en prend trop souvent prétexte pour nous inventer de faux pauvres, hypocrites, bardés de privilèges humains. Mais cela veut dire en tout cas qu'il y a une belle pauvreté, une bonne pauvreté, qui ouvre les portes du Royaume. Les pauvres d'aujourd'hui m'ont dit que ce n'est pas leur misère. Le manque de travail, de revenus, de logement, la honte journalière ne libèrent pas. Les pauvres ne sont pas heureux de leur misère, il ne faut pas tolérer qu'on le dise. Ils luttent de toutes leurs forces pour que leurs enfants ne soient pas broyés par elle. La pauvreté des pauvres de Yahvé, celle qui ouvre au Royaume, n'est pas ce scandale que Dieu ne veut pas. « J'ai vu la misère de mon peuple... ». On n'est vraiment pauvre que si on se bat de toutes ses forces contre la pauvreté.

C'est pourtant ces pauvres bien réels, ceux qui portent aujourd'hui la croix du monde, qui me parlent de la pauvreté en esprit. Le Quart Monde attend tout de l'avenir. Il n'a pas le langage facile ou la spéculation pour clôturer son intelligence. Il n'a pas d'audience politique pour ménager ses intérêts. Aucune

certitude pour planifier l'avenir. Il dépend de la Caisse d'Allocations Familiales. De la tolérance du propriétaire et du patron. Du rapport de l'assistante sociale. Il a seulement son espérance de voir demain le bonheur qu'il cherche aujourd'hui. Le Quart Monde est ouvert à l'avenir, ranimant cent fois l'espérance bafouée. Je voudrais vivre cette pauvreté en esprit : cette radicale disponibilité à l'avenir que Dieu propose aux hommes. J'aimerais que les projets de Dieu sur moi prennent la place de mes projets sur lui.

IL y a ensuite le pavé dans la mare : c'est la béatitude de Luc. « Heureux, vous, les pauvres ; le Royaume de Dieu est à vous ». Luc dit autre chose que ce que dit Matthieu. Il ne parle pas des pauvres en esprit, mais de vous, les pauvres qui êtes devant Jésus-Christ au moment où il parle, avec vos infirmités, vos guenilles, le poids de votre vie. Vous, les pauvres de 1983, écrasés d'exclusion et de mépris, condamnés par la justice des hommes à vous séparer de vos enfants ou à vivre dans une prison. Heureuses, vous, petites filles de ma rue qui volez des fruits chez le marchand du coin. Heureux, toi, Christian, que les humiliations rendent parfois méchant. Heureux, vous les pauvres. Ceux de Matthieu, les pauvres en esprit, ne sont pas là, et Luc peut vous parler directement, à la deuxième personne. Comment ose-t-il dire que vous êtes heureux, avec ceux qui ont faim maintenant et qui pleurent maintenant ?

Je commence à le comprendre : parce que vous ne restez jamais à terre, même si vous y restez longtemps. Vous êtes toujours capables de recevoir et de donner de l'amour. C'est parce que vous êtes l'image du Christ que vous êtes heureux. Votre souffrance devient le signe de l'amour dont vous êtes capables. Depuis que Jésus-Christ, par son existence même, a montré que Dieu était pauvre et souffrant comme vous, mais que cette pauvreté est capable de ressusciter si elle est donnée, vous êtes en route. Heureux les pauvres, ici et maintenant, parce que Jésus-Christ a vécu et vit. Parce que ça change tout. Heureuses êtes-vous, petites filles de ma rue, parce que vous défendez votre père contre ceux qui disent qu'il n'est pas un père. Heureux es-tu, Christian, car même si tu dis que les autres sont méprisables, tu es capable de donner des journées entières pour les aider à déménager ou à se sortir d'un mauvais pas, sans rien demander en échange. -

Heureux les pauvres, parce que votre qualité d'enfants de Dieu vous permet d'aimer et d'être plus forts que la mort et la souffrance. Et heureux êtes-vous, car le jour où vous douterez de pouvoir aimer, tant le poids sera lourd, Dieu, lui, vous aimera. Vous m'avez appris que ce qui fait l'humanité de l'homme, ce n'est pas qu'il est doué de 'raison, comme le croyaient les anciens Grecs ou comme le dit la Déclaration universelle des droits de l'homme. Ce n'est même pas sa faculté d'aimer, car certains hommes n'aiment pas. Mais c'est la capacité d'être aimé de Dieu et de ses frères. Celui qui n'a pas d'intelligence, pas de langage, pas de beauté, est un homme parce qu'il est enfant de Dieu.

Je ne parle pas de pauvres théoriques. Je parle de Michel, que j'ai essayé de défendre devant la justice des hommes. Il a le même âge que moi. Il vivait dans un taudis, seul, avec son père handicapé physique, sans gaz et sans électricité, à

100 m de mon habitation. Je ne l'ai su que quand il a été arrêté pour avoir fracassé le crâne de son père alité et lui avoir dérobé une somme d'argent minime. On a aussi dit que Michel était paresseux, ivrogne, qu'il avait des mœurs douteuses. Il est en prison pour longtemps. Alors, heureux, Michel ? Le Royaume est-il à toi ? Es-tu fait toi aussi à l'image de Dieu ? Mais si je ne le croyais pas, quel sens aurait ma foi en Jésus-Christ ? Michel est un enfant de mon Seigneur, jusqu'à son dernier souffle, il est capable de récapituler en lui toute la grandeur de l'homme. D'ailleurs il a déjà été divin. Il m'a dit qu'après avoir été placé toute son enfance, il avait cherché son père partout, et l'avait retrouvé à l'Armée du Salut. Il l'avait emmené avec lui. Par amour. Je suis certain que c'est vrai.

Les pauvres sont heureux, parce que le Royaume est en marche. Ils ne sont pas heureux parce qu'ils sont pauvres, mais au contraire parce qu'ils ne le sont plus depuis Jésus-Christ. Jean-Baptiste se demandait aussi si son cousin Jésus était la libération qu'il avait annoncée. Comme nous, en face de Michel et des autres, il en doutait un peu. Au point qu'il envoie ses disciples : « Es-tu vraiment celui qui doit venir ? ». Jésus répond : « Dites à Jean ce que vous voyez et entendez. Ce ne sont pas des promesses en l'air. Les aveugles, les boiteux, les lépreux dans leur cœur et dans leur corps. La bonne nouvelle est annoncée aux pauvres ». C'est bien le signe du Royaume qui commence : les exclus se relèvent et la bonne nouvelle fait vivre les pauvres.

LE Quart Monde m'a encore appris que Dieu est toujours plus optimiste que les hommes. Que sa justice est d'un autre ordre que la leur. Les hommes misent sur une justice de pharmacie. Leurs efforts sont sincères, mais ils ne tendent qu'à équilibrer les plateaux de la balance. Dieu n'aime guère les balances. Il les a toutes renversées lorsqu'il a chassé les commerçants du Temple. Nous sommes commerçants quand nous croyons que la libération des pauvres dépend de moyens mesurés à leurs droits ou à leurs mérites. On vous aide si vous apportez la preuve que vous cherchez du travail. On vous rend vos enfants, si vous ne fréquentez plus tels autres. C'est au fond le pharisaïsme : le bonheur promis dépend d'une loi, alors qu'il est relation d'amour entre un père et ses enfants. Les pauvres comprennent très bien qu'il y a une autre justice, même s'ils n'ont pas vu la parabole des ouvriers de la dernière heure dans laquelle rien n'est juste selon notre droit du travail, ni la parabole de la brebis perdue contraire aux principes de la sécurité et de la bonne gestion d'un troupeau...

Renée et Marcel ont trois enfants, âgés de 10 à 6 ans. Suite à un jugement intervenu contre eux pour défaut de paiement de loyer, ils sont expulsés un jour, brusquement, « au moyen de la force publique » comme dite la formule des juristes. Les meubles s'amoncellent sur le trottoir juste devant l'école de laquelle sortent, une demi-heure plus tard, les enfants et leurs trois cents camarades. Quelques jours après, c'est l'anniversaire de Dominique. Il avait voulu vendre sa planche à roulettes pour aider ses parents à payer le loyer. Sa maman lui explique que la fête est reportée à plus tard, dans le nouvel appartement, parce qu'il faudra d'abord vivre chez des parents et qu'on n'a pas d'argent. La famille a trouvé un autre appartement. Il a fallu quelques

jours pour trouver un poêle convenable (le plus jeune a « des taches aux poumons » et on n'est pas encore sorti de l'hiver). Et l'anniversaire de Dominique a été fêté. Je sais que la fête en Quart Monde appelle naturellement l'abondance, et que, bien souvent, nourriture et boissons sont trop largement comptées. Mais cette fois-là ! malgré mon expérience, je n'avais jamais vu un tel gâteau, et je ne pouvais m'empêcher de penser qu'il avait peut-être coûté aussi cher que le poêle si difficilement acheté.

La famille de Renée et Marcel m'avait parlé, cette fois-là, de l'autre justice. Ils avaient vécu dans leur chair ce que les philosophes appellent l'excès du mal. Non pas le mal excessif : cette famille avait beaucoup souffert et a beaucoup souffert depuis. Mais la souffrance opaque, dans sa bêtise, celle qui fait pleurer Renée parce que tout cela n'est pas juste, et que les tripes sont nouées quand un gamin veut vendre sa planche à roulettes pour payer le loyer de ses parents. Face à cette souffrance d'autant plus gluante qu'elle est anodine aux yeux du monde, les pauvres savent qu'il ne suffit pas de faire un plan pour redistribuer les biens et repartager les boules du boulier-compteur : à ce qu'ils ont vécu peut seul répondre un gâteau immense, une fête surabondante, quelles qu'en soient les conséquences sur le budget de la quinzaine.

La justice des pauvres est la justice de Dieu. A l'excès du mal ne peut répondre que l'excès d'amour. Parce que la souffrance est insensée, il faut que l'amour soit plus fou qu'elle. Le Quart Monde a compris aussi bien que saint Paul dans la *première épître aux Corinthiens* que la justice de Dieu sera toujours une folie aux yeux du monde. La justice des pauvres et la justice de Dieu ne peut être que donner en surplus là où quelque chose a manqué. Là où la mort a rôdé, la grâce doit couler en surabondance. Cette surabondance, saint Paul la connaissait bien : « Où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé ». La logique de la grâce est la logique des pauvres : folie de l'excès, en somme folie de la croix. Surabondance de la grâce, que les pauvres savent rendre.

ET puis, les pauvres savent que Dieu pardonne. C'est normal, ils pardonnent eux-mêmes sans cesse, sans quoi ils ne pourraient vivre. Nous ne savons plus, sans doute, ce qu'est un don gratuit : il est rare que nous ne recevions pas en échange de ce que nous donnons au moins considération, ou reconnaissance. Quand le Quart Monde donne, quand il héberge les enfants des autres, ou partage son logement avec une autre famille, il ne s'attire que reproches et critiques. Dieu pardonne et sauve de la même manière : il ne faut pas le mériter. Nous avons reçu la vie gratuitement. La vie éternelle aussi. C'est une excellente nouvelle pour les pauvres.

JE ne vois pas tous les jours distinctement ce que j'essaie de partager ici. Parfois, souvent, je cherche les lumières de la Résurrection. Mais le Quart Monde m'a appris le temps qui dure. Quand Dieu ne parle pas, ou que je ne l'entends pas, je pense qu'Israël a attendu le Sauveur des milliers d'années, et qu'Il est venu. Tout comme le Quart Monde lutte depuis des générations. Pendant 40 ans, les Hébreux ont marché en cherchant la terre promise. Ils

l'ont trouvée. Comme j'ai vu rire et chanter les pauvres de mon quartier. Après la mort du Christ, il y a eu trois jours de silence. Puis il est ressuscité. Comme les pauvres savent qu'ils ressusciteront.

L'EGLISE est là pour le leur dire, et elle le dit. Ne parlez pas en mal de l'Eglise : si elle oublie souvent que les pauvres sont sa raison de vivre, elle y revient toujours. Les pauvres sentent qu'elle est de Dieu. Les enfants de mon quartier ne vont pas à la messe, mais ma femme a trouvé tous ceux d'une même famille, priant dans l'église déserte pour que l'opération de leur mère se déroule bien. Qui osera juger de la valeur de ce geste ?

L'Eglise est la femme d'Osée... Elle est de chair et d'esprit. Et tant mieux si l'Eglise est faite d'êtres concrets, hésitant et se trompant plus souvent qu'à leur tour. Les pauvres ont confiance dans les hommes. Ils savent que Dieu prend des risques en proposant son Alliance à l'humanité pour bâtir le Royaume, mais la maison des hommes doit être construite avec les hommes.

La parole de l'Eglise comme communauté des Chrétiens est la seule responsable de la vraie libération. L'évangile est la seule folie possible. Il faut parler de Dieu aux pauvres. Ce n'est pas un superflu. On a le droit de connaître Jésus-Christ même et surtout si on a faim, si tout va mal. Le Quart Monde porte en lui une immense espérance, toute gonflée de foi en l'homme. Il faut que les Chrétiens disent que cette espérance porte un nom, qu'elle est quelqu'un. Que croire en l'homme n'est pas différent de croire en Dieu, Jacques FIERENS

Jacques Fierens, né en 1954, marié, un enfant. Avocat au barreau de Bruxelles. Licencié en philosophie et lettres et en philosophie (Louvain). Prépare un doctorat en philosophie sur les droits de l'homme. Engagé depuis six ans dans le mouvement ATD-Quart Monde.

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 95)

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

Amaury D'ESNEVAL

Symbolisme de l'arbre et prophétie chrétienne au XII^e siècle

De l'Eden à la Croix, de Mambré aux cathédrales, la foi habite le symbole de l'arbre.

C'EST sans doute à Chartres que l'homme de notre temps peut observer de la manière la plus frappante la manifestation du symbolisme chrétien au XII^e siècle, percevoir sa puissance d'expression, en sonder les intentions théologiques. Il y a quelques années, les étonnantes verrières où l'on surprend les prophètes Isaïe, Jérémie, Ezéchiel et Daniel portant chacun sur ses épaules l'un des quatre évangélistes, nous avaient valu une étude particulièrement suggestive (1). Nous nous arrêtons aujourd'hui non loin du portail occidental de la cathédrale, devant le vitrail de l'« Arbre de Jessé ».

Ici encore, grâce à un symbolisme à figuration verticale, qui s'harmonise à merveille avec la technique colorée du vitrail, une intime relation entre l'Ancien et le Nouveau Testaments est mise en évidence. Et nous voici confrontés à ce thème de l'arbre, l'un des plus riches de la symbolique universelle. Avec sa double ramification, l'une souterraine, l'autre s'élevant d'un seul jet vers la lumière — réseau que parcourt une intense circulation de sève — l'arbre synthétise les fonctions vitales. Comme l'attestent tant d'exemples empruntés aux folklores les

plus variés (2), il se réfère au sacré, évoque la fécondité et la vie. Dans un contexte plus philosophique, tel que celui de l'Inde, il s'interprète en termes de développement spirituel : il est échelle des cieux, symbole d'ascension et de perfectionnement...

N'est-il pas remarquable que le XII^e siècle se soit reconnu dans ce thème? On constate que de Suger à Joachim de Flore, il en fait un usage répété, se l'appropriant, le modelant en fonction de critères spécifiques. Sous toutes ses formes, l'arbre occupe à cette époque une place privilégiée dans les églises et les manuscrits (3).

Une telle insistance, un semblable don d'invention ne laissent-ils pas entrevoir

(2) Voir à ce sujet l'art. *arbre* dans J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris 1969. Le thème de l'arbre se rencontre dans les mythologies de la Chine, de l'Iran, de la Gaule... On le trouve dans la Kabbale, chez les Lapons, dans le Vaudou haïtien. Les psychologues contemporains (notamment CG. Jung) en font un instrument d'analyse.

(3) Dans *Le monde des symboles*, Zodiaque, 1972, p. 307, G. de Champeaux et S. Sterckx signalent que l'arbre apparaît souvent au portail des églises. Comme le note M.M. Davy (Cf. *Initiation à la symbolique romane*, Paris 1964, p. 262), la légende de l'arbre de vie circule au XII^e siècle, avant de constituer un épisode de *La Queste du Graal*.

(1) Cf. E. Jeuneau, *Les nains et les géants, Entretiens sur la Renaissance du XII^e siècle*, sous la direction de M. de Gandillac et E. Jeuneau, Paris 1968, p.23-30.

une convergence? De quelle conception du salut ceci serait-il le signe? Telles sont les questions qui viennent à l'esprit au moment d'aborder ce domaine. Il semble opportun aussi de prendre certaines précautions: ne nous dissimulons pas que le symbole — si l'on peut y reconnaître le sceau du désir — est rarement exempt d'ambiguïté. D'où l'intérêt qui s'attache à une interprétation circonstanciée.

Arbre de vie, échelle des cieux, telle est bien l'image que développe sous nos yeux le vitrail de l'« Arbre de Jessé ». A la base, Jessé, le père du roi David, couché tout habillé sur un lit est plongé dans un songe, tandis que de son flanc (4) jaillit le rameau qui va donner naissance au nouvel homme. La succession des rois d'Israël occupe les quatre étages intermédiaires. Pour les besoins de la composition, cette lignée — qui devrait comporter un grand nombre de têtes couronnées et de princes de la maison de David (5) — est simplifiée à l'extrême. Puis l'arbre culmine avec la Vierge Marie et le Christ. Sept colombes figurant les dons de l'Esprit Saint magnifient la présence de l'Homme-Dieu.

Notons qu'aux différents étagements deux compagnons de dimension légèrement réduite entourent le personnage principal et semblent lui parler à l'oreille. Les noms de ces quatorze témoins nous sont connus par l'inscription qui est accolée à chacun d'entre eux. A des noms de prophètes, choisis parmi les plus représentatifs de l'Ancien Testament (6), se mêlent ceux de Balaam et de

Moïse (7). Cette figuration est intéressante à bien des titres. Elle met en valeur qu'au fil des générations — et le cas n'est pas isolé dans les verrières de Chartres — la prophétie est appelée à une mission essentielle, quoique parfois discrète. Sans le prophète — le XII^e siècle ne cesse de le rappeler — il n'est point d'Histoire véritable, ni même de juste appréciation de la conduite à tenir: aux moments cruciaux, on attend de l'inspiré de Dieu qu'il pointe l'index en direction de l'avenir et contribue à préciser l'itinéraire du salut.

Le symbolisme des nombres (dont on a parfois tendance à abuser) joue ici un rôle structurel si évident qu'on ne saurait le passer sous silence. On soulignera que cette belle ordonnance en élévation, où réside une part de l'originalité et du dynamisme de la composition, est rythmée par le chiffre sept. Ce chiffre — qui constitue une des clés de l'Apocalypse — est signe d'accomplissement. Il marque qu'un cycle est révolu et qu'un autre s'ouvre (ainsi les sept jours de la semaine). Ce chiffre est également la figure d'une alliance de la terre (symbolisée par le chiffre quatre, qu'on retrouve dans les quatre points cardinaux) et du ciel (symbolisé par le chiffre trois qui évoque la Trinité). Admirable cohérence lorsqu'il s'agit d'un arbre sacré, servant de trait d'union entre le ciel et la terre ! Entre la mise en œuvre du symbole et ce que celui-ci est censé exprimer, l'adéquation est parfaite.

Si l'on cherche à situer dans l'iconographie et plus généralement dans une vision chrétienne à long terme le thème du « rameau de Jessé », on sera conduit à conjuguer deux idées maîtresses: ancienneté du thème, dont on trouve des témoins scripturaires significatifs chez les Pères de l'Eglise, déploiement tout à fait inédit du schéma initial au XII^e siècle, notamment au plan visuel. Cette soudaine maturation a de quoi intriguer. À la suite d'Émile Mâle, des spécialistes de différentes disciplines ont multiplié les recherches. Il en résulte que nous disposons aujourd'hui d'éléments

probants concernant la genèse du thème, les hommes et les influences qui s'y rencontrent, ainsi que de points de repères fournis par la datation précise d'un certain nombre d'œuvres d'art.

La vision première émane d'Isaïe. Le prophète annonce que le Messie naîtra dans la filiation de David et qu'il ouvrira à son peuple la voie du salut : « Un rameau sort de la souche de Jessé, un surgeoir pousse de ses racines; sur lui repose l'esprit de Yahvé, esprit de sagesse et d'intelligence » (*Isaïe* 11, 1-4)... « Ce jour-la la racine de Jessé se dressera comme le signal des peuples »... (*Ibid.* 11, 10). Dès les débuts du christianisme, cette prophétie est appliquée au Christ. Particulièrement explicite à cet égard, le Commentaire de saint Jérôme sur Isaïe met en évidence que le rameau de Jessé aboutit à la Vierge Mère et au Christ (8). Sur ce point, le moyen âge s'éloigne donc fort peu de la tradition.

En revanche, de ce thème primitif — dont l'iconographie est demeurée fort longtemps assez pauvre — le XII^e siècle va faire naître une nouvelle poésie. On dirait que ce rameau est saisi par le printemps: il s'épanouit, se colore, se fait arbre. C'est dans un cadre de prière et de vie champêtre, celui des premiers établissements cisterciens, que va poindre cette nouvelle sensibilité.

A Cîteaux, à Clairvaux, les compagnons d'Étienne Harding et de Bernard, tous ensemble défrichent et méditent la Bible. Ces amateurs de silence, ces forestiers qu'une lettre ornée d'un Commentaire sur le Livre de Job (9) nous montre la cognée à la main, découvrent dans ce déploiement du rameau de Jessé un symbolisme qui s'harmonise à la perfection avec leur ferveur mariale. Pour ces moines, l'« Arbre de Jessé » est le *nouvel arbre*, par opposition à celui qui illustre la Genèse, marqué par la faute d'Eve, *nouvel arbre* dont la Croix et la Résurrection consacrent la naissance (8) « *Nos autem virgam de radice Jesse sanctam Mariam virginem intelligamus...* » P.L. 24, 144.

(9) Ms. 170 de la Bibliothèque municipale de Dijon. Cf. A. Dimier et J. Porcher, *L'art cistercien*, Zodiaque, 1962, planche 142.

Sève mystique et printemps cistercien ! Saint Bernard en résumait la vertu en soulignant qu'à travers ce rameau c'était une vierge qui s'élevait au-dessus des montagnes et des collines et que la fleur qu'il portait était l'Emmanuel (10). Nourris par cette vision, les miniaturistes s'emparent du thème. Dès les années 1110-1120, comme en font foi un certain nombre de manuscrits (11), ils imaginent de le représenter par une série de médaillons s'étagant du bas vers le haut de la page. Souvent placé en tête de l'Évangile selon saint Matthieu, cet arbre traduisait par l'image le mystère de la généalogie du Christ.

On a parfois reproché à Émile Mâle d'avoir exagéré le rôle de Suger, en faisant de celui-ci le véritable « inventeur » du thème iconographique. En fait, le trait de génie de l'abbé de Saint-Denis a consisté à transposer du silence des cloîtres à la pleine lumière des cathédrales une image déjà partiellement élaborée. Le vitrail de la basilique de Saint-Denis constitue ici l'initiative essentielle. Différents recoupements permettent de le dater de 1142. Le vitrail de la cathédrale de Chartres en est une réplique à peine postérieure: il daterait environ de 1150. Ainsi se créait une tradition iconographique appelée à une large extension. On en trouve de nombreux témoins en France, en Angleterre (notamment à la cathédrale d'York) et jusqu'en Suède, où le thème de l'« Arbre de Jessé » inspire une peinture murale à Bjaresjö (12).

Homme de science autant que de gouvernement, Suger (il faut lui rendre cette justice) possédait un sens étonnant des correspondances et de l'agencement. Il sut très bien voir ce que ce thème de l'« Arbre de Jessé » — charnière mystique entre les deux Testaments — recelait de puissance. A (10) Dans le premier Sermon sur l'Avent.

(11) Cf. C. Oursej, *Les miniatures du XII^e siècle de l'abbaye de Cîteaux, d'après les manuscrits de la Bibliothèque de Dijon*, Paris, 1927.

(12) Deux historiens de l'art se sont particulièrement attachés à établir la succession des œuvres maîtresses en ce domaine. Ce sont E. Mâle dans *L'art religieux du XII^e siècle en France*, quatrième édition, Paris, 1919, p.199-206 et A. Watson, *The early iconography of the tree of Jesse*, Oxford, 1934.

(4) Selon les cas, le symbolisme sexuel de cette scène est plus ou moins mis en évidence. Il est accentué dans la version de l'« Arbre de Jessé » que donne un manuscrit de la Bibliothèque nationale de la fin du XI^e siècle (Ms. latin 11534, f. 207V). Du XIV^e siècle, le manuscrit latin 3438, f. 15V, présente au contraire un arbre en forme de croix, complètement détaché de son support humain. Entre ces deux conceptions, le vitrail occupe une position intermédiaire.

(5) Dans l'Évangile selon saint Matthieu (1, 1-17), la généalogie du Christ comporte — à partir du roi David — 28 noms (14 x 2). Luc (3, 23-38) suit de plus près la réalité historique et cite une quarantaine de noms.

(6) Ce sont, d'après la description que donne de ce vitrail le chanoine Y. Delaporte (*Les vitraux de la cathédrale de Chartres*, Chartres, 1926, t. 1, p. 143-148) les prophètes dont les noms suivent : Habaquq, Isaïe, Zacharie, Ezéchiel, Samuel, Nahum, Sophonie, Daniel, Joel, Michée, Amos, Osée.

les écoles de Chartres et de Paris, il se plut à promouvoir cette illustration de la Bible par l'intermédiaire du vitrail et de la sculpture. Il comprit que ce thème qui faisait ressortir le rôle historique joué par la maison de David était à sa place à Saint-Denis et à Chartres, dans des basiliques où se déployait la fleur de lys.

L'admirable stylisation de cette mise en images nous remplit d'aise. Nous nous demandons comment une telle unité de conception a pu être atteinte sans brider la spontanéité de l'artiste. Connaissances précises, psychologie et sensibilité sont apparemment entrées en résonance. Il n'est pas indifférent qu'à Chartres, le vitrail de l'« Arbre de Jessé » soit presque contemporain du vitrail de Charlemagne, qu'illustrent un certain nombre de scènes de la Chanson de Roland. Sous ces voûtes, symbolisme et épopée entretiennent des relations qui vont au delà du simple voisinage. On leur découvre un air de famille.

SIL fait preuve d'un sens aigu de l'effet, si sa verve populaire continue à nous émouvoir, ce milieu du XII^e siècle se réclame aussi de recherches, sans doute moins directement perceptibles, mais qui lui permettent de concentrer ses facultés. Ainsi, dans cet art du geste et de l'allusion, bien des beautés de détail sont à rapprocher de la Glose, ce répertoire de notions bibliques, dont la diffusion devient effective vers 1130-1140, à l'initiative de l'école de Laon (13). L'explication littérale et l'anecdote y voisinent avec l'aperçu théologique.

Dans un même ordre d'idées, signalons la méthode d'interprétation des noms hébreux de la Bible, que contribuent à développer les hébraïsants de l'école de Saint-Victor (14). Elle combine l'étymologie et la symbolique des noms propres, permet de décrypter certains

traits spécifiques. En accentuant le caractère des personnages et des lieux, elle concourt à dévoiler les implications du texte biblique. Autant que d'un sens très affiné de l'allégorie, la méthode est inséparable d'une authentique méditation religieuse.

L'art du vitrail, ses jeux de couleur, son imagerie simplificatrice ont-ils un effet démobilisateur sur l'esprit du temps ? Il y a lieu, semble-t-il, de répondre par la négative. La période se caractérise au contraire par la montée de nouvelles exigences intellectuelles. La propagation du symbole se solde par une intense expansion d'énergie. On peut le constater à propos du symbolisme du « rameau de Jessé » : loin de clore la réflexion sur les problèmes que soulève la généalogie du Christ, la diffusion du thème paraît la stimuler. L'interprétation des noms hébreux est ici sur son terrain. A sa suite, un remarquable effort d'analyse se fait jour.

De fait, dans cette lignée qui part de David pour aboutir au Christ, lignée comprenant des personnages aux visées si mêlées, parfois héroïques, à d'autres moments cupides, idolâtres, marqués par la faute, comment découvrir un fil ? Dans cette longue liste de noms, de prime abord fastidieuse, l'onomastique introduit une ponctuation, fait pressentir des accidents, un relief. Grâce à l'*interpretatio nominum hebraicorum*, s'amorce une approche qualitative.

Il est procédé à une première lecture. A des degrés divers, chacun des personnages concernés annonce le Christ. Quelle est la vertu, quel est le trait de caractère susceptible de prendre valeur d'exemple ? — C'est ce qu'il convient pour chaque cas de mettre en évidence. Le nom de l'aïeul du roi David, Booz, signifie *force*, *plénitude* : il faut y voir l'annonce des pouvoirs royaux du Christ. De la même manière, David, en débarrassant Israël de Goliath, préfigure la défaite de Satan, opérée par la résurrection du Christ. Dans nombre de cas, l'application soulève peu de difficulté. Jobed s'interprète *serviteur*, attribut que le Christ se donne à lui-même. Salmon peut se traduire *sensibilis*, qualité qui désigne aussi le Christ, *quia omnia sentit* (15). L'équivalence est parfois un peu plus recherchée.

Tel est le cas de *Phares* qui veut dire *division* ; on peut y voir une réfiguration du Jugement, lorsque le Christ séparera les brebis des boucs. Quant à Naasson, signifiant *serpentin*, il annonce le Messie, car le Christ, à la manière du serpent, se garde de toutes les embûches.

D'autres cas appellent des distinctions plus subtiles. Quelle est, par exemple, la raison d'être des quatre femmes citées par saint Matthieu dans la généalogie du Christ ? Ce sont elles que certains commentateurs, en simplifiant abusivement leur situation, appellent *les quatre pécheuses* (16). Or, l'art de l'exégète bien inspiré consiste justement ici à montrer que le « péché » est subordonné à une finalité supérieure, donc couvert. Tamar (*Genèse* 38, 6-24) contrevient à la Loi et A la morale, mais c'est en vue d'assurer une descendance à son époux défunt. Rahab (*Josué* 2, 1-3 et 6, 17-25) est une prostituée ; elle n'en coopère pas moins à la venue du Royaume. La Glose fait valoir qu'en agitant une étoffe rouge à sa fenêtre, elle anticipe la passion du Christ. Ruth a pour seul tort d'être une étrangère ; son nom peut s'interpréter *Celle qui voit*, *celle qui se hâte* : à l'évidence, elle est une figure de la foi chrétienne. En ce qui concerne la femme d'Urie, la faute qui pèse sur elle sera effacée par le repentir de David, ainsi que par la naissance de Salomon. Ces quatre figures féminines offrent ainsi une saisissante illustration du mystère des voies divines.

D'une manière plus générale, comment expliquer que parmi les ancêtres du Christ se trouvent de mauvais sujets, des rois injustes et impies ? Comment admettre qu'un Roboam, qu'un Achaz soient à leur place dans cette généalogie ? Saint Jérôme avait déjà résolu cette difficulté ; dans son Commentaire sur Matthieu, il souligne qu'une telle anomalie n'est qu'apparente, car = comme le Christ le dit lui-même — il est spécialement venu pour appeler les pécheurs (17). Pour exprimer ses vues sur ce problème, l'exégète du XI^e siècle emploie une expression choisie : il qualifie d'*apoteca graciae* le mystère de la généalogie

(16) Sur cette question, voir le bel article de R. Bloch, « Les quatre femmes de la généalogie du Christ », dans *Mélanges bibliques en l'honneur de A. Robert*, Paris 1943, p. 381-392.

(17) « *Et ideo peccatores in genealogia Christi nominantur quia ipso dixit: non veni vocare justos, sed peccatores* ». Cf. P.L. 30, 534.

du Christ (18). Dosage pour ainsi dire homéopathique, longue maturation dans le cellier spirituel, l'esprit du temps se révèle bien là : concret et inspiré, en un mot *imagé*. La formule suggère une infusion de la miséricorde à travers les siècles et les personnes. Elle donne aussi à entendre en quelle intime relation le pèlerin de Chartres ou de Vézelay tient Prophétie et Sagesse.

CET équilibre, les allégoristes de fin du XII^e siècle ne sauront pas toujours le maintenir. C'est ce dont on prend conscience en s'initiant aux conceptions de Joachim de Flore. L'œuvre de celui-ci — dont on sait combien l'influence est profonde sur les « spirituels » du XIII^e siècle et au delà — est particulièrement riche en figures. L'emblème de l'arbre y occupe une position centrale. L'inspiration dérive de celle qui se manifestait précédemment, mais l'accent se déplace : l'arbre est toujours trait d'union entre terre et ciel, il devient plus encore échelle du Futur.

Avec cet auteur, nous nous éloignons des écoles et retrouvons — sous le double patronage de Benoît et de Bernard — la spiritualité des cloîtres, plus contemplative, plus délibérément accordée aux fins dernières. Dans ce bouillonnement intellectuel et politique qui prélude à la montée du XI^e siècle, tandis que s'échafaudent une conceptualisation et une vie de cité d'une nouvelle intensité, Joachim ne retient qu'une seule attente : celle de l'avènement de l'Esprit (19). Son système de concordance a pour but d'en saisir à travers les âges les manifestations et les rythmes. Dès le *Liber Concordie*, son

(18) Cette expression se rencontre notamment dans une glose sur l'Évangile selon Saint Matthieu, qu'on peut attribuer à Étienne Langton. Cf. Ms. latin 14435 de la Bibliothèque nationale, f^o 1.

(19) Sur J. de Flore, on trouvera une bibliographie récente dans H. Mottu, *La manifestation de l'esprit selon Joachim de Flore*. Neuchâtel, Paris, 1977. Pour l'iconographie, voir M. Reeves et B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Flore*, Oxford, 1972. On lira aussi avec profit dans *l'Encyclopaedia Universalis* la notice rédigée par M. de Gandillac, ainsi que la synthèse très actuelle d'Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, 1979.

(13) L'édition que fournit la Patrologie latine (P.L. 113 et 114), étant souvent défectueuse, on peut recourir à l'édition publiée en 1634 à Anvers, moins fautive, quoique basée sur des manuscrits tardifs.

(14) Cf. A. d'Esneval, « Les trois glossaires bibliques d'Étienne Langton », dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, C.N.R.S., 1982, p. 163-173.

(15) Glose de l'Évangile selon saint Matthieu.

premier ouvrage, diffusé en 1184, il imagine d'établir un parallèle symbolique et numérique entre les générations de l'ère chrétienne et celles de l'Ancien Testament. Il suggère que la fin de l'ère chrétienne est proche: saint Bernard a inauguré le Temps de l'Esprit; le milieu du XIII^e siècle en verra l'instauration (20).

Persuadé que le message de l'Évangile est d'ordre essentiellement prophétique, il s'évertue à établir des correspondances secrètes entre la vision des prophètes de l'Ancien Testament et celle qui se déploie dans l'Apocalypse. Pour lui, l'alpha et l'oméga de la Parole relèvent de l'expression symbolique. Chiffres, lettres, cercles, instruments de musique, oiseaux, il expérimente bien des signes, en vue de traduire les étapes du devenir spirituel. Cependant, c'est au symbole de l'arbre, comme au plus synthétique, qu'il finit toujours par recourir. Ce thème est inséparable de la vision de l'Histoire, telle qu'elle s'impose à l'abbé de Flore.

On comprend pourquoi — tout en conservant la même image — il laisse de côté l'« Arbre de Jessé »; cet arbre ne recouvre qu'une portion de l'Histoire. Joachim rêve d'un arbre qui puisse signifier la totalité de l'Histoire. L'arbre qu'il entrevoit — à l'image de la Trinité — est à la fois un et triple: au départ, un premier tronc s'élève d'Adam jusqu'à l'Incarnation, symbolisant le premier âge; à un deuxième âge, qui s'ouvre avec l'ère chrétienne et se termine avec le deuxième avènement du Christ, correspond un deuxième étage de végétation; l'arbre culmine avec le troisième âge, celui du plein épanouissement spirituel.

Trop complexe, cet arbre surnaturel ne saurait être qu'imparfaitement représenté. Un manuscrit du XIII^e siècle, conservé à Oxford, nous en offre néanmoins deux versions illustrées assez sug-

gestives. A peu près au milieu de ces deux arbres siège le Christ. Vers le bas, on observe que le prolifique Jessé est rentré dans le rang, tandis que des embranchements figurant tribus et prophètes partent de Jacob et d'Ozias. En s'élevant vers le ciel, on gravit l'ère chrétienne, uniformément divisée en générations de trente années. A la cime de l'un de ces arbres, on remarque que le prophète Elie est l'annonciateur du deuxième avènement du Christ. Sur l'autre version, au sommet de laquelle apparaît l'Esprit Saint, le troisième âge est ébauché (21).

L'arbre prend-il ici valeur de symbole? Ou ne vient-il qu'à titre d'illustration, à un stade avancé de la pensée, lorsque l'élaboration de celle-ci est déjà presque achevée? L'étude des manuscrits invite à opérer une distinction: si l'arbre en tant que support idéologique est assurément constitutif de la réflexion de Joachim, le schéma ou le croquis qui en traduisent visuellement les données n'auraient trouvé que tardivement un mode d'expression satisfaisant (22). On notera que dans le *Liber Concordie*, l'idée d'un arbre dont le tronc et les branches figureraient le cours des âges est déjà très clairement exprimée (23). Signalons que dans d'autres textes, l'arbre occupe une position privilégiée, comme l'atteste ce passage de *l'Expositio in Apocalypsim*:

Radix, stipes et cortex una sunt arbor... Tria sunt tamen et nihil aliud. Sed quia ipsa tria unum ve/ una arbor et unum lignum, dicimus esse tria unum et unum tria...» (24).

Arbre unique, arbre diversifié, tels sont les aspects que Joachim de Flore éprouve alternativement le besoin de souligner. Cette vision multiforme est illustrée par les deux arbres à développement latéral dont le manuscrit de Corpus

(21) Ms. Corpus Christi College, 255 A, f° 9v et 10r. Cf. M. Reeves et D. Hirsch-Reich, op. cit., planches 1 et 2.

(22) Ainsi s'expliquerait que parmi la nombreuse collection de manuscrits de l'œuvre de J. de Flore, deux seulement comportent des illustrations d'arbres.

(23) Cf. édition de Venise, 1519, f° 13v et 14r.

(24) Edition de Venise, 1527, f° 36v. M. Reeves cite ce texte dans son article *Uthe arborese of Joachim of Fiore*, dans *Papers of the British School at Rome*, vol. 24, 1956, p. 124-136. Je remercie Annie Cazenave de m'avoir signalé cette étude dont la documentation est spécifique.

Christi College nous offre une superbe représentation. Les deux troncs évoluant le premier et le second âges sont ici, non plus dans le prolongement l'un de l'autre, mais côte à côte; des rameaux horizontaux d'une facture très artistique s'en échappent; ils figurent ce que l'auteur désigne génériquement par les ordres. Ce sont des ensembles dotés de vie propre, à travers lesquels l'Histoire a trouvé sa formulation. Parmi ces familles spirituelles, sont énumérées l'Ordo *Patriarcharum*, l'Ordo *Monachorum*, l'Ordo *Clericorum*, l'Ordo *Cluniacensium*, l'Ordo *Cisterciensium*. S'y ajoutent des peuples et des cultures: le *Populus Judaicus*, le *Populus Grecorum*, le *Populus latinus*, le *Populus Gentilis*...

Plus curieux encore, car il fait davantage appel à l'imagination, est l'arbre-aigle (25). Il a le tronc d'un arbre et sur celui-ci se greffent les ailes du sublime oiseau. Pour Joachim, désignant la contemplation et la Parole, associé à travers Ezéchiel et saint Jean aux plus hautes sphères de la prophétie, l'aigle est la figure céleste par excellence, l'image de la transcendance divine. Dans le *Psalterium decem cordarum*, il en célèbre l'harmonie à l'aide des symboles numériques trois, cinq et sept. En jetant les yeux sur cet arbre-aigle, doté d'une étonnante envolée poétique et religieuse, on conçoit que la vision de Joachim de Flore ait influencé l'univers de Dante (26). Trop systématique, le prophète calabrais a eu tendance à forcer son message. Il n'en a pas moins su lire certains signes de son temps; il annonçait une nouvelle ère spirituelle: en moins d'une génération, la prédication de Dominique de Guzman et celle de François d'Assise allaient transformer les conditions de vie religieuse...

Symbole d'accomplissement spirituel, l'arbre-aigle touche à peine terre; il paraît tout prêt à s'envoler. En raison de l'intense mouvement ascensionnel qui s'y donne cours, on serait tenté à ce propos — en anticipant sur les formes de l'architecture gothique — de parler de symbolisme *flamboyant*. Nous sommes

(25) Ms. Oxford C.C.C. 255 A, f° 10v et 11r. Voir M. Reeves et B. Hirsch-Reich, op. cit., planches 14 et 15.

(26) Dante (Paradis XII, 139-141) célèbre les dons prophétiques de Joachim et fait introduire celui-ci au paradis par saint Bonaventure.

loin de l'« Arbre de Jessé », fermement maintenu au sol par un réseau de racines charnelles! Sans avoir épuisé le sujet, il s'en faut, on peut penser qu'entre ces deux images, le thème de l'arbre dans la pensée religieuse du XII^e siècle est assez bien circonscrit: tout au long du siècle, on le voit concurremment se charger de sens et s'épurer, au détriment peut-être de certaines liaisons vitales, mais occupant dans l'esprit du temps un rôle toujours aussi central, aussi prégnant.

POURQUOI l'arbre est-il donc imprimé comme en filigrane dans la psyché du XII^e siècle? Il correspond, semble-t-il, à l'esprit d'une époque, à l'idée qu'individu et groupe humain se font d'eux-mêmes. Tels que nous les apercevons sur les chantiers des cathédrales, ceux-ci se veulent debout et constructifs, œuvrant dans une certaine continuité, mais tendus vers l'avenir, ainsi que s'édifie un chêne ou un pommier. L'arbre bourgeoise et fleurit à la saison nouvelle. Il associe subtilement sexualité masculine et sexualité féminine. Il s'accorde avec cette sensibilité printanière, avec cette grâce du verger fleuri dont les romans de Chrétien de Troyes offrent de nombreux exemples.

Signe d'une étonnante plasticité, dont des clercs rompus à la technique des quatre sens de l'Écriture savent faire varier l'incidence, l'arbre est un symbole mobilisateur d'énergie créatrice. Il combine la contemplation et l'action, la pratique quotidienne et la vision lointaine, contribue à mettre en mouvement les forces cachées. Est-il surprenant qu'une époque d'expansion dans tous les domaines, d'émergence culturelle et spirituelle y ait trouvé sa visée et son rythme?

A l'usage de la société civile comme en termes de vie religieuse, l'arbre évoque la lignée: famille privée, maisons princières, ordres monastiques y trouvent leur satisfaction. En plein essor du principe dynastique, c'est un thème royal. Sur ce point, le sentiment du XII^e siècle rejoint celui de l'Ancien Testament, si, constamment préoccupé d'assurer la succession familiale. Eprise de continuité autant que de dépassement, la Renaissance du XII^e siècle cultive la généalogie sous toutes ses formes. Elle

se garde de l'esprit de rupture, ce qui la différencie de la Renaissance du XVI^e siècle, et plus encore d'une période comme la nôtre où l'on voit l'agression envers le père et la mère non seulement impunie, mais faire recette (27) !

Ce thème de l'arbre est susceptible d'un épanouissement quasi universel. A l'arbre de l'Eden répond l'arbre de la Croix, à la première Ève se substitue la Vierge Mère. Marie animatrice de la famille, des écoles, des cloîtres ! Tel est le message de Sagesse qui fructifie sur l'« Arbre de Jessé ». Cette prophétie scrute, si l'on peut dire, toutes les dimensions du Futur. Elle débouche sur les joies et la paix domestiques, comme elle appelle à l'abnégation totale, elle introduit aux noces du Cantique des Cantiques, comme aux prodiges de l'Apocalypse.

Le symbole de l'arbre se fait plus aérien encore chez Joachim de Flore, au risque de voir s'anémier ses attaches avec le sol. Aller plus haut, prospecter des horizons plus vastes, plus éthérés, Joachim voudrait comme l'aigle pouvoir regarder le soleil. Entreprise magnifique, mais dangereuse, si l'on présume de ses forces avec l'imprudence d'Icare. Cependant, quelques « surdoués » surent lire cette prophétie à l'endroit et à l'envers : François d'Assise s'offrant sur le mont

(27) Un rêve d'adolescence auquel C.G. Jung accorde une valeur directrice est significatif de cette inversion de la tendance: le patient (qui n'est autre que Jung lui-même) est entraîné dans le sein de la terre, il se prête à la visite d'une nécropole située dans les profondeurs, itinéraire qui s'apparente à une descente aux enfers. Le XX^e siècle n'en compte pas moins quelques fervents du symbolisme de l'arbre. C'est à juste titre que Roger Cook, dans *L'arbre de vie, image du Cosmos* (version française de J. Brêthes, Paris 1975) se réfère à l'œuvre du sculpteur Brancusi. Il est significatif que (atelier de ce

Alverne, Dante traversant la forêt obscure, échappant à l'abîme grâce à Béatrice, à Virgile, aux jalons posés de place en place par les saints du XII^e et du XIII^e siècles !

Suger tira les plans de la basilique de Saint-Denis. Il raconte comment il prospecta les forêts des environs de Paris, en vue de trouver les chênes nécessaires à cette construction. Joachim de Flore, assimilant l'arbre et l'aile, pointe le doigt en direction d'une architecture plus élancée, plus ajourée, vers Milan, vers Beauvais, Rouen et Strasbourg. Reconnaissons qu'entre ce symbolisme de l'arbre et la merveilleuse floraison des clochers et des flèches gothiques, le synchronisme est presque parfait ! (28) La méditation du moine ou du clerc ouvre la voie, précédant de quelques années les travaux de l'architecte, du sculpteur, de l'enlumineur.

Ces références aux cathédrales nous ramènent à Chartres, à ses deux flèches qui paraissent jumelles, bien que trois siècles les séparent. Ces flèches témoignent parmi nous de cette tension médiévale vers le ciel, où foi et forêt s'épaulent. Elles dominent les vastes étendues céréalières de la Beauce. L'épi y croît en abondance, cet épi dans lequel les Pères ont voulu voir un symbole de la richesse de l'Écriture.

Amaury d'ESNEVAL

(28) Comme plusieurs auteurs l'ont noté, les flèches des cathédrales s'élèvent à des hauteurs extraordinaires (142 m pour celle de Strasbourg, terminée au XIV^e siècle !). Il faudra attendre près de cinq siècles et l'architecture métallique de la fin du XIX^e siècle pour voir cette prouesse technique dépassée.

Amaury d'Esneval, né en 1929. Thèse soutenue à Caen en 1976: ' L'inspiration biblique d'Etienne Langton, à travers le Commentaire sur le Livre de Ruth et les *Interprétations nominum hebraicorum* ». Travaux ayant trait à la vie universitaire parisienne ainsi qu'à l'édition de la Vulgate latine du début du XIII^e siècle, notamment dans le *Bull. de la Sté de l'Hist. de Paris et de l'Ile-de-Fr.*, 1976-77 et la *Revue des Sc. Phil. et Théol.*, oct. 1978.

Tables du tome VIII (1983)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (B : Belgique ; C : Canada ; CH Suisse ; D : Allemagne Fédérale ; E : Espagne ; F : France ; I : Italie ; NL : Pays-Bas ; PL : Pologne ; US : Etats-Unis d'Amérique). Avant le titre des articles (colonne centrale), un astérisque (*) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, P, I, A et S rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Problématique », « Intégration », « Attestations » ou « Signets ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro du cahier dans le tome et à la pagination.

AARDWEG Gérard van den (NL)	*— Une réhabilitation psychologique — Jeanne d'Arc (S)	1;80-91
ARSA C Jacques (F)	— A propos de l'informatique (I)	4;54-61
BALTHASAR Hans-Urs von (CH)	*— La catéchèse se fonde-t-elle sur la théologie ou sur la foi ? (P)	1;22-27
	*— Unité et pluralité de la théologie du Nouveau Testament (P)	2;5-14
	*— Le premier-né d'un monde nouveau (P)	3;29-34
BARREAU Hervé (F)	— La foi devant trois idées de la science : scientisme, positivisme, réalisme (P)	4;20-29
	— La naissance d'un genre littéraire : le catéchisme (I)	1;39-51
BEDOUELLE Guy (F)	— De la technocratie (I)	4;38-53
BERT Thierry (F)	— Entre sciences et foi, la culture (E)	4;2-8
BERTHON André (F)	— Consentir au miracle (A)	5;35-53
BRAQUE Françoise (F)	— Du modèle chrétien de l'unité — la Trinité (P)	2;15-30
BRAGUE Rémi (F)	— Rembourser l'avortement ? — Non (S)	1;92-95
BRUAIRE Claude (F)	— Le pluralisme des consciences et la liberté de l'infini (3)	2;2-4

Comité de rédaction en français: Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. (*Fribourg*)*, Thierry Bert, André Berthon, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j. (*Namur*)*, Eugenio Corecco (*Fribourg*), Olivier Costa de Beau-regard, Michel Costantini (*Tours*), Georges Cottier, o.p. (*Genève*), Claude Dagens. (*Bordeaux*), Marie-José et Jean Duchesne*, Jean-Yves Lacoste (*Lourdes*), Jean Ladrière (*Louvain*), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion (*Poitiers*)*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (*Québec*), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

*Membres du Bureau

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift. Communia Verlag (*D5000 Ktlin 50, Moselstrasse 34, R.F.A.*) — Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert G6tres, Franz Greiner, Peter Henrici, s.j., Walter Kasper, Karl Lehmann, Hans Maier, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review Communio (*Gonzaga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A.*) — Kenneth Baker, s.j., André Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford J. Kossel, s.j., Thomas Langan (Canada), Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

BRÉSILIEN : Communie. Revista Internadonal catolica de cultura (*Rua Benjamin Constant, 23 - 4° and., 20001 Rio de Janeiro RJ, Brésil*) — Fernando Bastos de Avila, s.j., Estevo T. Bettencourt, o.s.b., Luciano J.C. Duarte, Tarcisio M. Padilha, Candido G. de Paul Machado, Mgr Karl-Josef Romer, Heracito F. Sobral Pinto, Newton L.B. Sucupira.

CROATE : Svesci Communia (*Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg 14, YU 41000 Zagreb, Yougoslavie*) — Anđelko Badurina, Vjekoslav Bajsic, Bonaventura Duda, Jerka Fucak, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Aldo Staric, Tomislav Janko Sagi-Bunic, Josip Turcinovic, Marijan Val-kovic.

ESPAGNOL : Revista catolica Inomacional Communia (*Ediciones Encuentro, Alcalá 117-6' izda., Madrid 9, Espagne*) — Antonio Andrés, Ricardo Blazquez, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia, Olegario Gonzalez de Caidedal, Patricio Herraes, Juan-Maria Laboa, Francisco Lage, Fernando Manresa, Juan Martin-Velasco, José-Miguel Oriol, Alfonso Perez de Laborda, Juan-Luis Ruiz de la Pena.

ESPAGNOL POUR L'AMÉRIQUE LATINE : Revista catolica inernacional Communia de lengua hispana para America Iallna (*Casilla 13786, Santiago, Chili*) — German Doig, Julio Teran-Dutari, s.j., François Francou, s.j., Victor Gambino, s.d.b., Carlos Martinez, Luis Meyer, Fernando Moreno, Sergio Munoz L., Francisco-José Pinon.

ITALIEN : Strumento internazianale per un lavoro teologico Communie (*Edizioni Jaca Book, via G. Rovani 7, 120123 Milano, Italie*) — Sante Bagnoli, Felice Cesana, Francesco d'Agostino, Gianfranco Dalmasso, Adriano Dell'Asta, Giuseppe Goisio, Elio Guerriero, Marco Paolinelli, Antonio Sicari, o.c.d., Guido Sommariva.

NÉERLANDAIS : Internationaal katholiek Tijdschrift Communia (*Hoogstraat 41, B 9007 Gent, Belgique*) — Jan Ambaum (NL), Stefaan Van Calster (B), Alexander Van der Does de Willebois (NL), Jan Lambrecht (B), Jos F. Lescauwae, m.s.c. (NL), Klara Rogiers (B), Georges De Schrijver, s.j. (B), Joris Schröder (NL), Herman P. Vonhdgen (NL), Jan-Hendrik Walgrave, o.p. (B), Gérard Wilkens, s.j. (NL).

POLONAIS : Miedzynarodowy Przegląd Tmlogiczny Communia (*Pallottinum, Przybyszewskiego 30, PL 60659 Poznan, Pologne*) — Lucjan Batter, s.a.c., Jan Charytanski, s.j., Kazimierz Czulak, s.a.c., Stefan Dusza, s.a.c., Kazimierz Dynarski, s.a.c., Stanislaw Gawrylo, s.a.c., Pawel Goralczyk, s.a.c., Stanislaw Grygiel, Kazimierz Jacaszek, s.a.c., Helmut Jures, s.d.s., Jozef Majka, Stanislaw Nagy, s.c.j., Mgr Kazimierz Romaniuk, Wacław Swierzawski.

En préparation : éditions arabe et portugaise.

La Revue catholique internationale COMMUNIO est publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif, indépendante de tout éditeur, mouvement ou institution.

Président-directeur de la publication: Jean DUCHESNE. **Direction de la rédaction:** Claude BRUAIRE.

Rédacteurs-en-chef: Rémi BRAGUE, Jean-Luc MARION.

Secrétariat de la rédaction: Jean-Paul BARBICHE, Marie-Hélène et Jean CONGOURDEAU, Denise TINTANT. **Promotion:** Michel DUPOUEY.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. GAUDEFRÖY) : au siège de l'association — 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. (1) 527 46 27 — CCP « Communio » : 18.676.23 F Paris. Bureaux de **Belgique**, du **Canada** et de **Suisse**: voir page 95.

Conditions d'abonnement : voir page 95; **bulletin d'abonnement:** voir page 96.

Librairies et autres lieux où *Communio* est disponible: voir page 20

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, Je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY, *L'Argent*, Oeuvres en prose, tome 2, « Pléiade », p. 1 136-1 137

Revue catholique internationale COMMUNIO tome VIII, n° 6 — novembre-décembre 1983 QUELLE CRISE ?

«Beaucoup, hélas, croient que le jugement se produit outre-tombe, et c'est bien le cas. Mais on oublie qu'il est beaucoup plus proche et qu'il a lieu à chaque instant: à chaque instant de ta vie, en effet, l'existence te juge; vivre, c'est se juger soi-même, se manifester».

Soeren KIERKEGAARD, *Les œuvres de l'amour* (SW IX, 260, *CEuvres Complètes*, tr. Tisseau, éd. de l'Orante, t. 14,

210).

Thomas LANGAN page 2	Quelle crise ?
Problématique _____	
Jean-Luc MARION page 8	La crise et la Croix
François FRANCOU page 23	Option pour les pauvres et universalité du salut
Intégration _____	
Jean PROCYON page 32	Le pasteur et l'économiste
Giuseppe SCIDA page 42	D'un développement, l'autre
Jean de FABREGUES page 50	Faut-il repenser l'homme ?
Attestations _____	
Claude DAGENS page 58 Un veilleur de Dieu à l'aube du Moyen-Age — Grégoire le Grand	
Gérard CHOLVY page 68	Au cœur du XIX' siècle — Frédéric Ozanam
Jacques FIFRENS page 79	Quart-Monde, sel de la terre
Signet _____	
Amaury d'ESNEVAL page 85 ..	Symbolisme de l'arbre et prophétie chrétienne au XII' siècle
Tables du tome VIII (1983)	page 93


```
ERROR: syntaxerror  
OFFENDING COMMAND: --nostringval--
```

```
STACK:
```

```
true  
true
```