



# **Dignité et vocation chrétienne du politique**

**Colloque du 3 décembre 2016**

Avec les contributions de  
Pierre MANENT, Florian MICHEL, Jean-François MATTEI,  
Jean-Louis SCHLEGEL, François d'AUBERT,  
Marie-Annick DUCHÊNE, Éric ROUSSEL, Henri TINCQ,  
Isabelle de GAULMYN, Jean-Dominique DURAND,  
Jean BIRNBAUM, Guy COQ, Dominique POTIER,  
Mgr Éric de MOULINS-BEAUFORT, Jean-Luc MARION

présentées par  
Mgr Pascal WINTZER et le P. Philippe CAPELLE-DUMONT

---

À l'heure où il semble que les citoyens n'espèrent plus que leurs élus changeront la vie et leur donneront des raisons d'espérer, pourquoi les chrétiens restent-ils parmi les derniers à plaider pour que soit reconnue la dignité du politique ?

L'Observatoire Foi et Culture de la Conférence des évêques de France et l'Académie catholique de France ont demandé à des philosophes, des parlementaires, des historiens, d'anciens ministres, des journalistes, des écrivains et des théologiens d'expliquer les enjeux spirituels du politique : les chrétiens savent que le Royaume n'est pas de ce monde mais que Dieu vient dans l'histoire. Ils ne peuvent donc verser ni dans le cynisme ni dans la démission, parce que le service du prochain est leur vocation, leur mission, leur devoir.

---

# INTRODUCTIONS



# Religion, politique et société : ni confusion, ni séparation

---

Mgr Pascal WINTZER

Archevêque de Poitiers

Ancien président de l'Observatoire Foi et Culture

Ce colloque, organisé conjointement avec l'Académie catholique de France, prend la suite de celui de l'Observatoire Foi et Culture en 2015. Il demandait : *Le désenchantement du politique est-il irréversible ?*<sup>1</sup> Je redoute qu'en 2016 les causes du désenchantement demeurent fortes, ne serait-ce qu'en évoquant un certain livre publié en octobre. On ne peut donc passer du désenchantement à la dignité du politique comme s'il s'agissait d'oublier les propos tenus l'an dernier ; nous consoierions alors à l'un des reproches adressés aux politiques (ici le mot est au pluriel) : le court-termisme et la fuite en avant.

Vous comprendrez cependant que les évêques, avec maints catholiques et avec beaucoup de nos concitoyens, ne puissent ni s'en réjouir, ni en prendre leur parti. Le 14 octobre dernier, le Conseil permanent de la Conférence des évêques de France publiait un petit ouvrage intitulé : *Dans un monde qui change, retrouver le sens du politique*<sup>2</sup>.

Je pourrais certainement ajouter aux éléments qui désignent les points d'échec du politique. Mais la volonté du colloque de ce jour est de désigner quelques lieux d'un possible renouvellement du politique.

J'en propose quelques-uns et j'y suis conduit par le désir de politique, tout simplement le désir d'action qui vient d'être exprimé par la mobilisation certaine manifestée lors de la primaire de la droite et du centre, il y a quelques jours.

\*

La première chose attendue des politiques s'exprime d'un verbe : « agir ». Je dis : « agir », pour ne pas dire : « faire »... Le verbe a déjà été retenu comme titre d'un livre récent<sup>3</sup>.

Certainement qu'en 2016 personne ne donnerait crédit à un candidat aux élections qui entendrait « changer la vie » ; cependant, on attend que, dans la vie, des choses changent. Jean-Pierre Le Goff

---

1. Actes publiés au printemps 2016 aux éditions Parole et Silence.

2. Éditions Bayard / Cerf / Mame, Montrouge-Paris, octobre 2016.

3. Titre du livre publié en septembre 2015 chez Albin Michel par le vainqueur de la primaire de la droite et du centre [Note d'édition – signalée ci-après NdÉ].

relève : « En 1988, une publicité d'Ikea avait ironiquement salué la nouvelle situation : "En 68, on refaisait le monde, en 88, on refait sa cuisine" »<sup>4</sup>. Le problème, c'est que l'on en vient à se demander si ceux qui exercent une responsabilité politique croient encore qu'ils peuvent changer quelque chose à la cuisine...

C'est la question que pose le dernier film de Ken Loach, *Moi, Daniel Blake*. Certes, le film est militant – on connaît Ken Loach –, mais il pointe les absurdités d'un système qui semble ne plus favoriser l'intégration d'une grande partie de la population<sup>5</sup>. Nous sommes là en Grande-Bretagne, il est vrai... Aucune ressemblance avec ce qui pourrait se passer en France ? Lorsque l'on n'attend plus rien de quelque action collective que ce soit, chacun est renvoyé à lui-même. Les turpitudes de certains élus, nationaux avant tout, confirment cet état de fait. On s'en sort le mieux possible, et foin de l'intérêt collectif... Si on a pu s'assurer une bonne place et surtout quelques gras émoluments (plus ou moins honnêtes), on a gagné.

Pourtant, cet « agir » que l'on attend du politique doit aussi trouver à se « dire » : le politique doit manifester au nom de quoi il engage une action. On reproche aujourd'hui à l'actuel chef de l'État de ne pas « dire le sens », dans une acception assez large de ce terme – de ne pas dire le sens politique qui guide son action, et même de ne pas dire le modèle de société qui habite son projet, ce qui conduit à se demander s'il a un projet.

Nombre de paroles plaident alors pour un recours à un grand récit national qui permettrait de dire un « commun », qui construirait le « vivre-ensemble ». J'emploie tous ces mots avec moult guillemets. Ce sont des éléments de langage qui n'illustrent pas un sens autour duquel chacun pourrait s'accorder. C'est surtout le « vivre-ensemble » que je vise ici.

Pourtant, revient-il à l'État de « dire le sens », de proposer un projet qui emporte une adhésion presque spirituelle ? C'est vrai : ceci fait défaut. Mais la réponse peut-elle venir d'un homme ? La figure tutélaire d'un président de la République de qui on attend tout, et par lequel on ne peut alors qu'être déçu, est-elle une réponse adéquate à cette attente ?

L'Église catholique craindrait une assomption du religieux entre les mains d'un pouvoir civil. Elle est dès lors très attachée à la laïcité, entendue comme distinction des ordres.

\*

À ce sujet, et comme il est toujours bon d'élargir le propos, je m'éloigne de l'Hexagone pour me référer à un texte émanant d'un organisme de la Curie romaine, la Commission théologique internationale. Elle publia en 2009 un texte intitulé : *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*. J'en retiens cette affirmation :

L'État ne peut s'ériger en porteur de sens ultime. Il ne peut imposer ni une idéologie globale, ni une religion (même séculière), ni une pensée unique. Le domaine du sens ultime est pris en charge, dans la

---

4. *Malaise dans la démocratie*, Paris, Stock, 2016, p. 29.

5. Dans ce film de Ken Loach (né en 1936) qui a remporté la Palme d'or au festival de Cannes en 2016, le héros éponyme ne peut plus travailler suite à un accident cardiaque, mais doit chercher un emploi pour percevoir les allocations de chômage (NdÉ).

société civile, par les organisations religieuses, les philosophies et les spiritualités, à charge pour elles de contribuer au bien commun, de renforcer le lien social et de promouvoir les valeurs universelles qui fondent l'ordre politique lui-même<sup>6</sup>.

C'est donc l'existence des religions, et aussi leur reconnaissance comme participant, avec les philosophies et les diverses écoles de pensée, à la vie de la cité, qui permettent à l'État de se concentrer sur ses missions. Au contraire, une laïcité excluant les religions de la vie civique serait certes attentatoire aux libertés, mais aussi néfaste à l'État :

La référence à la loi naturelle retient l'État de céder à la tentation d'absorber la société civile et de soumettre les hommes à une idéologie. Elle lui évite aussi de se développer en État-providence qui prive les personnes et les communautés de toute initiative et les déresponsabilise. La loi naturelle contient l'idée de l'état de droit qui se structure selon le principe de subsidiarité, en respectant les personnes et les corps intermédiaires et en régulant leurs interactions<sup>7</sup>.

On ne peut dès lors échapper à un travail sur les limites, en particulier celles qui distinguent les lois de la Loi :

Le droit n'est pas arbitraire [...]. Le droit naturel est l'ancrage des lois humaines dans la loi naturelle. Il est l'horizon en fonction duquel le législateur humain doit se déterminer lorsqu'il édicte des normes dans sa mission de servir le bien commun [...]. Lorsque le droit naturel est nié, c'est la seule volonté du législateur qui fait la loi. Le législateur n'est plus alors l'interprète de ce qui est juste et bon mais s'arroge la prérogative d'être le critère ultime du juste<sup>8</sup>.

L'effacement du religieux de l'espace et de la parole publics a conduit le politique à transformer son discours, à occuper une place qu'il déniait à d'autres.

J'en prends un exemple : lors de la campagne pour les récentes élections américaines, puis à l'occasion de l'élection de Donald Trump, bien des arguments furent de nature morale : « Voter Trump, c'est mal », Clinton incarnant alors le camp du bien. Sans doute qu'au sujet de Marine Le Pen, nous entendons des propos semblables. Cet argumentaire est le plus souvent sans portée. Il est surtout intolérable, parfois odieux : quel politique peut prétendre incarner le bien ? Il est vrai, cependant, certains de nos révolutionnaires s'en sont prétendus l'incarnation.

Je me souviens avoir rencontré une députée de la Vienne, mon département, en mars 2013. Je me suis présenté à elle en lui disant : « Prenez garde. Vous avez devant vous un tenant de l'obscurantisme. » Je ne sais si je m'en suis fait une amie. Mais je m'explique : la veille, sur une chaîne d'info, elle avait qualifié d'obscurantistes tous ceux qui exprimaient un quelconque désaccord au sujet du projet de loi instaurant le « mariage pour tous ».

Bref, le politique doit tenir un discours politique. Le discours moral, réduit dans la seule désignation d'un bien et d'un mal, n'est pas l'objet du discours politique.

---

6. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Documents des Églises », 2009, n° 95.

7. *Ibid.*, n° 99.

8. *Ibid.*, n° 89.

\*

Un archevêque peut dire combien l'Église catholique s'est rendue insupportable à beaucoup en tenant un discours moralisateur. Le moralisme, et non pas l'éthique, est une des causes du déclin de l'influence chrétienne. Bien entendu, le changement de société dans les années 1960 a joué un rôle, mais les deux se rejoignent.

Le pape François en prend acte. Il appelle sans cesse à se détourner d'un discours en terme de : « *Il faut, il ne faut pas.* » Il rappelle que le réel est rarement ou bien noir ou bien blanc, et souvent gris. J'ajoute que ce réel est aussi, heureusement, bariolé de couleurs.

Mais ces propos fréquents du pape François, qui appellent à la responsabilité personnelle, sont aussi ce qui étonne, en particulier lorsqu'il est question de la famille. Je cite *Amoris laetitia*, l'exhortation apostolique qui conclut les travaux des deux synodes romains consacrés à la famille.

La Parole de Dieu ne se révèle pas comme une séquence de thèses abstraites, mais comme une compagnie de voyage, y compris pour les familles qui sont en crise ou sont confrontées à une souffrance ou à une autre, et leur montre le but du chemin, lorsque Dieu « essuiera toute larme de leurs yeux » (Apocalypse 21, 4).

Nous sommes appelés à former les consciences, mais non à prétendre nous substituer à elles<sup>9</sup>.

Archevêque, catholique, chrétien, je supplie donc les politiques de nous laisser être ce que nous sommes, de ne pas conduire les religieux à combler un espace vide, celui du politique. C'est donc en assumant chacun nos rôles respectifs que nous servirons un troisième terme qui ne s'identifie ni au religieux, ni au politique : la société. ■

---

9. PAPE FRANÇOIS, exhortation apostolique *Amoris laetitia*, n° 22 et 37.



# Dieu dans la cité ?

---

P. Philippe CAPELLE-DUMONT

Professeur des universités

Président de l'Académie catholique de France

*Par la foi, Abraham vint résider en étranger dans terre promise ; il habitait sous la tente avec Isaac et Jacob, les cohéritiers de la même promesse. Car il attendait la ville munie de fondations qui a pour architecte et constructeur Dieu lui-même* (Hébreux 11, 9-10).

La problématique audacieuse qui a organisé le colloque dont la présente publication est le fruit, s'inscrit, pour l'Académie catholique de France, dans le cadre d'une préoccupation constante exprimée à l'occasion de trois colloques antérieurs, dont deux n'avaient pas hésité à solliciter le lexique de l'urgence : *Pauvretés et urgences<sup>1</sup> sociales* en 2010 ; *Une crise chrétienne de l'Europe ? L'urgence européenne* en 2011<sup>2</sup> ; *Laïcité et christianisme* en 2015<sup>3</sup>.

\*

Comment franchir aujourd'hui un pas de plus, quarante-cinq ans après le texte épiscopal qui avait suscité bien des commentaires : *Politique, Église et foi. Pour une pratique chrétienne de la politique<sup>4</sup>*, ou encore, parmi d'autres, celui de 1999 : *Réhabiliter la politique<sup>5</sup>* qui, lui, était passé quasiment inaperçu ? C'est que les urgences et les avertissements se multiplient, qui concernent aussi bien l'accroissement des pauvretés économiques, la fragilisation des démocraties occidentales et la puissance corollaire des oligarchies financières, la question migratoire et la question interreligieuse, deux questions désormais fortement reliées, ou encore le développement exponentiel de la recherche en biologie, en physique et dans le domaine du numérique, et *not the least*, l'avenir de la famille et le souci éducatif. Toutes ces données, dangereuses et parfois attrayantes, requièrent la digne proposition du politique et donc sa compétence. Quelles inspirations ici, au titre de la grande tradition fondatrice qu'est le christianisme, pourrait-il y recueillir désormais ? Telle est la question qui définit la trajectoire de notre réflexion collégiale.

---

1. ACADEMIE CATHOLIQUE DE FRANCE, JEAN-ROBERT ARMOGATHE ET MICHAEL OBORNE (dir.), *Pauvretés et urgences sociales*, Éditions Parole et Silence, Paris, 2011.

2. ACADEMIE CATHOLIQUE DE FRANCE, JEAN-DOMINIQUE DURAND (dir.), *Une crise chrétienne de l'Europe ? L'urgence européenne*, Éditions Parole et Silence, Paris, 2012.

3. ACADEMIE CATHOLIQUE DE FRANCE, *Laïcité et christianisme*, Cardinal Gerhard Müller, Philippe Capelle-Dumont, Pierre Manent, Paul Thibaud, Jean-Louis Vieillard-Baron, Éditions Parole et Silence, Paris, 2015.

4. Rapport présenté par Mgr Gabriel Matagrín, Éditions du Centurion, Paris, 1972.

5. COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT, Éditions Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, Paris, 1999.

Sans doute faut-il commencer par saluer respectueusement et avec gratitude la manière dont nombre d'hommes et de femmes politiques accèdent à leur mandat et l'exercent, que ce soit à l'échelon municipal, où l'élément de générosité devrait intervenir davantage dans l'appréciation du politique, ou bien dans les instances internationales, qui requièrent un professionnalisme trop peu relevé, alors même que des comportements déviants en masquent, avec de grands dommages, la portée. Parallèlement, nombre d'instances religieuses ne peuvent, en ces lieux politiques chargés de compromissions historiques connues, et pour cette raison, que rester modestes. Mais c'est précisément sur ce terrain de modestie, une fois admise, que peut retentir une parole de vocation.

C'est pourquoi l'intitulé de cette brève introduction : « Dieu dans la cité ? », loin de vouloir rallier quelque intention théologico-politique archaïque consistant à replacer le politique sous tutelle religieuse, se voudrait plutôt l'expression d'une question aussi inévitable qu'inquiète : Dieu a-t-il droit de cité, droit de présence dans la *politeia*, en France, en Europe et dans le monde d'aujourd'hui ? Un récent débat médiatico-politique mettant en jeu, dans un moment électoral de haut niveau, les propos du pape François, supposés ou réels, en a montré, sous une forme hélas polémique, le caractère inéluctable.

\*

Le contexte de tension qui est le nôtre, en France tout particulièrement, où est sans cesse réinjectée dans la *doxa* l'indéfendable demande d'une relégation de la religion dans la sphère du privé, une question préjudicielle s'impose, en période électorale ou non, qui concerne le profil du Dieu invoqué et le type de textualité religieuse revendiquée. Le christianisme, quant à lui, ne tergiverse pas vraiment : avec l'Incarnation, Dieu est venu au monde, habiter ses rites, son langage et nombre de ses codes sociaux, non point pour les garantir ou les homologuer mais pour les interroger, voire les bouleverser ; non point pour satisfaire des requêtes humaines trop humaines, mais pour répondre de manière inespérée à la demande de salut qui, secrètement ou manifestement, les traverse.

Et lorsque cette demande atteint la sphère du politique, Jésus prend une pièce de monnaie pour former cette sentence autant commentée qu'incomprise : « Τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ ; *Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* » (Matthieu 22, 21 et Luc 20, 25). Si cet énoncé aux allures proverbiales a pu se propager selon une onde de choc qui affecte en profondeur notre vie commune, c'est qu'il délivrait non pas un mais deux messages concomitants. D'une part, un message de dé-divinisation du politique qui vaut pour dénonciation de l'idolâtrie politique : César n'est pas Dieu, il n'a pas à faire l'objet d'un culte – à bon entendeur, salut ! D'autre part, un message de distinction (au sens de la haute distinction) du politique : il s'agit en effet de rendre à César le périmètre de pouvoir qui lui revient en propre. Mais cette sentence évangélique à double détente n'impliquait guère une séparation du divin et du politique ou, comme on dit, du spirituel et du temporel ; elle exprimait une double hiérarchisation des ordres : d'un côté, l'organisation de la cité est appelée à se laisser inspirer par la disposition de foi et de conviction qui a rapport avec la transcendance divine ; de l'autre, l'existence croyante reconnaît dans l'ins-

tance politique une autorité propre. Double relation, autrement dit, qui préserve de la dilution d'un ordre de réalité dans un autre pour le bénéfice de leur alliance proposée par Dieu. L'alliance : tel est l'anneau. Elle seule éclaire à son plus point d'incandescence la sentence selon laquelle toute autorité vient de Dieu (Jean 19, 11)<sup>6</sup> – une autorité non pas autocratique et totalisante mais, à l'inverse, dialogique et altérée, qui consent, en amont de toute théorisation du contrat social et dans un paradoxe dont la kénose est la clef, au cheminement autonome des sociétés<sup>7</sup>.

Le problème surgit lorsque l'on superpose indûment, hélas fréquemment, le binôme spirituel/temporel sur le binôme institutions ecclésiastiques/institutions politiques : or, ici est la séparation de deux régimes institutionnels, là est l'articulation de deux polarités existentielles. C'est pourquoi, concrètement, comme on peut le lire dans l'épître aux Romains (13, 1), il fut d'emblée recommandé aux chrétiens de respecter les autorités supérieures du politique, non point de s'y substituer alors même que, citoyens, ils intervenaient à bon droit dans la cité ; ils s'y employaient toutefois sous un mode propre qu'a somptueusement formulé la très célèbre *Lettre à Diognète* :

Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier. [...] Ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle. Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens et supportent toutes les charges comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère<sup>8</sup>.

Mode qu'a également théorisé saint Augustin dans son opus magnifique : *La Cité de Dieu*, en plaçant la fonction de Serviteur au cœur même de la relation entre le terrestre et le céleste... et qu'a centralement exprimé la notion de *bonum commune* reprise par Thomas d'Aquin au XIII<sup>e</sup> siècle après sa lecture d'Isidore de Séville, de saint Augustin et de la *Politique* d'Aristote. Cette notion, on peut le rappeler, était de facture à la fois théologique<sup>9</sup> et philosophique<sup>10</sup> : si le « bien commun » est d'abord Dieu lui-même, alors la raison politique, qui fonde à sa mesure le bien commun, ne saurait manquer de s'y exposer et de s'épanouir dans la vie qu'il suscite.

En fidélité à ce paradigme fondateur, le christianisme ne saurait se contenter, pas plus aujourd'hui qu'hier, de mendier quelque place simplement contributive aux aménagements de la vie sociale, que ce soit dans le domaine de l'écologie, de la justice sociale ou de la diplomatie. Ce qui, certes, n'est pas dérisoire. Pas davantage, il ne saurait se laisser réduire au rôle de pourvoyeur d'un « supplément d'âme » – en dépit de l'honorabilité bergsonienne de l'expression. C'est que, fondamentalement, il

6. « Tu n'aurais sur moi aucune, aucune autorité (ἐξουσίαν) si elle ne t'avait été donnée d'en haut » : dénonciation par excellence de l'absoluté du pouvoir politique.

7. Nous nous permettons ici de renvoyer à notre ouvrage *Dieu et la cité*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, notamment la section : « Au nom de quoi ? Le principe d'autorité en religion et en politique », p. 303-314.

8. *Lettre à Diognète* (Anonyme du II<sup>e</sup> siècle, extrait).

9. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, III, 17 ; *Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 60, a. 5, ad 5.

10. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 91, a. 4. Voir GASTON FESSARD, *Autorité et bien commun*, Aubier-Montaigne, Paris, 1969, ainsi que JACQUES MARITAIN, « La personne et le bien commun », dans JACQUES ET RAÏSSA MARITAIN, *Cœuvres complètes*, vol. IX, Éditions universitaires, Fribourg (Suisse), et Éditions Saint-Paul, Paris, 1990.

est dépositaire, en vertu d'une Révélation inédite, d'un tissu spirituel du politique qui a fait notre histoire occidentale et pas vraiment, si je puis dire, dans ce qu'elle a de pire : la démocratie, la triade républicaine « Liberté, égalité, fraternité », les droits de l'homme, la laïcité et tant d'autres bienfaits qui, à tout le moins, n'auraient jamais pu voir le jour sans sa force paisible, tenace et inventive.

\*

Que peut exciper aujourd'hui le chrétien de cette vocation salutaire dès lors que sont affichés avec désarroi les diagnostics d'un certain désenchantement du politique, qui ne signifie en rien, autant le préciser, le déclin de la demande politique ? Esquissons une réponse. Une fois que l'on a soigneusement écarté les types de réduction politique dont la religion a fait et fait encore l'objet, du slogan napoléonien selon lequel « il faut une religion pour le peuple » à l'invocation-pirate des forces divines –, cette vocation chrétienne tient à ce mot-pivot, axial, à la fois le plus simple et le plus redoutable, qu'est la « promesse ».

La crise du politique est en effet, on peut en soutenir fermement l'hypothèse, l'autre nom de la crise de la promesse : non pas un défaut de promesse mais une usurpation de la promesse. La crise de la promesse s'est ainsi déployée depuis deux siècles sous deux formes principales : d'un côté, la reconduction de la promesse à l'immanence du progrès de l'humanité jusque dans les eschatologies fantasmées et meurtrières de la société sans classe, et de l'autre son instrumentalisation partisane et cynique jusque dans la sophistication de maintes stratégies de communication. Mais la promesse est aujourd'hui de surcroît en train de se laisser abuser par des idéologies funestes telles celle que notre Académie vient d'analyser en long et en large et que représente le transhumanisme<sup>11</sup>.

On en fera le pari : ressaisir le « sens » (signification et direction) de la promesse, cela devrait former le bon élan en faveur de la responsabilité politique. Il se pourrait alors que la promesse biblique forgée par le temps messianique et la promesse divine de présence quotidienne, aussi discrète que puissante, nous donnent, par leur vertu propre, des indications, des instructions, des aspirations. Parmi celles-ci, la fin des pratiques autoréférentielles mensongères, la dignité des « causes secondes » (Thomas d'Aquin), en l'occurrence des médiations institutionnelles, mais aussi les finalités salutaires non négociables dont ces médiations sont appelées à s'inspirer : le respect sacré de la vie personnelle et de la création mystérieuse, l'égalité de dignité de l'homme et de la femme.

C'est une telle idée, infiniment haute, dont bien des textes ecclésiastiques, anciens et récents, se sont inspirés, que nous pouvons non moins relever auprès des Maritain, Mounier, Fessard, Lebreton ou Ellul – figures magnifiques auxquelles il est fait ici largement et légitimement écho.

Que sur cet horizon de débats, de difficultés et d'espérance conjugués soient remerciés les contributeurs de ce volume pour leur qualification à creuser en urgence des sillons que nous voulons fertiles. ■

---

11. ACADEMIE CATHOLIQUE DE FRANCE, YVES CASEAU (dir.), *L'homme augmenté conduit-il au transhumanisme ?*, Éditions Parole et Silence, Paris, 2016.

I.

# LES FONDATIONS DU POLITIQUE



**1.**

# **Penser le politique**





# République et nation : une dépendance réciproque

---

Pierre MANENT

Directeur d'études à l'École pratique des hautes études  
Académie catholique de France

Posons d'abord ce que j'appellerai le mouvement naturel de l'association humaine. D'abord, des familles, des *gentes*, gouvernées par les pères, qui s'associent plus ou moins étroitement ; ensuite la cristallisation de ces lignées en une république aristocratique, un patriciat ; enfin le mouvement plus ou moins convulsif, plus ou moins achevé aussi, vers une république démocratique, une république où le commun prend pleine conscience de soi et fournit le thème même de l'action publique. La cité, la *polis*, est de moins en moins familiale, lignagère ou dynastique, et de plus en plus politique ou civique. Ce mouvement que j'ai dit naturel, et qu'on trouve sous sa forme la plus pure dans les républiques de l'antiquité païenne, fournit encore dans une certaine mesure l'axe de l'histoire des nations européennes modernes : en 1789, la France devint une république en abolissant l'aristocratie ou, comme l'on disait anachroniquement, la féodalité. Il faut immédiatement préciser que, si nous aussi nous sommes passés de l'ordre familial, lignager, dynastique, à l'ordre politique ou civique, cela s'est fait de tout autre façon que chez les Grecs et les Romains. Notre république ne sort pas directement d'une cité de moins en moins aristocratique et de plus en plus civique ; elle prend la suite d'une monarchie, c'est-à-dire du gouvernement d'un seul. À la différence des républiques anciennes, qui vivaient sous le régime de plusieurs (elles n'avaient pas un gouvernement, mais des magistrats), notre république, comme la monarchie qui l'a précédée, est un régime de l'Un, que nous l'appelions l'État ou le gouvernement.

Comment cela s'est-il fait ? Très simplement, si nous nous en tenons à l'épure, ou au schéma dynamique. D'abord, parmi les princes s'impose un premier, un *primus*. Celui-ci parvient à imposer une domination de plus en plus complète de sa dynastie, et finalement sa souveraineté, sur un territoire de plus en plus étendu mais point illimité, car circonscrit par des « frontières naturelles » plus ou moins précisément conçues. Le corps politique s'ordonne selon un dispositif perpendiculaire, formé par l'axe vertical de la souveraineté et le plan horizontal de la société des sujets, puis des citoyens, plan horizontal de l'égalité où Tocqueville voit la destination de sept siècles d'histoire de la monarchie française. Ce dispositif perpendiculaire est commun à la monarchie finissante et à la république commençante. Qu'est-ce alors qui distingue celle-là de celle-ci ? Je le dirai ainsi. La monarchie restait entravée par les restes de l'ordre familial, Louis XVI par son attachement à ce qu'il appelait « ma chère noblesse ». À la Révolution, comme un ballon brusquement

gonflé à l'hélium, le dispositif perpendiculaire dont je parle – souveraineté verticale plus égalité horizontale – trouve immédiatement et brutalement le volume qui lui correspond. Ce volume politique et social dans lequel peut s'inscrire le dispositif de la politique moderne, c'est ce qui va s'appeler la Nation, mot dont toutes les bouches sont pleines en ces jours inoubliables.

Jours inoubliables, jours enivrants, mais aussi jours de perplexité et de douleur. Car comment attacher cet immense volume qui vient de surgir on ne sait trop comment, ce volume de la nation, comment l'attacher au dispositif de la souveraineté et de l'égalité ? En faisant de la nation l'unique titulaire de la souveraineté bien sûr, mais comment ? Il faudra un siècle pour venir à bout d'organiser la souveraineté nationale, ou de rattacher de manière effective la république et la nation. Il faudra plus d'un siècle pour construire une véritable éducation nationale et transformer les paysans en citoyens français pour reprendre le titre du livre fameux d'Eugen Weber<sup>1</sup>. C'est une histoire passionnante, mais elle a été souvent et fort bien racontée. Je voudrais plutôt m'arrêter sur ce « volume » spécifique que constitue la nation, forme politique propre à l'Europe.

\*

La question du volume est fondamentale en toute matière sociale ou politique, mais difficile à appréhender. Je m'en tiens à ce qui me paraît l'essentiel. L'histoire de Rome, c'est l'histoire de la transformation d'une cité, d'abord une toute petite cité, en un empire, un immense empire. C'est l'histoire d'une extension, d'une distension sans autre exemple dans l'histoire humaine. La France, quant à elle, est passée de la monarchie à la république sans changer de volume. Bien sûr, nos rois, grâce leur en soient rendues, avaient étendu le « pré carré », mais la France prit très vite sa physionomie, et l'on peut dire qu'en comparaison avec Rome, l'histoire de France s'est déroulée « à volume constant ». Rome fut cité ou empire, mais point nation ; la France ne fut jamais cité ni empire, mais nation. La nation, on le voit – et c'est le point sur lequel je voudrais réfléchir –, la nation a des dimensions relativement stables ; pour mieux dire, la nation est une certaine mesure, mesure territoriale et en général matérielle bien sûr, mais aussi mesure morale et pour ainsi dire spirituelle. Elle peut être conquérante, bien sûr, elle est en général conquérante, mais en restant dans certaines limites. Dans notre partie du monde en tout cas, le « concert européen » obligeait les nations européennes à respecter plus ou moins leur mesure, à s'en tenir plus ou moins à leur mesure.

Ce qui caractérise la nation, c'est donc sa mesure. Cela signifie en pratique qu'elle refuse de devenir empire. Le geste politique et spirituel le plus important de l'histoire européenne est contenu dans cette formule descriptive et prescriptive : « Le roi est empereur en son royaume. » Dès que l'on perd la mesure de la nation, on est entraîné dans la démesure impériale, ainsi que le général de Gaulle le souligne à plusieurs reprises dans ses écrits ; tandis que Louis XIV, en dépit de toutes les guerres de choix ou de nécessité qu'il conduisit, garda le sens de la mesure, le sens de la mesure de la France, cette mesure que le Général se plaît à dire « classique ». Napoléon quant à

---

1. *La Fin des terroirs : la modernisation de la France rurale, 1880-1914*, Fayard, 1983 (rééd. 2011). Titre original : *Peasants into Frenchmen : The Modernization of Rural France, 1880-1914* (NdÉ).

lui perdit ou ignora toute mesure et outrepassa toutes les limites. L'histoire de France, autant ou mieux qu'une autre, nous donne à voir la différence entre mesure et démesure.

\*

Je le disais à l'instant, dès que l'on perd la mesure de la nation, on est entraîné dans la démesure impériale. Ce qu'on appelle aujourd'hui le processus européen fournit une confirmation éclatante de cette proposition. La seule dynamique de l'Europe, c'est celle de son extension illimitée. Elle avale nation après nation, et alors même qu'elle parvient de moins en moins à les digérer, alors même que des membres fondateurs montrent les signes du malaise le plus profond, alors qu'un pays aussi important que le Royaume-Uni a choisi de la quitter, elle continue de s'étendre dans les Balkans, rêve de se rattacher l'énorme et impotente Ukraine, et ouvre de nouveaux chapitres visant à l'inclusion ultérieure d'une Turquie en état de constante ébriété. Ceux qui prennent l'initiative de ces démarches ou les conduisent n'ont pas nécessairement perdu l'esprit. Ils sont emportés par la démesure impériale qui saisit l'acteur politique dès qu'il a perdu ou rejeté la mesure de la nation. L'Union européenne aujourd'hui, en effaçant les frontières nationales, se rend incapable de déterminer et de faire respecter ce qu'elle appelle néanmoins la « frontière extérieure » de l'Europe. L'idée de frontière nous est devenue inintelligible, et c'est sans doute le plus grand dommage qu'ait causé la « construction de l'Europe », si nous l'appelons toujours ainsi.

Pourquoi, pendant la plus grande partie de leur histoire, les nations européennes ont-elles gardé la mesure ? Plus précisément : pourquoi les Européens ont-ils si longtemps gardé cette mesure qui a gardé les nations ? Ici intervient le christianisme. Je dirai les choses simplement et pour ainsi dire familièrement : le Dieu des chrétiens est le seul dieu politiquement impartial. Sous la proposition chrétienne, il n'y a pas de dieux de la cité ; il n'y a pas non plus de peuple élu. À moins qu'il ne faille dire : tous les peuples chrétiens sont en un sens des peuples élus. La conscience de soi du chrétien, qui est inséparablement humiliation et élévation, exalte et modère le sentiment de soi de chaque peuple. L'ordre européen fut rompu quand des nations européennes commencent à se croire les élues de l'histoire ou de la nature, les élues de la classe ou de la race.

L'articulation de l'appartenance chrétienne et de l'appartenance nationale occasionna un drame incessant. Il serait cependant injuste et malavisé d'inculper la nation comme telle, la forme nationale comme telle, au motif que son « particularisme » comporterait une négation de l'universalisme chrétien, en tout cas un obstacle à celui-ci. C'est dans le lieu où l'on vit, où l'on exerce intelligence et volonté, que l'on devient à la fois citoyen et chrétien. À la fois, mais sans confusion. Comment est-ce possible ? C'est possible grâce à l'intervention d'une faculté partagée par tous les hommes, mais qui n'a été clairement dégagée qu'en contexte chrétien, à savoir la conscience, qui permet de rendre à chacune des deux cités l'obéissance généreuse qu'on lui doit, tout en lui refusant l'obéissance servile qu'elle réclame parfois. Tel est donc l'Européen et le chrétien, la conscience en alerte entre les deux cités, ou plutôt à l'intérieur de l'une comme de l'autre cité.

\*

Tout cela est difficile et exige un constant effort intellectuel aussi bien que moral et spirituel. Assez naturellement, nous voudrions nous simplifier la tâche. Nous chrétiens sommes tentés par ce que j'appellerai la projection directe de la proposition chrétienne sur le plan humain et temporel, sur le plan de l'humanité. Et à la difficile articulation du citoyen et du chrétien, toujours à recommencer sous le jugement de la conscience, nous préférons de plus en plus aujourd'hui l'affirmation de l'unité humaine éprouvée dans le sentiment du semblable. Nous prétendons habiter un monde où il n'y aurait que des « prochains » sans appartenance nationale ni ecclésiale. En réclamant un monde sans frontières, un monde où il est interdit de distinguer entre les nations et entre les religions, on rend inintelligible aux hommes la double tâche qui est toujours devant eux, la double éducation qui leur incombe : devenir citoyen, devenir chrétien. ■

# Une leçon périmée ?

## Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Étienne Gilson et le politique

---

Florian MICHEL

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

La pensée politique de Jacques Maritain (1882-1973), Étienne Gilson (1884-1978) et Emmanuel Mounier (1905-1950) est-elle périmée ? Quels fruits peut-on recueillir de leurs œuvres afin de nourrir la pensée contemporaine et proposer pour l'aujourd'hui un positionnement chrétien vis-à-vis du politique ? Formulée ainsi, la question reçoit une réponse presque naturelle. Comme les vieux pommiers ne donnent pas de vieilles pommes, l'expérience historique de ces trois auteurs majeurs de l'intelligence catholique du XX<sup>e</sup> siècle, les analyses qu'ils ont proposées, l'influence qu'ils ont exercée sur les militants chrétiens et sur l'institution ecclésiale elle-même, leur enracinement dans la longue tradition de l'Église en font des repères pour diagnostiquer les pathologies de la crise du politique, et proposer quelques pistes que je tiens pour suggestives.

\*

Je voudrais tout d'abord pointer une différence dans la réception géographique de ces auteurs. À Rome, et également sous d'autres cieux du vaste monde chrétien, les papes Pie XI, Jean XXIII, Paul VI, Jean Paul II, Benoît XVI, et jusqu'au pape François, ont fréquemment cité Gilson et Maritain, y compris dans les documents du Magistère. Ainsi, l'encyclique *Populorum Progressio* de Paul VI (1967) citait *Humanisme intégral* et le discours de Maritain à l'Unesco en 1966, ou encore l'encyclique *Fides et Ratio* de Jean-Paul II en 1998, où l'on pouvait lire (n° 74) que Maritain et Gilson – avec d'autres – étaient proposés comme modèles des intellectuels chrétiens :

Une chose est certaine : l'attention accordée à l'itinéraire spirituel de ces maîtres ne pourra que favoriser le progrès dans la recherche de la vérité et dans la mise au service de l'homme des résultats obtenus. Il faut espérer que cette grande tradition philosophico-théologique trouvera aujourd'hui et à l'avenir des personnes qui la continueront et qui la cultiveront, pour le bien de l'Église et de l'humanité.

Paul VI cite parfois Gilson dans ses discours. Le jeune Ratzinger, qui a correspondu avec le professeur du Collège de France, évoque parfois ses travaux sur la philosophie médiévale et sur saint Bonaventure en particulier.

En France, disons-le, le climat semble autre, même s'il existe de notables exceptions. Le cardinal Suhard, dans la fameuse « Lettre pastorale de Carême de l'an de grâce 1947 », intitulée *Essor ou*

déclin de l'Église, s'appuyait ainsi sur l'autorité de Gilson pour dénoncer la « nostalgie » possible-ment engendrée par le thème de la chrétienté :

L'erreur [écrivait Suhard en citant l'article de Gilson paru dans *Esprit* en 1946<sup>1</sup>] est de toujours confondre l'Église avec ses formes passagères. Or « la tâche de l'Église, dit excellemment M. Gilson, n'est pas de conserver le monde tel qu'il est, même s'il est devenu chrétien, mais de le conserver chrétien tel qu'il ne cesse jamais de devenir autre. Bref, l'Église n'a pas pour tâche d'empêcher ce monde de passer, mais de sanctifier un monde qui passe ».

\*

Le plus souvent cependant, en France, on semble parfois, depuis quelques décennies, trouver maintes raisons, bonnes ou mauvaises, pour inviter à passer, pour ainsi dire, le chemin et à considérer d'autres auteurs, plus « modernes », ou moins « antimodernes », plus « ouverts », plus « libéraux », ou moins « identitaires ». Les œuvres des Maritain, Gilson et Mounier semblent parfois datées, et sont indéniablement ancrées dans une époque éloignée de la nôtre. La publication de *Primauté du spirituel* en 1927 répondait à la crise de l'Action française. *Humanisme intégral*, véritable bréviaire d'action catholique pour toute une génération de militants, et *L'impossible anti-sémitisme* de Maritain, les volumes de Mounier, sur la *Révolution personaliste et communautaire* ou le *Manifeste au service du personalisme*, éclairaient la crise de civilisation des années 1930 et la montée des totalitarismes. Le vocabulaire a parfois vieilli. On peine parfois à donner un sens actuel et vif à « la chrétienté profane » et à la notion d'« idéal historique concret » de la « nouvelle chrétienté » de Maritain, aux distinctions classiques entre temporel et spirituel, au « pouvoir indirect » du Pape, à « la culture personaliste » de Mounier, à « l'ordre catholique » de Gilson. La « démocratie chrétienne », chère à Gilson, a fondu dans le paysage politique français au fil des années 1950, avant de vitaliser – espérance ou chimère ? – d'autres sensibilités politiques.

Certaines distinctions importantes en leur temps sont désormais passées parmi les lieux communs des « chrétiens engagés ». « L'agir en chrétien » et « l'agir en tant que chrétien » en est un bon exemple. Quelques titres manquaient sans doute d'inspiration. Le *Pour un ordre catholique* de Gilson en 1934 semble comme un inactuel étendard de chrétienté dans le vent des années 1930. *Les certitudes difficiles* et *Feu la chrétienté* de Mounier (1951) semblent au contraire commencer à dessiner la grande déprime du catholicisme français, et annoncer les volumes sur « l'ère postchrétienne » ou « le catholicisme : la fin d'un monde ». Certaines formules, chargées de poésie, ont pu sembler excessivement iréniques aux uns, optimistes, voire naïves, aux autres. Ainsi, les fameuses dernières lignes de *Feu la chrétienté* :

Les civilisations aussi, non consacrées, ne sont qu'un peu de blême pâte friable ; mais même alors, une sorte de crainte révérencielle nous empêche de les prendre à la légère car elles ont la forme de ce qui est fait pour être consacré...

\*

Pendant plusieurs décennies, il a circulé aussi, dans le monde académique et ecclésial français, un ensemble d'arguments, à mi-chemin entre l'effet de mode, l'ignorance volontaire et la lecture

---

1. ÉTIENNE GILSON, « Monde moderne, monde chrétien. Pas d'illusions rétrospectives », *Esprit*, 1946, n° 125, p. 192-196.

manichéenne. Cela commence enfin – je crois – à être dépassé. Mounier, saint patron des « chrétiens de gauche » pour les uns, serait, pour ceux qui ne sont pas de sa chapelle, un publiciste sans armature intellectuelle, un cryptocommuniste et un grand prophète de la « sécularité ». Maritain, le « champion du néo-thomisme », serait, selon ses nombreux détracteurs, soit un thomiste dévoyé après la condamnation de l'Action française en 1926, soit au contraire le shérif intransigeant d'un saint Thomas érigé en patron de la loi et de l'ordre, piètre repentir de l'Action française, et victime malgré lui d'une « double conversion » (selon la thèse contestable de René Rémond) au catholicisme et à la démocratie. Au consensus général, Étienne Gilson, toujours un peu grognon après sa militance ratée dans les rangs du MRP, serait quant à lui « réfugié » au Collège de France d'où il pourrait, dans une solitude aussi paisible qu'ennuyeuse, méditer sur les *Métamorphoses de la Cité de Dieu* et les circonvolutions du théologico-politique depuis Diognète et saint Augustin jusque Staline, momifié en 1953. Les amis et héritiers de Gilson, ou de Mounier, ne sont pas en outre toujours ceux de Maritain, et vice-versa. La litote voudrait dire que les héritages, tronqués ou durcis, semblent parfois nourris, au temps des crises postconciliaires, de fausses perspectives, ou de réactions allergiques, dont il faudra bien un jour écrire l'histoire. On solidifie les différences qui, du vivant des auteurs, subsistaient dans l'amitié et le respect. Les trois hommes ne sont certes pas sur la même note politique et philosophique – il faudrait développer longuement ce point. Il y eut des accrochages polis – sur Descartes entre Gilson et Maritain dans les années 1920 – et des désaccords publics – par exemple quand Mounier recensait de manière nuancée le volume *Pour un ordre catholique* de Gilson, ou quand Gilson, dans les colonnes de l'hebdomadaire *Sept*, invitait Mounier à visiter la Russie soviétique pour examiner sur le terrain le communisme en acte. Gilson, très engagé au MRP, apprécie de Gaulle en 1940 et déteste le « gaullisme ». Mounier, d'une génération plus jeune, a suivi en Sorbonne avec intérêt et reconnaissance les enseignements de Gilson, que Mounier désirait voir entrer dans le comité de rédaction d'*Esprit* en 1932-1933. Maritain a entretenu une très abondante correspondance avec Gilson – une centaine de lettres échangées sur un demi-siècle – et avec Mounier – deux cents lettres échangées en vingt ans. C'est là je crois une première leçon : un réel pluralisme de la pensée politique catholique n'excluant ni le respect mutuel, ni les questions franchement disputées.

\*

Sans entrer dans le détail de chacune des œuvres, je voudrais très librement maintenant dégager quelques réflexions et suggestions sur le sens du politique, dans la ligne commune de Maritain, Mounier et Gilson.

Le premier élément à retenir serait peut-être que l'histoire est une succession de crises politiques et que le « monde chrétien » est en tension principielle et continue avec le « monde »<sup>2</sup>. La robustesse de Gilson est ici utile : ni panique devant la crise, ni nostalgie vers un passé illusoire

---

2. ÉTIENNE GILSON, « Monde moderne, monde chrétien. Pas d'illusions rétrospectives », *Esprit*, 1946, n° 125, p. 192-196. « La principale difficulté, du moins en Occident, est l'illusion que le christianisme, qui est une révolution religieuse permanente au cœur du monde, aurait été jadis une révolution "réussie". [...] Il y aurait bien à dire, non certes contre la foi des anciens jours, mais sur la soi-disant perfection des sociétés chrétiennes de jadis. »

qui n'était au fond guère meilleur, ni illusions rétrospectives en quelque sorte. Maritain et Gilson, dreyfusards tous les deux, traversent la crise de l'Affaire Dreyfus quand ils sont adolescents. Avec Ernest Psichari, Maritain est alors proche de la « Ligue des droits de l'homme ». Puis c'est la crise de la Séparation telle que Combes la met en place. C'est ensuite la crise morale et humaine de la Première Guerre mondiale – Gilson est prisonnier à Verdun. Survient la crise de l'Action française, que Maritain affronte en première ligne. Puis la crise du « 6 février 1934 », et la crise du régime républicain dans les années 1930 et la montée des totalitarismes, etc. « La situation de la France ne vous paraît pas belle de près, écrit Gilson en 1936 ; de loin, elle est affreuse »<sup>3</sup>. L'œuvre de Mounier est également construite sur la notion de crise : « crise brutale », « sociale », « mondiale », « spirituelle » de la « société bourgeoise », de la guerre, des relations internationales, « agonie du christianisme », « discrédit du politique ». Dans un paragraphe sombre, Mounier en 1936 évoquait son « invincible répugnance » à l'égard de la vie politique : « Traînant dans les plus basses zones de l'idéologie, du sentimentalisme et de la combine, elle est devenue le plus vulgaire aspect du désordre. »

Pour Gilson, Maritain et Mounier, l'important est la réponse en chrétien à la crise, qu'il s'agit de décrire et de décrypter. Il faut l'assumer en quelque sorte pour éclairer les contemporains et sauver peut-être quelques âmes du désespoir. La crise espère la parole prophétique, qui, seule, pourra délivrer les captifs et les égarés, « réveiller l'esprit dans ses profondeurs » : « Hurlez comme les sapins de Zacharie, forêts, fontaines, collines, belles plaines de mon pays... », tonne Maritain dans *À travers le désastre* (1941), le best-seller de la Résistance. Avec une attention au sens de l'événement, « notre maître intérieur », chez Mounier, et, au contraire, avec un sens de la profondeur historique et de la longue durée, chez Gilson, qui fixe ainsi la *Lettre à Diognète* comme horizon politique dès l'avènement d'Hitler :

« [Les chrétiens] vivent dans des pays qui ne sont pas leurs, mais seulement comme pèlerins. Ils partagent la vie des citoyens, mais endurent le sort des étrangers. » C'est ainsi aujourd'hui. Cela décrit très bien la situation<sup>4</sup>.

Dès le seuil des années 1930, Gilson a conscience de la « fin de l'ère constantinienne » et de la sécularisation politique et morale du monde, engendrée par la modernité, la guerre et les nationalismes, sans rien ignorer de la « distance qui sépare nos manières de penser de celles du monde »<sup>5</sup>.

\*

Le deuxième élément que je voudrais retenir de Maritain, Mounier et Gilson est la solution qu'ils proposent au débat propre à l'entre-deux guerres celui de la « trahison des clercs » –, dont la pertinence me semble constante. En puissance, la trahison des « clercs », au sens des intellectuels, est triple : refuge dans le silence de l'érudition, esprit partisan par attachement idéologique, manquement à l'universel et au bien commun. Le moins que l'on puisse dire est qu'aucun des trois auteurs

---

3. Lettre d'Étienne Gilson à Henri Gouhier, 30 octobre 1936, Archives Gouhier.

4. Cours d'Étienne Gilson, « Christian Social Philosophy », Toronto, 1933. On retrouve la même citation dans *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris, Vrin, 1952, p. 20.

5. ÉTIENNE GILSON, « L'intelligence au service du Christ-Roi », *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1936, p. 150.



n'a récusé le travail intellectuel politique, ni renoncé à la quête du bien commun. « De gauche, de droite, à aucun je ne suis », annonce Maritain, ami de Blum et de Maurras, de Bidault et de Gaulle. Gilson a publié plusieurs centaines d'articles – bien oubliés aujourd'hui – dans la presse de son temps : *L'Européen*, *Sept*, *Les nouvelles littéraires*, *L'Aube*, *Témoignage chrétien*, *Le Monde*, où il tient une chronique quasi-hebdomadaire aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale. Ils ont tous les trois signé nombre de manifestes, dont celui sur le « Bien commun » rédigé après la crise de février 1934. Certaines formules de ce manifeste semblent encore d'une vive actualité : « Nous luttons contre une vieille erreur mortelle, qui prétend installer une cloison étanche entre le politique et le spirituel, comme entre l'humain et le divin. Il faut que cette erreur disparaisse. Il y a dans le politique et le temporel d'autres ressources que celles des énergies toutes matérielles qui n'échappent au jeu des combinaisons et des complicités que pour passer aux violences de la guerre civile. C'est rendre au politique sa force et sa dignité, et les accroître, que de dégager ces ressources plus hautes, et de rappeler qu'il doit être lui-même pénétré et enveloppé des énergies d'une vie supérieure »<sup>6</sup>.

\*

Le troisième élément que je voudrais évoquer brièvement est celui de l'échelle des questions politiques telle qu'elle est appréhendée par Maritain, Mounier et Gilson. Ce dernier pointe souvent cette triste réalité qu'en France, et à Paris même, « nous sommes souvent d'un provincialisme étonnant ». La suffisance serait le péché parisien par excellence ; et le provincialisme, celui de la nation française sur la scène mondiale. Mounier dénonce le « nationalisme contre la nation » et plaide pour « l'internationalisme personnaliste » dans le *Manifeste au service du personnalisme* (1936). Les trois auteurs ne pensent pas, ou rarement, à l'échelle de la France, mais plus souvent à l'échelle de la « chrétienté », de l'Europe, que les auteurs souhaitent unie et fédérale dès la veille de la Seconde Guerre mondiale<sup>7</sup>, ou encore à l'échelle de la « République des fidèles », comme dit Gilson reprenant la formule de Roger Bacon, et de la « cité des hommes, faubourg de la Cité de Dieu ». Il y a une pensée profonde de l'international, et même du transnational, à la fois sur le plan politique, puisque tel est par exemple l'objet du dernier chapitre de *L'Homme et l'État*, où Maritain dénonçait les prétentions souverainistes des États et appelle de ses vœux l'établissement d'une « société politique mondiale », et sur le plan culturel, puisque Maritain et Gilson ont participé par exemple à la fondation de l'UNESCO. Maritain donne le discours d'ouverture de la Conférence de Mexico en 1947. Gilson forge à Londres la formule qui est passée dans la charte de l'organisation sur « la féconde diversité des cultures ». Au jugement de Gilson, la France de 1956 « dérive au hasard » faute de penser et de servir un « méta-national » :

La France n'a jamais pu vivre qu'en servant quelque chose au-dessus d'elle, et en ce moment, il n'y a rien de tel qu'elle désire servir. Alors elle dérive au hasard. Son avenir lui a échappé des mains. Il ne s'agit pas d'un pessimisme, mais d'un fait<sup>8</sup>.

6. JACQUES MARITAIN, « Pour le bien commun », mars 1934, *Œuvres complètes*, vol. 5, p. 1023.

7. JACQUES MARITAIN, *L'Europe et l'idée fédérale*, Mame, Paris, 1993.

8. Lettre d'Étienne Gilson à Francisque Gay, 4 janvier 1956, Institut Marc Sangnier.

\*

Le quatrième élément que je voudrais retenir est une question d'une importance majeure – à mon sens – sur laquelle je n'ai jamais lu de synthèse ou d'essai : l'anti-machiavélisme chrétien du XX<sup>e</sup> siècle. Dans la fidélité à la pensée du politique chez saint Thomas, c'est Maritain qui semble lever le sujet en 1934 : « Le domaine politique et social est un domaine non pas seulement technique, mais d'abord et essentiellement humain, c'est-à-dire moral »<sup>9</sup>. Il le développe très fortement à partir de 1940, entretenant des débats à New York avec Raymond Aron, poursuivis par Gilson. Maritain ajoutait Machiavel à la galerie des Réformateurs et s'attachait à redresser la notion de « réalisme politique » :

Les résultats du réalisme politique, entendu au sens bestial que des esprits aveugles, ont donné à ce noble mot, dont ils pervertissent la signification, nous les avons devant nous ; ils s'appellent la guerre permanente, par le meurtre des âmes comme des corps, les abominations des camps de concentration, l'extermination des classes tenues pour ennemies de la révolution, les atrocités antijuives, les transferts forcés de populations, la ruine et l'esclavage des peuples<sup>10</sup>.

C'est en ces termes que Maritain souligne dans *À travers le désastre* la faillite du parti de l'ordre en juin-juillet 1940 : « adorant la force et ne croyant qu'au pseudo-réalisme d'un petit machiavélisme impuissant ». Il écrit encore en 1944 :

Les États démocratiques ne survivront et ne prendront le dessus qu'à la condition de rompre avec le machiavélisme sous quelque forme qu'il se présente. La fin du machiavélisme, voilà le but, voilà la révolution morale à laquelle, dans la profondeur de l'histoire humaine, au milieu de guerres sauvages qu'il faut mener avec une inflexible détermination, les hommes libres sont maintenant appelés<sup>11</sup>.

\*

Le cinquième élément à examiner avec davantage de précisions pourrait concerner l'identité de la France, thème qui traverse selon des modalités variées les œuvres des trois auteurs. Sur ce point, je voudrais simplement rappeler la conception humaniste de l'identité française que Gilson exprimait en avril 1934 dans les colonnes du journal *Sept* :

La France est une individualité et l'individuel n'est pas définissable. Il n'y a pas eu, au commencement de notre histoire, une France qui a fait des Français, mais bien plutôt une longue suite de Français qui ont fini par faire une France. Si l'on veut que la France dure, c'est ce type de Français-là qu'il importe de perpétuer. Or il n'y a qu'un seul idéal qui ait jamais été commun à tous les vrais Français en tant que tels et puisse encore le rester, c'est l'humanisme. Par quoi je n'entends pas seulement, ni surtout, l'art d'écrire à la manière de Xénophon et de Cicéron, mais une certaine conception de la nature et de l'homme. [...]

---

9. JACQUES MARITAIN, « Pour le bien commun », mars 1934, *Œuvres complètes*, vol. 5, p. 1029.

10. JACQUES MARITAIN, « De la justice politique », *Temps présent*, 26 janvier 1940 ; « The End of Machiavellianism », *Review of Politics*, University of Notre Dame, janvier 1942. Traduite en Suisse, la conférence connaît de nombreuses éditions pendant la guerre. Raymond Aron publie à Londres une longue étude sur « Jacques Maritain et la querelle du machiavélisme » et revient encore sur ce débat en 1982, à l'occasion du colloque de l'Unesco intitulé « Jacques Maritain en notre temps », organisé par Jean Laloy. Voir RAYMOND ARON, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Éditions de Fallois, Paris, 1993, p. 367-378, 405-416. Sur ce point, voir la thèse de MICHEL FOURCADE, *Feu la modernité. Maritain et les maritainismes*, Montpellier, 2000.

11. JACQUES MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, Paul Hartmann, Paris, 1944, p. 206.

Le premier point sur lequel on puisse s'accorder, c'est que de toutes les choses qui sont dans la nature, l'homme est la plus grande, quoi qu'il en coûte à notre modestie<sup>12</sup>.

Les Grecs ne disaient pas autre chose. Shakespeare pareillement, comme les théologiens catholiques et comme les tenants des droits de l'homme. Gilson poursuit :

La France est un pays sans relativisme et le respect inconditionné de l'homme doit être enseigné à tous les Français. On doit aussi leur enseigner pour quoi l'homme est digne de ce respect.

L'humanisme et les humanités avec leur cohorte de « valeurs », la liberté, la raison, devraient être le « terrain d'entente » – telle est la thèse de Gilson – entre les « laïcs » et les « religieux », entre les Français de naissance et les Français naturalisés – l'humanisme comme creuset de l'identité française, avec ce qu'il implique en termes de culture, d'enseignement des langues et de l'histoire de l'Europe, mais aussi d'enseignement des vertus intellectuelles et des vertus morales. Sur ce point, Gilson rejoint le Maritain d'*Humanisme intégral* (1936) et des *Principes d'une politique humaniste* (1944) : l'humanisme est le remède au machiavélisme, qui faisait de l'immoralité la loi même du politique.

\*

Pour conclure, le plus simple serait que le lecteur puisse retourner à la source même. Il existe en effet des rééditions récentes des ouvrages classiques de Maritain, Gilson et Mounier : la *Correspondance* Maritain-Mounier, en texte intégral, a paru, avec un remarquable appareil critique établi par Sylvain Guéna, en 2016 chez DDB ; le volume *Pour un ordre catholique* de Gilson a reparu chez Parole et Silence en 2013, avec une préface du R. P. Thierry-Dominique Humbrecht ; *L'événement sera notre maître intérieur* de Mounier se présente comme une large anthologie annotée de textes, publiée chez Parole et Silence, en 2014 ; ou encore *L'homme et l'État*, de Maritain, avec une solide préface de Paul Valadier, réédité en 2009 (DDB). Il ne faudrait pas que ces textes demeurent le privilège de quelques *happy few*. ■

---

12. ÉTIENNE GILSON, « Terrain d'entente », *Sept*, Paris, 28 avril 1934. L'article devient le chapitre 8 de *Pour un ordre catholique*, DDB, Paris, 1934, rééd. 2013.



**2.**

**Entre gestion des réalités  
et vision de l'avenir**



# Questions de bioéthique : entre législation et espérance

---

Jean-François MATTEI

de l'Institut (Académie des Sciences morales et politiques)

Ancien ministre de la Santé <sup>1</sup>

Académie catholique de France

Le questionnement éthique dans les domaines biologique et médical s'est imposé depuis une quarantaine d'année, mettant à l'épreuve les convictions de chacun et notamment celles des chrétiens. Il s'agit du sujet le plus difficile que j'ai eu à conduire en vingt-cinq ans de vie politique. Il avait été précédé de discussions législatives d'essence éthique, mais jamais perçues comme telles. Citons, par exemple, la loi de 1975 sur l'interruption de la grossesse<sup>2</sup>, la loi de 1976 sur les prélèvements d'organes instaurant la notion nouvelle de consentement présumé<sup>3</sup>, la loi de 1978 sur l'informatique et les libertés<sup>4</sup>. Même, en 1988, alors que le Comité consultatif national d'éthique (CCNE) avait été créé dès 1983, la loi sur la protection des personnes se prêtant à l'expérimentation biomédicale, à aucun moment, ne fait référence à une démarche d'ordre éthique<sup>5</sup>.

En fait, le déclencheur véritable s'est avéré l'irruption de l'assistance médicale à la procréation (AMP) et son cortège de nouvelles techniques modifiant à bien des égards notre idée de la procréation, de la conception d'un enfant et de l'embryon. Le développement de la génétique médicale est rapidement venu amplifier le questionnement lorsque les techniques du diagnostic prénatal ont permis de vérifier l'existence ou l'absence de certaines anomalies embryonnaires et fœtales.

Chrétien et généticien, je n'ai pas attendu longtemps pour me trouver confronté à des problèmes d'une difficulté extrême. Élu député en 1989, je me suis donc posé la question : « Faut-il légiférer en la matière ou faut-il laisser cheminer les seules consciences ? » C'est cette démarche entre éthique de conviction et éthique de responsabilité que je voudrais partager avec vous.

---

1. À ce titre, rapporteur des lois dites de bioéthique en 1994.

2. Loi n° 75-17 du 17 janvier 1975 relative à l'interruption volontaire de la grossesse.

3. Loi n° 76-1181 du 22 décembre 1976 relative aux prélèvements d'organes.

4. Loi n° 78-17 du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés.

5. Loi n° 88-1138 du 20 décembre 1988 relative à la protection des personnes qui se prêtent à des recherches biomédicales.

## Fallait-il légiférer dans le champ de l'éthique biomédicale ?

À cette question, trois réponses semblaient possibles.

### Ne rien faire

La première consistait à ne rien faire, donc à ne pas légiférer pour laisser s'établir un équilibre en fonction de l'offre et de la demande et selon l'appréciation des consciences individuelles.

Dans cette hypothèse, les médecins se trouvaient exposés aux demandes de leurs patients avec l'interrogation suivante en toile de fond : « Le médecin a-t-il l'obligation morale de satisfaire toutes les demandes qui lui sont faites au motif qu'il possède la technique ? » Répondre « oui » revenait à considérer le médecin comme un simple prestataire de service répondant aux sollicitations dont il était l'objet, sans aucune distinction, engageant alors sa responsabilité sur une évolution parfois anarchique de la société. À l'opposé, répondre « non » conduisait le médecin à accepter ou à refuser telle ou telle demande, ce qui revenait, d'une certaine manière, à l'ériger en juge. Sans oublier que se posait la question des critères selon lesquels il répondrait « oui » ou « non » à la demande faite, en invoquant, ou pas, la clause de conscience fonction de ses propres convictions ?

C'est une telle situation qui a longtemps prévalu, portant les différends entre médecins et patients devant les tribunaux qui devaient se prononcer sur des cas inédits pour lesquels, en l'absence d'un droit établi, la jurisprudence s'imposait. Cependant, les premières jurisprudences s'avéraient parfois contradictoires et rapidement obsolètes, rendant nécessaire la stabilisation des usages. En outre, une telle attitude revenait à établir des règles générales à partir de cas particuliers, à l'inverse de la bonne procédure législative qui cherche à établir des règles générales laissant le soin à la justice d'apprécier les cas particuliers.

Enfin, il était difficile de méconnaître l'évolution différente des autres pays, en Europe et dans le monde. La pragmatique Grande-Bretagne, dans une première loi sur la procréation artificielle, avait invoqué le respect de l'embryon, mais considéré comme tel seulement à partir du quatorzième jour de son développement. L'Allemagne, marquée par son histoire encore présente dans toutes les mémoires, avait opté pour un régime d'interdiction très étendu. L'Espagne, pour des raisons historiques inverses, souhaitait instaurer des pratiques les moins contraignantes possibles. Enfin, l'Italie ayant préféré ne pas légiférer, sans doute pour éviter les conflits avec le Vatican, apparaissait rapidement comme le pays pionnier des dérives redoutées telles que les grossesses post-ménopausiques, au motif simple que tout ce qui n'est pas interdit est considéré comme permis. Il était donc difficile de ne rien faire.

### Un moratoire sur les techniques

La deuxième réponse possible consistait à imposer un moratoire sur les techniques soulevant des interrogations éthiques. Un tel choix aurait consisté à organiser un arrêt des recherches comme des applications pratiques en médecine, le temps qu'un cadre général fût trouvé. Cette éventualité s'inspirait du précédent qu'était le moratoire d'Asilomar au début des manipulations géné-



tiques<sup>6</sup>. Mais un tel moratoire s'avérait illusoire pour des activités telles que l'assistance médicale à la procréation ou le diagnostic génétique, tant le nombre d'équipes engagées dans ces pratiques était élevé dans le monde et impossible à contrôler.

À cet argument factuel s'est ajouté un autre argument de fond. En effet, il n'est pas dans la nature de l'homme de renoncer à sa quête de connaissance. Ce n'est d'ailleurs pas la connaissance qui est dangereuse en elle-même, mais bien l'utilisation qu'on en fait. Où l'on revient au choix des consciences et de la société dans son ensemble devant des questions inédites avec des conséquences souvent mal appréciées.

### Légiférer

Restait la troisième réponse possible, consistant à définir des règles d'utilisation de ces nouvelles connaissances, c'est-à-dire à légiférer. C'est le choix que j'ai argumenté en 1993, dans le rapport que m'avait demandé le Premier ministre, en recommandant de s'orienter vers une législation globale<sup>7</sup>.

## Les difficultés d'une telle législation

Les difficultés étaient considérables, comme en témoigne le premier rapport du Conseil d'État en 1988, intitulé *De l'éthique au droit*<sup>8</sup>. Très documenté, il avait révélé l'ampleur des problèmes et suscité de nombreuses oppositions. Il donnait le sentiment de vouloir entrer dans l'intime par effraction législative et de porter en germe une atteinte aux libertés individuelles.

De fait, l'obstacle principal tournait autour de la confusion entre loi civile et loi morale. Ce sujet, qui m'a beaucoup préoccupé tout au long de ma démarche, est toujours présent, nous ne le savons que trop, confrontés que nous sommes à une religion voulant également régir ce qui doit relever de l'organisation de l'État. Mais il était difficile pour beaucoup d'admettre que tout ce qui est légal n'est pas nécessairement moral et que tout ce qui est moral n'est évidemment pas traduit dans la loi. Car, même s'ils se recoupent parfois, le moral et le légal sont de nature différente. L'affrontement d'Antigone et de Créon reste d'actualité, chacun exprimant sa part de vérité dans des champs différents autour de cas tragiques qui bouleversent les consciences. À quelle loi se référer pour décider d'offrir ou de refuser une digne sépulture à Polynice, frère d'Antigone mais traître à sa cité ? Comment le chrétien ne serait-il pas tiraillé ?

Il faut en rapprocher la question du *distinguo* proposé par Max Weber<sup>9</sup> entre *éthique de conviction* et *éthique de responsabilité*. On peut tenter de la résoudre en respectant les consciences sans

6. JEREMY RIFKIN, *Le Siècle biotech*, La Découverte, Paris, 1998.

7. JEAN-FRANÇOIS MATTEL, *La vie en questions. Pour une éthique biomédicale, rapport à M. le Premier ministre*, 15 novembre 1993, La Documentation française, coll. « Rapports officiels », Paris, 1994, 2.

8. GUY BRAIBANT, *Sciences de la vie, de l'éthique au droit*, rapport du Conseil d'État, Section du rapport et des études, La Documentation française, coll. « Études du Conseil d'État », Paris, 1988.

9. MAX WEBER, *Le Savant et le politique* (1919), préface de Raymond Aron et traduction par Julien Freund, Plon, Paris, 1959 ; nouvelle traduction par Catherine Colliot-Thélène (également auteure de la préface et des notes), La Découverte-Poche, Paris, 2003.

jamais les contraindre à transgresser leurs convictions. Mais vivant ensemble, les choix de chacun ont nécessairement des conséquences sur les autres et la nécessité s'impose d'aller vers un consensus responsable en fixant clairement ses limites. C'est ce que j'ai tenté de faire, en me référant aux propos du cardinal Joseph Ratzinger, futur pape Benoît XVI, lorsqu'il déclarait, à l'occasion de sa réception à l'Académie des Sciences morales et politiques, le 6 novembre 1992 :

C'est au-delà de nos différences religieuses, politiques, nationales, que comme on le fait pour la recherche de règles économiques et monétaires communes, nous devons trouver un minimum de consensus sur les fondements éthiques de notre existence sociale.

D'ailleurs, le Comité consultatif national d'éthique créé en 1983 avait produit un certain nombre d'avis qui constituaient une base utile pour un processus législatif, tout comme plusieurs rapports parlementaires<sup>10</sup>.

D'autre part, les dérives se multipliaient et l'opinion, alertée par les médias, s'inquiétait, partagée entre son admiration pour la science et ses craintes de dérapages. Il était nécessaire de rassurer !

Enfin, la Commission de Bruxelles, par le biais de préoccupations économiques, s'appêtait à appliquer les règles du marché au sang et à ses dérivés. Il fallait réagir d'autant que le Conseil de l'Europe s'engageait dans l'élaboration d'une *Convention sur la bioéthique* (la future convention d'Oviedo)<sup>11</sup>, à laquelle il fallait participer. Pour toutes ces raisons, il semblait nécessaire de clairement définir la volonté de la France, ne serait-ce que pour pouvoir prendre part au débat international et peser sur ses orientations. Chrétien ou pas, toute autre attitude m'aurait semblé une fuite et un refus d'assumer ses responsabilités.

La loi s'imposait donc, d'autant qu'elle permettait d'espérer poser quelques solides repères.

## Les raisons d'espérer dans la loi

Certes, il n'était pas question de revenir sur des pratiques installées parfois depuis longtemps (1970 pour l'insémination artificielle, 1980 pour la fécondation *in vitro* et le diagnostic prénatal), mais c'était, néanmoins, l'occasion à saisir pour définir la structure familiale et les conditions de l'accueil de l'enfant. Ainsi fut adoptée une disposition réservant le recours à l'AMP<sup>12</sup> aux couples confrontés à une infertilité pathologique, ce qui, de fait, empêche toute AMP pour des femmes seules, pour des couples du même sexe ou pour des femmes ménopausées. La loi rappelle aussi la responsabilité des couples tout au long de leur démarche, depuis leur décision initiale jusqu'au devenir des embryons cryo-conservés. Elle défend les intérêts de l'enfant, notamment pour les conceptions avec un tiers donneur de gamètes, en solennisant, devant un juge ou un notaire, le consentement du couple qui s'engage par avance à assurer les responsabilités incombant à des

---

10. JEAN-FRANÇOIS MATTEI, « Fallait-il légiférer? », dans *Questions d'éthique biomédicale*, JEAN-FRANÇOIS MATTEI (dir.), Flammarion Médecine-Sciences, Paris, 2008.

11. La Convention d'Oviedo, établie par le Conseil de l'Europe, est la *Convention pour la protection des droits de l'homme et de la dignité de l'être humain en rapport avec les applications de la biologie et de la médecine*. Elle a été signée le 4 avril 1997 à Oviedo, en Espagne.

12. Assistance médicale à la procréation (NdÉ).

parents. Aucune de ces dispositions n'a été modifiée lors des révisions de la loi, pas plus en 2004, qu'en 2011. Elles ont largement contribué à limiter les visées procréatives envisagées après le vote de la loi sur le mariage entre personnes du même sexe.

L'embryon a naturellement soulevé des débats très engagés. J'ai souhaité éviter la question totalement dépassée du statut de l'embryon datant de la loi Veil, d'autant que, parmi les chrétiens, seuls les catholiques ne font pas de différence entre un embryon *in vivo* et un embryon *in vitro* contrairement aux protestants et d'ailleurs les autres religions monothéistes. En revanche, il m'a semblé opportun, eu égard aux progrès de la thérapie fœtale et embryonnaire, de considérer l'embryon comme un patient potentiel et donc, de fait, comme une personne potentielle. Cette disposition est au cœur des discussions actuelles sur le développement des nouvelles techniques du génie génétique (CRISPR-Cas9) car elle en a, par anticipation, fixé les limites.

Devant les dérives financières et commerciales autour de l'utilisation des éléments du corps humain, la loi a posé des limites strictes qui n'ont pas été modifiées depuis, telles que l'interdiction de breveter le vivant, de vendre ses organes ou de souscrire un contrat de gestation avec une mère porteuse. C'est parce que cette disposition pose que l'enfant ne peut être un objet de contrat et qu'une femme ne peut tirer profit de l'utilisation de son corps que la gestation pour autrui reste illégale en France malgré l'action militante de certains.

Je pourrais encore citer, parmi de nombreux autres points, la condamnation de l'eugénisme et la priorité du traitement des malades sur leur élimination, même si le diagnostic prénatal progresse dans les esprits au rythme des nouvelles technologies.

\*

Au terme de cette réflexion, et contrairement aux positions initiales de défiance ou même de refus, un très large consensus s'est dégagé pour accepter une démarche législative, tant la nature des enjeux et la rapidité des avancées de la science semblaient pouvoir compromettre les fondements de notre société. Je suis le plus mal placé pour porter un jugement sur cette action. Cette loi n'a pu éviter certaines évolutions qui étaient inéluctables et qu'on peut regretter profondément. Mais le débat méritait d'être conduit et l'espérance de préserver l'essentiel ne m'a jamais quitté. ■



# Donner forme à l'espérance

---

Jean-Louis SCHLEGEL  
Sociologue des religions, éditeur  
Académie catholique de France

**J**e ne suis pas assez compétent en bioéthique pour « répondre » sur le fond au professeur Jean-François Mattei. Mais sa démarche en faveur d'une législation me paraît foncièrement juste, même si son sous-titre ambivalent le dit assez : quand on est « entre législation et espérance », est-on devant une « législation qui donne de l'espérance » ou devant une disjonction entre « législation ou espérance » ?

## Espérance et loi

La loi peut certes instaurer une culture des droits et des devoirs éthiques, mais son rôle reste tout de même en principe de dire et d'instaurer des limites ou des conditions, en particulier sur des demandes d'interventions médicales, procréatives, etc., soumises à l'urgence, aux prouesses techniques, aux pressions des individus et des groupes, et aussi, il faut le dire, à des souffrances, souvent proportionnées, précisément, aux espoirs nés d'avancées techniques. Dans ce contexte, depuis quarante ans, les lois qui permettent ou qui autorisent en instaurant des limites se sont multipliées, dans une spirale pour ainsi dire infinie. Dans la société des droits, comme on l'a appelée, ce qui est permis et concédé aux uns crée sans cesse de nouvelles demandes chez d'autres, ou encore ce qui est permis est sans cesse remis en cause comme insuffisant. Et comment refuser ces demandes nouvelles, si l'on ne veut pas être accusé de discrimination et donc d'injustice ?

Ce sont donc des lois qui permettent. Mais peuvent-elles donner forme à une espérance ? À des espoirs limités sans doute, proportionnés à l'amélioration de la vie quotidienne et des corps, mais à une espérance plus vaste, qui donnerait sens à l'ensemble d'une vie humaine ? C'est douteux.

Comment donner forme à l'espérance dans une société individualiste comme la nôtre, où les individus vivent de promesses et de prouesses technologiques ? À cette société on a aussi accolé d'autres noms, comme « société de la satisfaction immédiate », société caractérisée par le présentisme, cette temporalité où tout se concentre sur le présent, la vie présente sans épaisseur, où le futur est fermé et où le passé est surtout fait de musées, de commémorations, de patrimoine, de racines et de quête d'identité. Il est logique, au fond, que dans une telle société dominant depuis trois décennies les livres et plus d'une fois les recettes de sagesse : comment bien vivre, comment réussir sa vie, comment peut-on trouver le bonheur, comment peut-on augmenter sa vie, comment devenir soi, trouver l'harmonie intérieure, le plaisir, la performance corporelle, quelles sont

les grandes vertus et aussi les techniques qui permettent de surmonter le malheur, de dominer les passions et de parvenir à la joie ? Si on considère le tableau général de nos sociétés présentes, on doit bien l'admettre : elles donnent « forme » avant tout à la sagesse ou aux sagesse du présent, pour vivre et supporter le présent, et fort peu à l'avenir et à l'espérance. Ainsi s'explique, à mon avis, le succès de la sagesse antique, du bouddhisme, de Montaigne, de Spinoza, de Schopenhauer, du « développement personnel »... Tous proposent des solutions, des voies, des exercices plus ou moins souriants, même parfois austères, pour un art de vivre au présent.

Tout cela est respectable : chacun veut « sauver sa vie » individuelle. Mais il est évident qu'il y a une lacune quant à la dimension politique et collective, du fait même à la dimension d'avenir, et donc une insuffisance et une insatisfaction quant à la dimension de l'espérance. Comment et pourquoi la réinsérer dans le circuit ? Qu'est-ce qui nous légitimerait à vouloir cette réinsertion ?

### Les trois dimensions bibliques

La Bible peut nous indiquer ici une issue. L'exégète Paul Beauchamp, repris par Paul Ricœur, a naguère insisté sur la triple dimension du corpus biblique : il comporte la loi, la sagesse et la prophétie. Il importe que notre compréhension de la vie individuelle et collective, et notamment du politique, ne soit amputée d'aucune de ces trois dimensions. La loi définit des limites, la sagesse aide à supporter le monde. Ce qui est en panne aujourd'hui, c'est la prophétie, dans sa facette la plus essentielle : « au nom » d'une alliance passée, rappeler la promesse dont dépend l'avenir.

Il s'agit ici de se sentir responsables du présent et de l'avenir de la Cité, au nom d'une espérance plus grande que les prévisions scientifiques et les espoirs limités qu'elles suscitent pour les seules vies individuelles et mortelles. Il s'agit de sortir de la torpeur du « présentisme » et du nuage de consolation facile et de thérapie immédiate que proposent les sagesse, qui d'ailleurs restent en marge, n'ont rien à dire des événements tragiques du présent ni de l'avenir collectif. Le prophétisme a un aspect critique – critique des pouvoirs, des discours trop sages, des lois, des valeurs – qu'il importe de vivifier. Le prophétisme rappelle au pouvoir le sens du pouvoir, des lois et de la sagesse, et aussi des valeurs.

Sur l'aspect « valeurs » surtout, il importerait d'être plus attentif. Beaucoup de catholiques s'érigent facilement en défenseurs des valeurs, mais il importe de bien mesurer l'aspect passéiste du discours des valeurs, sur les valeurs. Un numéro d'*Esprit* d'il y a deux ans (mars-avril 2014) avait bien marqué la proximité du discours des valeurs avec le nihilisme, c'est-à-dire précisément avec une forme de désespérance sur l'avenir, avec l'incapacité de croire encore en ce monde autrement qu'en s'appuyant sur le passé, ou sur la déploration du passé perdu.

Que pourrait signifier dans ce contexte le pilier de la prophétie biblique ? Il ne s'agit certes plus de reprendre à la lettre le modèle biblique, où les récits présentent des vocations d'homme élus par Dieu, avertissant en personne des rois infidèles à la loi et prêchant dans la rue à un peuple insouciant, ou encore agitant ouvertement le peuple contre le roi, mais plutôt de rappeler l'importance, pour l'Église elle-même, de cette fonction prophétique dans le moment présent. S'il y a des pro-

phètes sur le modèle ancien, tant mieux. Mais ce sont plutôt des témoins ou des grands témoins qui jouent ce rôle ; quand ils sont désignés par les médias et la foule comme aujourd'hui, il faut plutôt s'en méfier, car nul n'est prophète dans son pays – ce qui n'est pas un proverbe trivial, mais une observation profonde de Jésus lui-même<sup>1</sup>. Il n'y a pas de référence biblique, y compris dans l'Évangile, où les prophètes sont acclamés ou populaires, sinon dans le contre-modèle de Jésus entrant à Jérusalem sous les ovations le jour de Rameaux ; mais on sait comment cela a fini.

## Prophétie, politique, science

La vraie réponse à la question de la prophétie aujourd'hui est dans le titre de ce colloque : « Dignité et vocation du politique ». Pas seulement dans le rappel de cette dignité et de cette vocation, mais dans son exercice, si difficile et périlleux soit-il. Selon Paul Ricœur commentant Paul Beauchamp,

le prophète hébreu n'est pas, comme on le croit trop facilement, un simple devin du futur : c'est un « historien de l'imminence », un décrypteur et un annonceur de l'histoire en marche. La tradition [celle de la donation de la loi au Sinai] donnait la sécurité d'une histoire accomplie, d'une histoire fondamentale et fondatrice ; la prophétie affronte la nouveauté d'une histoire menaçante : c'est pourquoi sa parole résume toute la faiblesse de nos paroles : elle est datée et elle prend date<sup>2</sup>.

Dans la triangulation « loi, sagesse, prophétie », la prophétie représente au fond la facette politique de l'engagement, c'est l'affrontement chrétien, aurait dit Mounier, que l'Église doit assumer aussi comme tel. C'est la tentative, toujours problématique, fragile, contestable et contestée, pour sortir du présent fermé, du présentisme volontaire et involontaire. C'est aussi l'idée qu'il reste du passé inaccompli, qu'une alliance a été passée lors du baptême de chaque chrétien et que la promesse donnée à ses enfants n'est pas oubliée par l'Église. Ou, à l'inverse, que la promesse d'un avenir réconcilié reste ouvert, ce qu'a exprimé le philosophe de l'École de Francfort, Theodor Adorno :

La seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance serait de considérer toutes choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la rédemption<sup>3</sup>.

Le mot « prophète » est ambigu, objet de dérision, utilisé facilement en leur faveur par ceux qui s'en réclament. Isaïe 30, 10 l'a bien compris quand il parle des gens qui demandent au prophète « des paroles qui plaisent ». Comme le dit Péguy, « le prophète ne se connaît point » ; il est méconnu de lui-même et des autres. Je me demande donc s'il ne faudrait pas employer sans complexe le mot « politique ». C'est l'idée qu'il y a une théologie politique nécessaire pour dire et risquer la parole de l'espérance, pour être « sentinelle de l'imminence », comme dit Beauchamp. Cette parole peut être critique du pouvoir, parce qu'il s'agit de sauver le présent et de sauvegarder l'avenir.

On est trop timide dans l'Église quand on parle, traditionnellement, de souci « social » et de textes « sociaux », alors qu'ils concernent essentiellement la vie politique et publique, et qu'ils questionnent le pouvoir et les citoyens. C'est pourquoi je lierais plus ouvertement et plus nettement

1. Matthieu 13, 57 ; Marc 6, 4 ; Luc 4, 24 [NdÉ].

2. PAUL RICŒUR, *Lectures 3*, coll. « Points-Essais », Seuil, Paris, 2006 (1994), p. 318.

3. *Minima Moralia*, trad. Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Payot, Paris, 1980, p. 230.

l'espérance à la capacité d'une parole politique assumée de l'Église, forcément conflictuelle, on l'a encore vu récemment de multiples manières. La « forme » donnée à l'espérance est là aujourd'hui.

Et puisque je suis avec un scientifique, je rappellerai volontiers l'idée de James Darmesteter à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Professeur de langue et de littérature perse au Collège de France, juif devenu athée mais toujours intéressé par la prophétie, il voyait alors pour cette dernière le rôle de

« vivifier les deux religions de fait qui aujourd'hui se disputent la France et demain se la partageront en paix, celle de la science et celle du Christ ». Mais plus encore, la parole prophétique, pour lui si universelle et si humaine, avait dès lors une « puissance historique [qui] n'est épuisée ni par le judaïsme ni par le christianisme », retenant une « force en réserve » que les siècles à venir seront mieux préparés à comprendre et à investir. Le prophétisme juif avait ainsi de quoi dépasser les religions positives pour, renouant avec l'esprit des Lumières, se reconnaître dans le socialisme<sup>4</sup>.

Nous sommes devenus sceptiques sur « la religion de la science » et son éventuelle composante prophétique. Notre enthousiasme pour le socialisme a aussi fléchi. Mais on peut voir dans les propos de James Darmesteter un appel au dépassement de la science, à sortir de la platitude positiviste et de la performance technique pour retrouver ce qui en elle est promesse prophétique d'une vie plus humaine. ■

---

4. Cité par CAMILLE RIQUIER, « Après la fin des utopies, le temps des prophéties », *Esprit*, janvier 2017 : Où sont les prophètes?, p. 83.



**3.**

**Misère et grandeur  
du politique**



# Contraintes et critères de la bonne gouvernance politique

---

François d'AUBERT

Ancien ministre

Académie catholique de France

**L**e champ de la « gouvernance politique » – à distinguer de la « gouvernance des entreprises » même avec un tronc commun – est très large dès lors qu'il se réfère à la sphère publique, concerne l'action publique et des personnes relevant du droit public : il inclut l'État, l'exécutif, les assemblées parlementaires, les partis politiques, les grands corps de contrôle, la gestion des administrations publiques et semi-publiques, les collectivités locales, les opérateurs publics, l'économie sociale – en fait toutes les entités et personnes publiques, mais aussi les entités privées ou semi-publiques subventionnées par la puissance publique, via l'impôt, les taxes et les cotisations sociales. Pour la France, le champ d'application de la bonne gouvernance politique est extrêmement étendu, vu le poids des collectivités territoriales – le fameux mille-feuilles avec à la base près de 36 000 communes –, celui des organismes de protection sociale, des mutuelles et des associations subventionnées, la prolifération d'autorités administratives indépendantes, l'extension et les ramifications du secteur public et de l'économie mixte, la taille et le poids économique et social des entreprises publiques, le recours aux marchés publics, aux concessions ou aux partenariats public-privé (PPP). Cette ampleur inédite (et spécifique à la France) du champ de la gouvernance politique rend d'autant plus difficile l'application des valeurs, des principes et des règles de « bonne » gouvernance.

Les obstacles qui se dressent face aux exigences de la « bonne gouvernance politique » en termes d'éthique et d'efficacité sont cependant nombreux et longs à éliminer ou à contourner : le poids des *lobbies*, les bastilles imprenables ; la bureaucratisation de l'administration au détriment de l'administration de mission ; les promesses électorales intenables ; l'invocation à tout bout de champ du principe de précaution ; l'inégale application des lois dans les territoires ; la mise en cause permanente du principe de subsidiarité ; les difficultés pour les institutions nationales comme européennes de faire face aux nouvelles complexités telles que les problèmes des migrants ou le paiement de l'impôt par les multinationales de l'internet.

Des pans entiers de la société, plus importants que dans d'autres pays – cela se mesure déjà financièrement par le niveau des prélèvements obligatoires – sont soumis de près ou de loin, plus ou moins fortement, à des décisions prises par les « gouvernants », élus ou responsables sous statut public ou dépendant à un titre ou à un autre du pouvoir politique.

## Quid de la « bonne gouvernance politique » ?

Une bonne gouvernance politique s'appuie nécessairement sur des valeurs individuelles et collectives touchant aux intentions, aux comportements, aux actions et aux agissements des individus en tant que gouvernants et citoyens. Le peintre de l'école siennoise Lorenzetti, dans sa célèbre fresque du palais municipal de Sienne, avait représenté les « attributs du bon et du mauvais gouvernement », le « bon gouvernement » étant celui reposant d'abord sur la recherche du « bien commun » et/ou de l'intérêt général. Il se référait à ces valeurs ou plutôt des vertus d'inspiration aristotéliennes et thomistes qu'étaient, pour les acteurs de la sphère publique, les quatre grandes vertus cardinales : la force, la tempérance, la prudence et la justice ; elles sont plus que jamais actuelles.

On y ajoutera les principes fondamentaux de la démocratie représentative : la séparation des pouvoirs, la liberté et les libertés publiques, le respect de l'état de droit, la poursuite de l'intérêt général, qui n'est ni la somme des intérêts privés ou particuliers, ce bien commun qui ne saurait être l'exclusivité des pouvoirs publics, mais qui doit être leur objectif principal. Il y a encore l'esprit de tolérance, le refus du dogmatisme et du sectarisme et de l'extrémisme politique et religieux.

## Éthique, transparence et lutte contre la corruption

Éthique et transparence vont de pair. Il y a une unanimité ou presque – du moins aux tribunes des colloques et dans la majorité des programmes des partis politiques – pour expliquer que l'affirmation de la transparence est la pierre angulaire de toute démocratie qui se respecte. Fort bien, et on ne peut que se louer de cet élan relativement récent. Mais il ne faudrait pas non plus que le concept se réduise petit à petit à être la « tête de gondole » de la bien-pensance et devienne l'objet d'une dévotion sectariste et clivante.

Un net supplément de transparence est désormais demandée – exigé – par la société civile pour tout ce qui touche à l'action publique, tant comme gage d'honnêteté des dirigeants qu'en réponse au légitime besoin de savoir comment fonctionnent des services publics financés par l'impôt payé par chaque contribuable, comment se fabriquent et fonctionnent les systèmes d'évasion et de fraude fiscale, dont le résultat est d'augmenter d'autant la charge fiscale pesant sur chaque contribuable français. Plus de transparence, sans pour autant rompre le secret fiscal vis-à-vis de son voisin est l'une des conditions d'amélioration du consentement à l'impôt.

## La lutte contre la corruption

Symbole même de la mauvaise gouvernance et grand ennemi de la bonne gouvernance et du bien commun, la corruption par l'argent est à la fois un crime ou un délit au sens du droit pénal, un péché mortel (notamment pour les catholiques) et un phénomène de société remontant aux temps les plus anciens de l'humanité et hélas sans cesse renouvelé et mis à jour. Un phénomène multiforme et universel en ce sens qu'il touche à des degrés divers et pour des montants financiers

très variables, allant de cent euros en cadeau d'affaires au *gifting* – comme on dit en Chine – en montres et voitures de luxe, en passant par des millions de dollars ou de livres en équivalents-barils de pétrole ou par des milliards de dollars de pots de vin et autres rétro-commissions sur des ventes d'armes. Tous les pays du monde, même les mieux classés à l'indice de perception de la corruption dressé chaque année par l'ONG *Transparency International* sont concernés, y compris la France, classée à une médiocre 23<sup>e</sup> place, ce qui ne doit pas étonner si l'on a en tête le nombre d'affaires de corruption liées en particulier à l'immobilier et aux marchés publics.

Globalement, l'argent de la corruption, typiquement l'argent sale, représenterait en flux financiers annuels 300 à 400 milliards de dollars, l'imprécision provenant de l'incapacité à mesurer un phénomène couvert par le secret et l'opacité. On en connaît quand même de mieux en mieux les sources, les « sites d'atterrissage », de stockage et de blanchiment et même les bénéficiaires ultimes en tant que personnes physiques et morales. Les paradis fiscaux et la finance *offshore* restent toutefois en première ligne. Corrompus et corrupteurs en apprécient encore l'opacité juridique, les montages juridico-financiers *borderline* et un droit pénal souvent bienveillant, même si l'activité efficace des lanceurs d'alerte leur donnent quelques inquiétudes et sueurs froides.

Là encore, la grande crise financière a servi d'impitoyable révélateur aux turpitudes financières et aux pratiques corruptives proliférantes, en lien direct avec les grands vecteurs de la mondialisation financière et économique : essor incontrôlé des marchés mondiaux de matières premières, qui renvoie aux enjeux financiers liés aux attributions de concessions minières ou pétrolières dans les pays émergents, eux-mêmes véritables catalyseurs de corruption aux plus hauts niveaux politiques et administratifs ; *idem* pour les marchés de grands travaux, les commandes d'avions, les concessions de téléphonie mobile, les autorisations d'ouverture de casinos ou les paris sportifs, sans oublier les attributions de grands événements sportifs comme les Jeux olympiques. La croissance du commerce mondial y a également une large part, sous-estimée sous des formes diverses : très lucratifs contournements d'embargos sur certains pays ou plus simplement réponses variées au besoin de « fluidification » des flux commerciaux à l'import et à l'export, qui met la pression sur des administrateurs, des douaniers, des agents des impôts dans des pays aux administrations rudimentaires, chaotiques, claniques, voir mafieuses, incapables de résister à des tentatives de corruption et à l'appétit d'une partie du personnel politique.

La crise a aussi révélé que la sphère financière n'était pas la plus mal lotie question affaires de corruption, qu'il s'agisse de délits d'initiés, de prise illégale d'intérêt, de schémas de Ponzi, de manipulation du *libor* (le taux directeur utilisé par les banques pour se prêter de l'argent entre elles) par une poignée de *traders* corrompus de la *City*, de prêts de complaisance accordés sans garantie de l'emprunteur et « recédés » ensuite, moyennant commission, à une autre banque, ou de banques familiales (grecques ou irlandaises par exemple) en faillite faute de remboursement de prêts accordés en toute connaissance de cause à leurs actionnaires ou à des proches devenus soudain insolvable.

Pendant longtemps, la corruption a concerné presque exclusivement la sphère décisionnaire politico-administrative dans ses relations avec les administrés, le secteur privé ou des partenaires étrangers, ce qui renvoie à des questions de gouvernance politique. Cela continue, d'autant que le « grand classique » du commerce d'armes en matière de corruption n'a jamais été aussi prospère et que sont venus s'ajouter d'autres pratiques corruptives liées aux trafics d'êtres humains, à l'immigration clandestine en Europe ou encore à la contrefaçon de médicaments. Mais le tableau serait moins complet sans mentionner les pratiques corruptives organisées à l'intérieur de certains secteurs fonctionnant en vase clos comme de véritables écosystèmes, notamment dans la finance, le sport ou la communication, liés en partie à l'extension du mode de rémunération à la « commission », aisée à faire glisser vers le pot de vin... Le degré de corruption dans une activité est fonction de la dimension et de la nature des enjeux. Ceux liés au *Big Data* sont parmi les plus considérables de notre temps, ouvrant ainsi des perspectives et un champ supplémentaire à la corruption liée au piratage informatique et à l'activité des *hackers*.

De la petite à la grande corruption transnationale à coup de milliards de dollars dénoncée par l'OCDE, toute corruption est à la fois moralement et éthiquement condamnable, économiquement nocive, politiquement inacceptable, porteuse de réflexes populistes et créatrice de frustrations et d'inégalités sociales. Si la corruption est aujourd'hui en pleine recrudescence, ce n'est pas seulement une impression que pourraient donner l'activité des lanceurs d'alerte ou les révélations des *Panama papers*. C'est aussi parce que la mondialisation, l'évolution des sociétés vers un individualisme débridé, la soif d'argent, le désir d'enrichissement sans limites, l'avidité (ce *greed*, moteur, paraît-il, de la culture financière anglo-saxonne), le non-respect de règles déontologiques et des prises de risques inconsidérées font perdre les repères éthiques fondamentaux : l'honnêteté, la probité, l'exemplarité, le sens des responsabilités.

L'un des problèmes de la lutte anticorruption est qu'il se trouve toujours des gens prêts à trouver des justifications à la corruption. Dans certains pays d'Afrique, par exemple, des gouvernements corrompus y voient un système de redistribution et de solidarité (!) locale, familiale et clanique, alors qu'ils sont les grands acteurs de ces véritables « kleptocraties ». Aux 100 milliards de dollars d'aide au développement pour ce continent répondent hélas les 100 milliards de dollars (minimum) du montant estimé de la corruption.

Des économistes ont pu aussi faire le rapprochement entre l'exceptionnelle croissance économique dans les fameux BRICS (Brésil, Russie, Inde, Chine, Afrique du Sud) avant la crise, et la corruption à l'état endémique et stratosphérique qui y prospère, et en tirer des conclusions diamétralement opposées entre la corruption qui « met de l'huile dans les rouages » et la corruption frein au développement, aux réformes et aux projets économiques, sociaux, éducatifs et environnementaux. La crise a tranché, les taux de croissance ont baissé, révélant à quel point la corruption pouvait faire de dégâts économiques, sociaux et politiques, alimentait le populisme et discréditait les gouvernements – voir les récentes destitutions des présidentes de la République au Brésil et en Corée, suite à leur implication directe ou indirecte dans des affaires de corruption.

Dans beaucoup de pays sont aujourd'hui lancées à grand bruit des campagnes anticorruption, notamment en Chine, mais aussi en Inde et en Russie, révélant au passage une difficulté majeure, qui est leur crédibilité parfois chancelante car suspectée, souvent à juste titre, d'être instrumentalisées pour des règlements de compte politiques et de terribles luttes de pouvoir.

Il demeure qu'en dépit du renforcement des conventions internationales et de législations anticorruption de plus en plus activement appliquées, il reste beaucoup de « trous noirs », de poches (profondes) de corruption, tandis que la tentation de corrompre un individu ou un décideur politique ou économique pour obtenir un avantage pour soi ou l'entité que l'on représente reste omniprésente dans le monde.

Une vigilance exigeante s'impose. Aux résistances, il faut à la fois opposer la rigueur des textes répressifs, mais aussi la promotion beaucoup plus active de démarches éthiques, de gouvernances renouvelées dans les administrations, dans les entreprises, dans les associations et, de façon générale, dans les lieux de pouvoir, avec *in fine* – et c'est essentiel – l'honnêteté, la responsabilité, le courage, la transparence, conditions d'un « bon gouvernement » au service de la liberté et de l'efficacité.

## Confiance politique

La « bonne gouvernance » politique correspond au souci permanent de retrouver, renforcer et assurer la confiance publique dans l'action et l'administration de l'État et des collectivités publiques. Dans l'actuelle crise des démocraties occidentales, la défiance envers les pouvoirs publics dans leur ensemble tient hélas une place essentielle, provoquée notamment par les pesanteurs et les ratées bureaucratiques, structurelles et au quotidien des administrations et des opérateurs publics, d'autant moins admises par nos concitoyens qu'elles s'accompagnent d'une désresponsabilisation croissante des acteurs.

Regagner la confiance des citoyens quelle que soit leur « dimension » (individuelle, familiale, sociale, sociétale, associative, entrepreneuriale, religieuse) est l'axe principal dans la quête d'une « bonne gouvernance » politique. À condition naturellement d'éviter de transformer les *lobbies* économiques, environnementaux, culturels et sociétaux du pays en influenceurs-préconisateurs-arbitres de l'action politique, en « sachants » de ce qui doit se faire ou pas, de ce qui doit être imposé, conseillé ou suggéré, réduisant la liberté de choix du citoyen face à la parole de plus en plus contrainte, conformiste et « politiquement correcte » des médias.

Ceci implique une légitimité des autorités politiques pour agir, l'une des difficultés étant de parvenir à une représentation démocratique des principaux partis politiques au Parlement (ce qui suppose l'introduction d'une dose de proportionnelle) sans que pour autant les partis extrémistes puissent perturber le jeu parlementaire et le système somme toute rationnel de la V<sup>e</sup> République – article 49.3 compris – qui a su préserver la stabilité gouvernementale, gage minimum d'efficacité politique

Autre difficulté de l'ordre de la légitimité politique : la gestion du temps politique, celui en particulier de la durée des mandats et tout particulièrement du mandat présidentiel, cause supplémentaire à la fois de la présidentialisation du pouvoir (très liée à la Constitution de la V<sup>e</sup> République) et de l'affaiblissement de la fonction présidentielle. Il est difficile sur un mandat de cinq ans d'impulser des politiques durables mais intrinsèquement fragilisées par les tenants du court-termisme, des solutions à la « y a qu'à » ou « faut qu'on », ou de la déclinaison à l'emporte-pièce de slogans « tête de gondole » allant toujours dans le sens de la facilité.

Cette légitimité des pouvoirs publics conditionne l'assise et l'efficacité de l'action publique, qui exige fiabilité et crédibilité. La bonne gouvernance politique ne peut se limiter à la seule invocation répétitive des bienfaits du « service public à la française », avec des écarts qui se creusent entre les annonces de changement et les mesures effectives, entre la théorie et l'application sur le terrain.

Prioritaire est l'application de principes fondamentaux de bonne gouvernance aux finances publiques. La lutte contre les gaspillages, les déficits, les dépenses somptuaires, les organisations défaillantes, les pièges à contentieux, l'amélioration du contrôle budgétaire, des cours des comptes régionales qui contrôlent les collectivités territoriales, etc, devraient faciliter le consentement à l'impôt, et éviter de trop reporter la charge de la dette sur les générations futures.

## La « bonne gouvernance politique » dans un monde incertain

Jamais un pays, quel qu'il soit, n'a sans doute été aussi difficile à gouverner qu'aujourd'hui et risque fort de l'être toujours demain, tant à l'intérieur que vers l'extérieur. Jamais non plus les questions d'éthique n'ont été aussi prégnantes et déterminantes dans le débat politique en France, en Europe et dans le monde.

Dans ces conditions, quel sens donner à ce concept fourre-tout de « bonne gouvernance », alors même que, par son origine anglo-saxonne, il revêt par certains aspects l'habit très convenable, très conforme à la *doxa* des *Big Four*, de l'audit conçu à l'origine pour des multinationales et transposé sans grandes nuances à la sphère politique ?

Compte tenu de l'instabilité, de l'imprévisibilité et de l'insécurité qui dominent les relations internationales, « bien » gouverner un pays devient encore plus une gageure et contraint raisonnablement le gouvernant à faire preuve d'humilité dans le diagnostic, de clairvoyance dans les grands choix et surtout de lucidité et de courage face aux risques et aux défis, tout en veillant à la bonne application de ce qu'il décide et en acceptant le contrôle et l'évaluation. Avec en exergue la prise en compte du risque terroriste, la lutte contre l'islamisme radical et les moyens les plus efficaces pour y parvenir.

Dérivé du concept de gouvernance d'entreprise, celui de bonne gouvernance politique n'est pas tout à fait comparable, ni assimilable à ce corpus de « recommandations internationales » de termes de références, de *compliance* et de bonnes pratiques applicables en principe à et par toutes les entreprises, mais conçues surtout pour les grandes. Non pas que l'État ou les élus ne



devraient pas se plier à des exigences du même ordre, bien au contraire. Mais un alignement trop prononcé sur la *doxa* de la gouvernance d'entreprise, elle-même sujette à de nombreux manquements comme l'a amplement démontré la crise, ferait perdre de sa crédibilité à une gouvernance politique elle-même mal en point.

La déclinaison des principes de la gouvernance politique diffère sensiblement de ceux déclinés à l'entreprise ou aux associations. Gouverner un pays ou gérer une municipalité n'est pas gouverner une entreprise, une association, un syndicat ou une organisation internationale ou je ne sais quelle entité ; car, en terme de gouvernance, un pays c'est à la fois un État, des institutions, des citoyens, des millions de parties prenantes, des intérêts nationaux à défendre, des solidarités à assurer, le régalien à faire respecter.

De nombreux facteurs politiques semblent aujourd'hui concourir à une incertitude inquiétante dans les relations internationales, avec des risques non négligeables de questionnements sur la pérennité des instances internationales, de tensions bilatérales entre États, voire de retour à la guerre froide, sans que pour autant les foyers de crise soient éteints.

Quant aux risques engendrés par une mondialisation financière non maîtrisée et probablement – au point où nous en sommes – immaîtrisable, et dont la crise a démontrée l'incroyable faculté de ses acteurs financiers et bancaires à ne pas les assumer, ils sont en ordre de marche pour se répéter, malgré les avertissements et les sanctions en milliards dollars des instances de régulation. De même, la poursuite de la croissance de la puissance de la finance *offshore* n'est pas prête, malgré un langage apaisant et lénifiant, à abandonner son logiciel d'opacité et de non-transparence dont les suites du *Brexit* ne manqueront pas de montrer les effets pervers.

Un monde où il devient de plus en plus aisé de perdre ses repères de simple être humain, assiégé par le *Big Data* et ses dérivés qui le transforme en robot obéissant au doigt et à l'œil à des algorithmes qui lui dictent ce qu'il doit acheter, faire, penser et même voter.

La crédibilité d'une nouvelle gouvernance politique repose en fait sur deux piliers : l'amélioration de l'action publique, et la prise en compte de l'éthique et de la transparence.

## Gouvernance politique et amélioration de l'action publique

Maîtriser une légitime exigence de transparence suppose tant la transparence des processus de décisions que celle des impacts et du suivi des décisions et le ciblage des responsabilités. C'est en conséquence un devoir de vérité applicable aux situations du moment présent, aux visions réalistes de l'avenir, aux leçons que l'on peut modestement tirer du passé et de l'Histoire. Le souci inhérent au devoir de vérité est d'y gagner en cohérence dans l'action publique.

Qui a décidé quoi, à quel moment, en quelles circonstances, avec quels résultats ? Questions parfois embarrassantes mais légitimes, auxquelles la « part » du microcosme français au pouvoir a bien du mal à répondre et plus encore à vouloir répondre. Elles s'imposent pourtant désormais d'elles-mêmes aux pouvoirs publics comme une évidence via les réseaux sociaux.

Il ne faut pas rêver : la transparence totale relève largement du mythe... Mais la transparence peut être améliorée dans de nombreux domaines : ainsi dans la finance, dont l'opacité renforcée a largement contribué à la crise et profité aux escrocs, et qui continue son expansion sans que le système ait été amendée autant qu'il serait souhaitable ; aussi pour la rémunération et les nominations des hauts fonctionnaires sur les quelque quatre cents postes pourvus en Conseil des ministres ; ou encore pour la fixation des tarifs des services publics ou les modes de calcul des coûts des investissements publics, etc.

Une bonne gouvernance politique passe aussi par la cohérence de l'action publique dans le temps et dans l'espace, mise à mal aujourd'hui par l'incohérence de certaines pratiques gouvernementales. Celle-ci se manifeste par des lacunes dans la préparation des projets et des propositions de loi, se poursuit avec la contestation des arbitrages rendus par le Premier ministre et son cabinet, se prolonge dans les censures du Conseil constitutionnel, les difficultés d'application et la contestation sur le terrain – et de plus en plus souvent aussi par des textes avec des dispositions contradictoires ou incompatibles entre elles, voire entre deux lois, voire entre la loi et ses décrets d'application, sans compter un respect parfois approximatif de la hiérarchie des textes juridiques, à commencer par l'article 34 qui définit le domaine de la loi par rapport au règlement.

Sortir de ces dysfonctionnements suppose d'intensifier le travail en amont avec les parties prenantes du projet, une majorité parlementaire solide et elle-même cohérente, ainsi que des équipes compétentes à la tête des administrations et dans les cabinets ministériels. Cela suppose aussi un gouvernement assumant sa responsabilité politique par rapport à des mesures prises par ses prédécesseurs, aux engagements programmatiques pris pendant la campagne présidentielle et aux engagements internationaux de la France – au risque sinon de favoriser la montée du populisme et de décevoir profondément les électeurs. Cela sous-entend enfin une activité législative moins bavarde, moins tatillonne et moins interventionniste, des lois stabilisées (surtout sur la fiscalité), la transposition intelligente des directives européennes en s'appuyant sur de vraies études d'impact.

Une meilleure gouvernance dans l'action publique nécessite un supplément de pragmatisme dans un pays où les conservatismes et les tabous idéologiques sont parmi les plus vivaces d'Europe. Soixante-deux ans après la Libération, on en est encore à invoquer les mânes du Conseil national de la résistance pour ne pas réformer un système de Sécurité sociale à bout de souffle ; plus de quatre siècles après la mort de Colbert, on en est encore à prendre pour modèle un dirigisme né avant même le capitalisme... Plus d'un siècle après la création d'un impôt progressif sur le revenu, on imagine toujours que la progressivité de l'impôt – vrai tabou idéologique – qui n'a fait que croître au cours des dernières décennies permet de lutter efficacement contre les inégalités de revenu, alors qu'elle pèse sur les classes moyennes, sans participer efficacement à la lutte contre la pauvreté. Dans presque tous les grands pays, les débats sur la fiscalité et les réformes fiscales sont vifs. Mais c'est en France où les tabous, les préjugés sont les plus marqués du sceau de l'idéologie. On se trompe régulièrement en voulant charger l'impôt de « missions » qui ne sont pas les siennes, comme la réduction des inégalités sociales, alors que les allocations compensatrices sont beaucoup plus efficaces.

Ces approches idéologiques aboutissent à la diabolisation de dispositifs qui ont fait ailleurs leur preuve : par exemple les fonds de pension, « interdits » de séjour en France, alors que par ailleurs on se plaint, au nom du patriotisme économique, de manquer de capitaux pour s'investir dans l'industrie et que des fonds de pension pourraient utilement apporter.

\*

Atteindre l'objectif d'une bonne gouvernance politique pour la France passe certainement aujourd'hui par une profonde réforme de l'État, un État concentré sur ses fonctions régaliennes, déléguant à d'autres acteurs dans des conditions plus justes et transparentes des missions qu'ils sont en mesure de mieux accomplir à un coût moindre pour le bénéfice du plus grand nombre et sans discriminations. Il passe aussi par la comparaison avec les pays voisins, en regardant avec la plus grande attention ce qui pourrait être applicable en France. Mais la meilleure des gouvernances politiques est certainement celle qui réserve une plus grande place aux exigences d'éthique et de transparence et que celles-ci soient portées sans ambiguïté ni déviance par les acteurs de la sphère publique et ceux qui sont en contact avec elle. ■



# Comment préserver la noblesse de l'engagement politique ?

---

Marie-Annick DUCHÊNE

Élue municipale de Versailles de 1983 à 2014

Adjointe au maire de 2008 à 2014

Sénatrice des Yvelines

*Le témoignage qu'on va lire paraîtra peut-être surprenant au milieu d'autres textes beaucoup plus conceptuels et à la dimension réflexive affirmée. Cela tient d'abord à la nature de mon intervention lors du colloque « Vocation et dignité chrétienne du politique ». Il avait été fait appel à des acteurs de la vie politique, c'est-à-dire des élus, et il leur était demandé de porter témoignage. C'est ce que je fais dans cette intervention. On comprendra que les limites de l'intervention m'aient conduite à sélectionner un exemple pris dans une vie municipale de plus de trente ans.*

*Car l'exemple permet d'illustrer les difficultés concrètes auxquelles nous sommes confrontés. L'administration de la cité relève du politique et de la politique : elle oscille entre l'idéal qui nous anime au service du bien commun, c'est-à-dire du bien de tous, et les convictions partisans qui structurent notre engagement et soutiennent notre légitimité d'élus, puisque c'est sur ces bases qu'une majorité s'est dégagée qui nous a portés aux responsabilités. Demeurer fidèle à ses convictions et à l'équipe municipale de laquelle vous faites partie tout en sachant répondre aux attentes d'une population variée : tel est le défi auquel s'engagent ceux qui, comme moi, sont entrés en politique par souci de l'autre et non pour y faire carrière ou détourner la municipalité pour la transformer en usine à clientèles.*

\*

**I**l est dans l'air du temps de dire du mal de la vie politique et des acteurs de cette vie politique. On n'est pas loin de la formule lapidaire : « Tous pourris ! » C'est pourquoi il est hardi voire téméraire de parler de nos jours de la noblesse de l'engagement politique. Je prends ce risque en affirmant que la noblesse de l'engagement politique peut se résumer ainsi : « S'engager de tout cœur pour le mieux vivre ensemble à tous les niveaux de nos institutions républicaines ».

Pour moi, l'idée que je me fais de la personne politique est qu'elle soit au service de ses concitoyens, qu'elle soit courageuse afin de savoir dire « non », qu'elle ait la culture de la vérité et qu'elle sache écouter pour pouvoir établir un dialogue constructif avec son interlocuteur.

Je précise que je ne suis pas inscrite à un parti politique et que je me suis formée sur le terrain en étant attentive à observer la manière d'agir de certains de mes collègues très impliqués

politiquement, dont le comportement sur le terrain me paraissait éloigné de la réalité. Mais je vous rassure : j'en ai rencontré aussi d'excellents... Comment préserver le mieux possible cet engagement ? Je vais essayer d'illustrer mon propos par un exemple concret représentatif de mon expérience de trente-et-un ans de vie municipale à Versailles.

\*

J'ai été élue en 1983 et le maire, André Damien, m'a confié jusqu'en 1995 la présidence du conseil du quartier de Montreuil que je connaissais bien. Au cours de cette période, j'ai été directrice du lycée privé Notre-Dame-de-Sion à Paris pendant quatre ans.

J'ai reçu mon premier mandat d'adjointe à l'enseignement en 1995 et j'ai repris un poste d'enseignante de lettres classiques. Je dois avouer que ces premières années de mandat furent difficiles et surtout chronophages. En l'absence d'un directeur de l'éducation, j'ai dû réorganiser le service avec l'aide et l'expérience du personnel. Il y avait quarante écoles, cinq lycées importants mais en très mauvais état, cinq collèges bien entretenus, une université toute jeune et inachevée, un IUFM<sup>1</sup> où je représentais les communes des Yvelines.

Compte tenu de l'importance de ma délégation et de l'absence d'un directeur de l'éducation, j'ai été obligée de prendre une retraite anticipée de l'enseignement en 1997, ce qui fut très difficile pour moi tant j'aimais l'enseignement.

Au bout de trois ans, en 1998, le service de l'enseignement était de nouveau opérationnel, les liens étaient établis avec l'inspection académique<sup>2</sup>, les directeurs des écoles, les principaux et les proviseurs, les fédérations de parents. Il ne manquait plus que le rapprochement avec la région pour les lycées. Et enfin, nous avons pu recruter une jeune directrice de l'éducation remarquable, qui est entrée très intelligemment dans l'esprit d'écoute mis en place.

\*

Elle arrivait bien, car à cette époque, en 1998, il y eut un important souci qui était latent depuis cinq ou six ans. Deux écoles qui étaient éloignées l'une de l'autre mais formaient un groupe scolaire avaient des effectifs de plus en plus faibles et ce problème perdurait depuis longtemps. Le sujet était très sensible. L'école maternelle était située dans une résidence de standing et l'école élémentaire dans une résidence à loyers modérés. La population comptait huit mille personnes et il n'y avait plus que deux classes dans chaque école.

L'académie patientait depuis quelques années, comprenant la situation et attendant que la mairie prenne une décision. Dix ans avant, il y avait dix classes dans l'école élémentaire et sept dans

---

1. Les IUFM (Instituts universitaires de formation des maîtres) ont été créés en 1990 pour les futurs professeurs du primaire, du secondaire et de l'enseignement technique. Ils ont été rattachés aux universités à partir de 2005 et remplacés en 2013 par les Écoles supérieures du professorat et de l'éducation [NdÉ].

2. En France, une académie est une circonscription administrative correspondant à une région, chargée localement de la mise en œuvre de la politique des ministères de l'Éducation nationale et de l'Enseignement supérieur et de la recherche. Cette mission est assurée au niveau de chaque département par une inspection académique [NdÉ].

l'école maternelle, qui était située, ainsi que l'école élémentaire à cette époque, dans la résidence modeste. Je comprenais l'inspection académique qui, dans ce cas, aurait pu – voire dû pour certains – proposer la fermeture des deux écoles. Mais je pensais aussi qu'on n'avait pas le droit, comme responsables et comme élus, de laisser cent à deux cents enfants dans la nature sans écoles, et c'était ce qui allait se passer si nous n'intervenions pas. Il y avait des places dans une dizaine d'écoles, mais elles étaient éloignées, et cela aurait nécessité un ramassage scolaire, exigeant alors de la part des enfants et de leurs parents une adaptation totale. Cette résidence risquait ainsi d'être montrée du doigt de manière négative. Sans oublier qu'il fallait songer à l'autre très importante résidence HLM, qui ne resterait pas insensible à cette action et dont les habitants observaient attentivement la solution qui allait être apportée. Cette résidence HLM n'avait pas d'histoires : il y avait bien quelques motos qui faisaient du bruit, mais, à l'époque, il y avait un éducateur dont l'action était bénéfique pour les enfants et les parents. L'enjeu de la fermeture de ce groupe scolaire était loin d'être négligeable pour l'équilibre du quartier.

\*

J'ai donc finalement décidé, après avoir rencontré le maire, de réunir les parents des enfants scolarisés ou à scolariser des deux résidences. La première réunion, pour la résidence HLM, fut assez paisible : les parents étaient nombreux dans l'amphithéâtre de l'Université inter-âges (trois cents places assises) et je leur ai exposé les difficultés que nous rencontrions. Il y a eu des échanges assez positifs.

Seconde réunion un mois après : salle comble, les parents de la résidence de standing avaient « rameuté » beaucoup de monde. Et là, des propos inadmissibles ont été exprimés par des parents de cette résidence en parlant des habitants de la résidence HLM dont certains étaient présents dans la salle. Je les ai cependant laissés s'exprimer pendant deux bonnes heures. J'ai dit, entre autres, mon émotion d'avoir entendu les propos désagréables prononcés par certains parents de résidence de standing à l'encontre des habitants de la résidence HLM qu'ils ne connaissaient pas et j'ai insisté en affirmant que j'étais persuadée qu'ils regretteraient très vite ces propos déplacés.

Ensuite, un dialogue assez fructueux, entretenu par un petit groupe de travail, s'est installé : cela a duré deux ans et s'est conclu par un compromis en installant l'école élémentaire dans la résidence de standing et les tout-petits dans l'autre résidence. Ce fut long et, au final, 30 à 35 % des parents ont préféré opter pour le privé. Je n'avais donc pas réussi à convaincre tout le monde, loin de là, mais au moins les choses étaient claires. L'académie nous a beaucoup aidés. Cependant, le jour de la décision en conseil municipal, il y a eu trente jeunes femmes assez bruyantes, coiffées de canotiers, qui ont manifesté dans la tribune. Quelques jours avant, elles avaient envoyé au maire une vingtaine de questions par écrit. J'ai pu, lors de ce conseil sous tension, répondre à chaque question. Le conseil municipal a alors adopté à l'unanimité cette décision d'intervention des écoles.

\*

Sur le plan politique, j'ai retiré beaucoup d'enseignements de cette réorganisation scolaire : le vivre ensemble ne peut être imposé, il doit être accompagné. Dans toutes les réunions, il faut s'efforcer de rester très honnête intellectuellement et ne pas oublier que l'élu politique doit être courageux.

Conséquence inattendue de ce souci d'écoles : les communes des Yvelines en ont beaucoup parlé et on m'a demandé de bien vouloir redresser une association d'élus à l'éducation qui n'avait plus que deux adhérents ! Avec des élus à l'enseignement, nous avons décidé de relever le défi en transformant cette association et ce fut utile, car les élus des petites communes n'ont pas de service de l'éducation important et ils étaient souvent noyés par la technicité des textes. Il était donc pertinent de se regrouper collectivement pour aider chaque commune à apporter sa contribution à la politique éducative.

En 2011, je suis entrée au Sénat. Mon expérience y est vraiment insuffisante pour me permettre de faire un commentaire sur la préservation de la noblesse de l'engagement politique. Mais je ne regrette absolument pas ces années de sénatrice qui m'ont permis d'approfondir mes relations locales dans le département des Yvelines et de constater aussi combien l'expérience locale est indispensable à la mise en place d'une bonne politique éducative. J'ai pu mesurer, lors de la réforme des rythmes scolaires, combien le ministre de l'Éducation nationale, Vincent Peillon, percevait mal les enjeux concrets au niveau communal de ses projets, alors que son successeur Benoît Hamon, élu des Yvelines (Trappes) avait une meilleure appréhension de ces questions. Je ne juge pas là de la pertinence ou non de cette réforme, mais je mesure juste la qualité technique du projet porté devant la représentation nationale.

\*

En conclusion, je voudrais souligner ceci : la préservation de la noblesse de l'engagement politique que j'ai voulu assumer au cours de mes trente-et-un ans au service de mes concitoyens versaillais est très exigeante et impose des renoncements : en ce qui me concerne, l'abandon de ma carrière d'enseignante à laquelle j'étais viscéralement attachée. Cela montre l'impérieuse nécessité de créer un statut de l' élu local, de manière à ce que celui-ci puisse donner généreusement... et utilement de son temps au bien vivre ensemble de ses administrés. On pourrait aussi soumettre à la réflexion collective la question des conséquences familiales de l'engagement politique. J'ai eu la chance d'être soutenue dans mon combat par mon mari. Mais sans ce soutien indéfectible, les choses auraient-elles pu être pareilles ?

Au-delà des questions théoriques qu'il est indispensable de poser, les engagements personnels mettent en jeu une vie. Une vie qui se soumet au choix des électeurs, puis à leur verdict. Elle est donc en permanence – c'est la démocratie – sous le regard et le contrôle des citoyens. Cette tension demande un effort considérable que compensent parfois l'ambition ou les partis. Mais souvent, pour les élus locaux, c'est une tension assumée au service des personnes, loin du bruit médiatique et des actions spectaculaires. Ce service utile donne ses lettres de noblesse à l'engagement politique. Puisse mon témoignage encourager les vocations ! ■



# La culture et l'histoire, socles de l'action politique

---

Éric ROUSSEL  
Historien, écrivain

**L**a culture et l'histoire, socles de l'action politique... En me proposant de traiter ce thème, les organisateurs de ce colloque avaient sans doute l'idée d'accompagner une réflexion sur l'actualité politique. Mais il me semble qu'à l'époque où ils ont conçu ce projet, ils n'imaginaient guère – pas plus que moi d'ailleurs – à quel point ce sujet serait au centre du débat politique – non seulement en France, mais dans d'autres pays, européens ou non. Une mise en perspective de notre histoire récente nous met, je crois, au cœur du sujet. Les cycles en histoire sont des phénomènes bien connus, commodes aussi, il faut bien le dire, pour essayer de donner de la rationalité, ou tout au moins l'apparence de la rationalité, à ce qui relève parfois du hasard le plus évident.

\*

Après la chute de l'empire soviétique s'est ouverte en tout cas une période durant laquelle a dominé l'idée selon laquelle on vivrait, pour reprendre la formule célèbre de Francis Fukuyama, la « fin de l'Histoire ». L'écroulement brusque du monde communiste, les perspectives totalement inédites offertes par la mondialisation de l'économie et des échanges ont alors induit l'hypothèse selon laquelle les méthodes d'autrefois pour conduire l'action politique étaient caduques. Il fallait, assuraient des esprits qui se croyaient forts, faire exclusivement confiance au marché, le monde ne supportait plus de se voir imposer des lois dont la faillite était évidente.

La formule eut, pendant un certain temps, d'autant plus de succès qu'un peu partout se trouvait aux commandes une génération de responsables politiques essentiellement gestionnaires, peu portés à la réflexion, moins encore à l'anticipation, et qui jugeaient commode d'être confortés dans leur paresse intellectuelle par des autorités autoproclamées. Par charité chrétienne, on s'abstiendra de citer des noms, mais on les devinera sans difficulté.

On connaît, hélas, la suite : en Europe, le délitement du projet d'union, initié depuis le début des années cinquante. Il apparaît vite en effet que l'instauration d'une monnaie unique, couplée de manière extravagante avec un élargissement conçu sans discernement ne pouvait aboutir – mais peut-être était-ce le but poursuivi plus ou moins consciemment ? – qu'à la ruine de l'entreprise commune.

De l'autre côté de l'Atlantique, on assista aussi à la mise en œuvre d'un projet utopique au sens le plus littéral : imposer la démocratie par la force à des peuples peu acclimatés, c'est le moins que l'on puisse dire, à cette manière de concevoir la vie en société. Au Japon, après-guerre, soutenaient les partisans de cette solution, la formule avait très bien fonctionné. On oubliait simplement que le pays vaincu de la manière la plus complète en 1945 avait tout de même conservé de très fortes structures sociales et aussi un empereur considéré, à tort ou à raison, comme un dieu vivant, un symbole d'unité en tout cas, dont on eut l'intelligence de paraître ignorer la forte implication dans les projets belliqueux de son peuple avant l'attaque de Pearl Harbour.

Le résultat de ces naïvetés, de ces ignorances et de ces errements ne se fit pas très longtemps attendre : la nature ayant horreur du vide, l'empire russe, humilié par sa dislocation et sa ruine à la fin des années 1990, commença à reprendre vigueur sous l'égide d'un dirigeant qui, lui, n'avait pas oublié l'Histoire et, notamment, celle dont il était issu, celle d'un pays où, selon la formule de Vassili Grossman, le progrès jusqu'à présent va toujours de pair avec la servitude<sup>1</sup>. À présent, la Russie, qui reste très fragile d'un point de vue démographique et économique, joue son jeu sur le plan international avec cynisme et brutalité certes, mais non sans logique, à telle enseigne qu'au Moyen Orient, elle joue un rôle majeur dans la lutte contre l'État islamique, alors que les Occidentaux, paralysés par des contradictions qu'ils n'arrivent pas à surmonter, peinent à définir une conduite.

Face à ces désordres, à ces incohérences qui ont des conséquences économiques et sociales importantes, les peuples un peu partout réagissent. Le plus souvent, hélas, pour l'instant avec désordre, violence, en adoptant des solutions qui risquent d'aggraver les maux qu'ils prétendent guérir. Signe encourageant tout de même : l'intérêt persistant pour l'Histoire et ceux qui l'ont illustrée, en France notamment. Cela ne va pas non plus sans simplification abusive. Le roman national d'autrefois est obsolète, il faut le réinventer, mais, pour cela sans doute n'est-il pas inutile de se référer à de grands acteurs de l'histoire contemporaine, dont la réflexion, l'exemple, la démarche peuvent constituer une source d'inspiration.

\*

Au premier rang de ces grandes figures, de Gaulle évidemment. De toute sa stature, il domine la fin du XX<sup>e</sup> siècle et il est l'incarnation, finalement assez rare, de l'homme d'État qui est aussi, non un intellectuel – le mot ne lui convenait pas –, mais un penseur. Parce qu'il connaissait l'histoire et la culture de son pays, il osa le pari, en apparence fou, de juin 1940 – un pari en réalité profondément raisonnable, même s'il prétendait au départ avoir raison contre la raison.

De Gaulle est un traditionaliste classique. Sa famille, très catholique et patriote, nationaliste même – osons le mot –, ne lui inspire pas la moindre révolte. Comme ses parents, il n'aime pas la

---

1. Vassili Grossman (1905-1964), écrivain soviétique d'origine israélite, est d'abord loyal envers le communisme. L'expérience de la guerre, du système stalinien et de l'indifférence au sort des juifs lui inspire cependant *Vie et destin*, qui lui vaut la censure du régime en 1962. Il écrit en 1963 (un an avant sa mort d'un cancer) *Tout passe*, où il montre que l'oppression a toujours été le « moteur » de la construction de la Russie [NdÉ].

Révolution. La République lui inspire des sentiments pour le moins ambigus. Marqué par le souvenir de la défaite de 1870, il ne rêve pour son pays que d'une grandeur retrouvée, digne de son passé. D'où son choix pour le métier des armes, qui n'était pas du tout de tradition dans sa famille.

Mais de Gaulle n'est pas simplement un conservateur borné. Si Louis XIV, beaucoup plus que Napoléon, contrairement à ce que l'on pense souvent, est pour lui le type achevé de l'homme d'État, il ne méconnaît pas les évolutions les plus récentes, même celles qui lui inspirent une sympathie limitée, voire une franche aversion. En ce sens, il se sépare nettement de Maurras, le maître à penser du nationalisme intégral. Comme beaucoup de jeunes gens de sa génération, il l'a lu avec attention ; il a partagé de manière évidente sa nostalgie envers le système monarchique ; il a surtout été sensible à ses analyses de politique étrangère. En revanche, il n'a jamais été effleuré par l'antisémitisme et sa conception de l'histoire de France le conduit à la voir comme un tout dont on ne peut, à son gré, retrancher des épisodes que l'on désapprouverait. Les vrais inspirateurs de de Gaulle sont donc Charles Péguy et Maurice Barrès, représentants d'un nationalisme émotif, sensible, fondé sur une vision globale de l'histoire de France. On connaît la formule de Péguy : « La République une et indivisible, c'est notre royaume de France. » « Admirer Napoléon, disait de son côté Barrès, ce n'est point cautionner l'organisation qu'il nous a laissée ; c'est rendre hommage à un exceptionnel professeur d'énergie. »

Telle est aussi la conception de de Gaulle, celle qu'il développe avant la guerre dans ses premiers écrits, celle qui l'amène, au début des années trente, à ne négliger aucun appui dans le personnel de la République parlementaire qu'il déteste pour essayer de faire prévaloir ses vues sur l'arme blindée et l'armée de métier. Et c'est cette même conception, nourrie par la culture et l'Histoire, qui va le conduire en juin 1940, au lendemain de la défaite la plus grave qu'ait jamais connue la France, à assumer tout le passé national pour relever le défi, se poser en gardien des intérêts et de la souveraineté française.

Pour cela, on ne le souligne pas assez, il rompt avec toutes ses habitudes. Jusque-là, il a vécu essentiellement dans un monde dominé par les concepts de hiérarchie et de tradition. Or, du jour au lendemain, il va se trouver amené à travailler avec des hommes venant du même horizon que lui, parfois même plus radicaux que lui dans la critique de la République parlementaire, mais aussi avec des hommes et des femmes dont l'idéal reste profondément républicain et progressiste. Ainsi naîtra le couple, improbable au départ, qu'il formera avec Jean Moulin, préfet républicain et homme de gauche assumé.

La nation, pour de Gaulle, transcende tout ; les autres réalités sont à ses yeux subordonnées et c'est cette conviction qui lui sert de boussole tout au long de son action. Et ce qui vaut pour la France vaut pour le reste du monde. Tout le pousse à réprouver le système soviétique dont il percevait bien le caractère totalitaire et despotique. Mais, à ses yeux, Staline, qu'il rencontre à Moscou à la fin de 1944, est avant tout l'héritier des tsars. D'où le portrait terrible et superbe qu'il brossera du dictateur dans ses *Mémoires de guerre*.

Pour de Gaulle, les systèmes politiques et les idéologies passent, seules les nations sont pérennes et l'histoire récente lui a donné en grande partie raison. L'empire soviétique s'est écroulé, partout en Europe et, surtout à l'Est, les réalités nationales ont refait surface comme il le pressentait. La construction européenne à laquelle il a donné son aval en 1958, malgré son opposition initiale au Traité de Rome, n'a pas non plus fait disparaître les nations. Pour autant, le Général a peiné à trouver un cadre permettant aux nations de vivre durablement en paix. Il a très bien vu qu'une Europe qui parlerait l'espéranto ou, pour reprendre sa formule, « quelque volapük intégré », était un leurre. Comme il l'a souligné alors à juste titre, Cervantès, Shakespeare, Dante n'ont été européens que dans la mesure où leur génie s'exprimait en espagnol, en anglais ou en italien<sup>2</sup>. Mais dans le système qui avait les faveurs de de Gaulle, la souveraineté des États restait absolue, avec les conséquences que cela comportait. À Henry Kissinger qui, un jour, lui demandait comment, dans son système européen, il comptait régler un éventuel différend avec l'Allemagne, il répondit, apparemment sérieux : « Mais par la guerre, cher Monsieur. »

\*

Si l'on considère l'autre partie de la sphère politique, l'autre figure qui s'impose est, bien entendu, François Mitterrand. Lui aussi venait de la province française, catholique et patriote, et il ne la renia jamais ouvertement, même quand il s'aventura assez loin dans une autre direction. Les deux hommes avaient aussi en commun une connaissance profonde de l'Histoire et de la culture. Comme de Gaulle, François Mitterrand était attaché à l'idée nationale. L'idée selon laquelle la France aurait pu se perdre dans quelque conglomérat lui était radicalement étrangère. Et si l'on envisage l'évolution de la construction européenne, il est assez significatif que Mitterrand, malgré sa détestation à l'égard de de Gaulle, ait repris finalement, après l'écroulement du mur de Berlin, le projet d'une Europe *de facto* de l'Atlantique à l'Oural et affranchie de la tutelle des États-Unis. La perspective était irréaliste, car les pays de l'Est européen qui venaient de se libérer du joug soviétique éprouvaient le besoin d'une protection que seule l'Amérique pouvait leur offrir à l'époque. Le projet, cependant, témoignait d'une même conscience de l'unité du Vieux continent.

La différence essentielle entre les deux hommes tenait au fait que Mitterrand se méfiait davantage des dévoiements possibles de l'idée nationale. On n'a pas oublié son avertissement de forme testamentaire au Parlement européen en 1995 : « Le nationalisme, c'est la guerre. »

\*

Il nous faut arrêter là ce parallèle que l'on pourrait poursuivre et qui, à travers d'autres figures, montrerait que tout homme d'État digne de ce nom ne peut ignorer la culture et l'Histoire. Mais ignorer ne veut pas dire être asservi. La formule célèbre de Paul Valéry : « L'histoire, le produit le plus dangereux que la chimie de l'intellect humain ait jamais élaboré », ne peut être ignorée. Un homme d'État qui prétendrait arrêter toutes les pendules à une heure donnée et se contenterait

---

2. Conférence de presse du 15 mai 1962. Le volapük est une langue internationale qu'a été inspiré de créer le prêtre catholique allemand Johann Martin Schleyer en 1879-1880, mais qui a été supplantée par l'espéranto conçu en 1887 par le médecin juif polonais Louis Lazare Zamenhoff [NdÉ].

de reproduire sans imagination les recettes d'autrefois se condamnerait à l'échec. L'important est que les formules inédites que l'on doit élaborer pour répondre à des défis de l'Histoire soient fondées sur une prise en compte de toutes les données culturelles et des précédents.

Ainsi en fut-il lorsque, après la guerre, un homme comme Robert Schuman, profondément religieux et à cheval sur deux cultures, jeta les bases de la réconciliation franco-allemande en s'appuyant sur les leçons d'une histoire tragique et imaginant des formules d'action jusque-là inédites. À Jean Monnet, associé à lui dans cette aventure, on attribue ce mot : « Si c'était à refaire, je commencerais par la culture. » Le mot, en réalité, est apocryphe. Il a pour origine une formule de Jack Lang, reprise un peu par hasard par Mitterrand dans le discours qu'il prononça lors la translation des cendres de Jean Monnet au Panthéon.

Apocryphe : le mot est surtout invraisemblable, tant il s'apparente à une ânerie. La communion européenne dans les lettres, les sciences et les arts n'a jamais arrêté les conflits. Entre 1715 et 1815, les cultures anglaise et française se trouvaient en symbiose. Or à aucun autre moment les deux pays ne se sont autant affrontés. Et pendant les années suivantes, la culture allemande va imprégner la culture française et donner à nos moralistes beaucoup de ses références. Pareillement, les fruits de ces échanges et de ces convergences furent, on en conviendra, plutôt décevants sur le plan du maintien de la paix. Les figures de rhétorique flamboyantes n'ont jamais rien réglé. Un problème politique se règle politiquement, c'est-à-dire par la mise en œuvre d'institutions et de règles.

\*

En conclusion, je voudrais insister sur ce qui s'est passé au début des années 1990, quand une grande occasion a été manquée au moment de la chute de l'empire soviétique. C'est à ce moment-là que l'on a perdu de vue les leçons de l'Histoire, les données culturelles aussi, en cédant – et je suis d'accord sur ce point avec Pierre Manent – à une certaine démesure du projet européen. Le contraste est grand entre ce qui s'est passé à cette époque et ce qui a été réalisé après 1945 en s'appuyant sur les leçons d'un passé tragique. ■



**II.**  
**CHRISTIANISME ET POLITIQUE:**  
**INVARIANTS**  
**ET NOUVELLES QUESTIONS**





**1.**

**Foi et politique  
dans le miroir des médias**



# Engagement politique chrétien et champ médiatique

---

Henri TINCQ

Journaliste, écrivain

Académie catholique de France

**P**resque rien n'est plus sujet à critique aujourd'hui – voire explosif – que le rapport entre la foi, l'engagement politique chrétien et le champ médiatique. Rien ne semble aujourd'hui plus éloigné que les logiques mises à l'œuvre dans l'engagement religieux et celles qui font le succès des médias. Je parle ici bien sûr des médias non religieux, de ceux où j'ai travaillé et continue d'œuvrer et qui emplissent de leur bruit le plus gros de la place publique.

Je me suis à penser tout haut ces jours derniers sur ce que la « primaire de la droite et du centre » nous révélait de la France d'aujourd'hui. Devant la performance électorale du candidat François Fillon, on a entendu une sorte de discours médiatique dominant et un étonnement sur le thème : « Ah, la "droite catholique" bouge encore ! Ah, la France catholique – qu'on disait en voie de disparition ou réduite à l'état de "zombie" –, revient ! »

« Au secours, Jésus revient ! » a même titré le quotidien *Libération*. Autrement dit, ces médias croyaient, dur comme fer, que la France catholique ne remplissait plus jamais les églises, qu'elle avait déserté les campagnes et la périphérie des villes, qu'elle ne mobilisait plus les jeunes, qu'elle était en panne de militants et d'intellectuels. Et s'étonnaient qu'en dépit de tout cela, cette France catholique bougerait encore au point de faire demain le « roi » dans la République ? Et François Fillon, ce grand bourgeois de province, sociologiquement proche d'un catholicisme traditionnel, flirtant avec des groupes anti-mariage pour tous et « pro-vie », serait devenu le candidat d'un « parti » des catholiques renaissant ?

\*

Voilà où me menait ma pensée. Autrement dit, les grands médias auraient parfaitement intégré le discours d'une France sécularisée, ultra-laïcisée, dans laquelle la religion catholique en particulier, hier si massivement présente, aurait disparu de la scène politique, sinon sociale. Où les « chrétiens de gauche », comme on disait autrefois, seraient morts avec Michel Rocard. Où les catholiques les plus à droite, traditionalistes, voteraient Front national. Où une droite catholique traditionnelle reviendrait au galop, dans le débat renaissant sur les « valeurs » ou pour faire front à un islam qui fait peur.

Pour moi, cet étonnement est le fruit d'une sorte de méconnaissance, d'inculture religieuse, et même de paresse intellectuelle, d'un certain nombre de médias, répétant des discours entendus – jamais vérifiés sur le terrain ou rarement – sur la désertification religieuse des campagnes et des banlieues, sur la fin de la pratique dominicale, sur l'effondrement des vocations religieuses. Je ne dis pas que ces tendances n'existent pas. Je dis même que le catholicisme n'a plus le poids politique qu'on veut bien lui prêter aujourd'hui.

Je dis que ces grands médias qui font, à tout bout de champ, référence au pape François, louent ses initiatives sur les réfugiés, ses discours sur l'économie ultralibérale, ignorent tout des nouveaux terrains de la pratique, du militantisme, de la pensée catholiques en France. Ils font le constat d'un recul, mais ne comprennent plus le sens d'un engagement politique, qui demeure, au nom de convictions chrétiennes. Ou bien cet engagement vaut aux pratiquants et militants d'être immédiatement taxés de conservatisme, de traditionalisme, voire d'intégrisme.

La *doxa* médiatique actuelle semble s'énoncer ainsi : l'Église catholique n'est plus qu'un groupe de pression parmi d'autres. Ni son prestige d'autrefois, ni le rôle qu'elle a joué dans l'histoire, ni le nombre de ses pratiquants, ni les « valeurs » qu'elle porte et représente ne l'autorisent à se prévaloir d'un statut à part. Les catholiques peuvent intervenir dans le débat public, mais ni plus ni moins que comme un « lobby ». Et voudrait-elle outrepasser ce rôle et intervenir trop souvent dans l'espace politique qu'elle serait rappelée aux règles d'une laïcité redevenue très stricte. L'autre stéréotype, le plus malsain, on le retrouve aussi à toutes les pages des journaux : les catholiques seraient aux avant-postes de la « bien-pensance » actuelle, du retour, jugé inquiétant et rétrograde, aux « valeurs » et aux « bonnes mœurs » dans la bouche d'hommes politiques conservateurs et moralisants.

\*

Je n'en dis pas plus aujourd'hui sur ce fossé qui se creuse, me semble-t-il, entre ce que vivent réellement les catholiques de France, leurs pratiques, leurs convictions, leurs engagements, et ce qu'en savent, ce qu'en pensent, ce qu'en disent les grands médias qui font l'opinion. Ce divorce me semble inquiétant pour l'avenir. Plus fondamentalement, il existe selon moi quatre handicaps qui favorisent cette incompréhension entre l'engagement politique du chrétien et la sphère médiatique.

1. D'abord, ce que j'appelle **la logique de sélection et de simplification** des médias, qui se heurte à celle du message de la foi. Message qui se veut nuancé, complexe, intégral, c'est-à-dire respectueux d'une Vérité intégrale, non réductible aux seules catégories humaines. La logique des médias est dictée par des contraintes d'espace et de temps. Elle est de privilégier des messages courts, clairs, aisément accessibles, compréhensibles par le public le plus large. La logique est de choisir : or choisir, c'est toujours réduire. C'est la loi de l'audience maximum, la loi de l'audimat ou la loi du « clic », comme on dit depuis l'ère numérique. Premier handicap.
2. Deuxième handicap : **la mise en scène, la théâtralisation de plus en plus sophistiquée de l'information**, qui passe par des images fortes, par l'émotion, par les gros titres ou les « petites

phrases », par la recherche du *buzz*. Comment, dans ce contexte, faire valoir une parole chrétienne, celle qui refuse la dramatisation, cultive l'intériorité, une tradition de discrétion, voire de secret ? Rien n'est plus insupportable, me semble-t-il, pour une conscience chrétienne, que cette recherche permanente du *buzz* dans les médias, de la « polémique par jour » qui fait les reprises et l'audimat, du pugilat politique, de la dérision permanente, de l'*infotainment*, comme disent les Américains, c'est-à-dire du mélange de l'information et du divertissement. N'êtes-vous pas agacé comme moi par l'irruption des humoristes dans toutes les tranches d'information ou même dans les émissions politiques, y compris les plus sérieuses ?

3. Troisième handicap : **la logique médiatique de personnalisation** (« peopolisation ») qui se heurte à la définition que nous connaissons de l'Église comme « peuple », communauté, projet collectif. Selon les médias, le message est d'autant mieux transmis et reçu qu'il est incarné par une image. D'où le succès aujourd'hui du pape François, comme hier de Jean Paul II, qui était, on s'en souvient, un homme de théâtre. Que vaut, que pèse alors, dans ce contexte, une délibération collective d'évêques à Paris ou à Lourdes – où les journalistes ne vont presque plus – à côté de l'image du Pape à Lampedusa ou dans une île grecque accueillant des réfugiés ? Combien de journaux ont rendu compte du récent document de la Conférence des évêques – pourtant pas trop long – sur la nécessité de repenser et réhabiliter la politique ?

On sait tous ici que la définition de l'Église comme peuple privilégie, non pas l'individuel, l'éphémère, l'émotionnel – les recettes des médias –, mais l'intelligence de la foi, l'évangélisation par des moyens que sont la catéchèse, la formation des adultes, la vie d'équipe. Cela est fondamental, mais ne peut donc guère se transmettre à travers les médias. D'où l'impression d'une parole d'Église monopolisée par le Pape, parfois par un évêque – et tant pis s'il n'est pas bon communicant – ou par certains « grands témoins ».

4. Quatrième handicap : **le besoin des médias d'exploiter les polémiques**, les oppositions, d'user d'une grille politique droite-gauche pour analyser tout débat. On se heurte ici au sens du consensus dominant dans l'Église. L'Église est piégée par les échelles droite-gauche, conservateurs-progressistes dont raffolent les médias. Il ne s'agit pas de nier les oppositions, mais on ne peut pas intellectuellement se satisfaire de la couverture, telle qu'elle a existé, d'un synode à Rome comme celui sur la famille sous le seul angle de l'opposition entre des cardinaux conservateurs et des cardinaux soi-disant progressistes.

\*

Alors, devant ce constat d'un fossé croissant entre une classe politique et médiatique, pour laquelle tout engagement de foi passe parfois pour suspect (de traditionalisme religieux, voire d'extrémisme) et notre engagement chrétien, que faire ? Je voudrais pointer deux défis pour l'avenir.

1. Premièrement, **nous ne devons pas renoncer à nos convictions** dans le seul but d'être plus performants en termes de communication. Mais comment éviter que cette attitude des médias non religieux – pas forcément hostile, mais distante ou sceptique – ne devienne un alibi qui

nous interdirait tout changement dans nos manières de communiquer ? Pouvons-nous donc envisager d'habiter autrement nos fonctionnements institutionnels, afin de tenir compte des exigences actuelles de la communication, notamment des logiques médiatiques mises en œuvre, afin d'être mieux entendus dans l'espace public ? D'autant que s'offrent à nous, grâce au numérique, de nouveaux moyens de communication qui sont peut-être plus en phase avec une culture – qui ne nous est pas étrangère – privilégiant l'interactivité, le débat, le partage égalitaire de l'information et de la parole.

2. Le deuxième défi pourrait s'énoncer de la manière suivante : **notre rapport au monde de la communication est connoté péjorativement.** Quand on a dit c'est de la « com' », on a balayé la question d'un revers de main ! Et, en effet, nous constatons tous les jours les dérives de l'idéologie de la communication et de ses outils. On n'en finit plus de les analyser et de les dénoncer, sans que cela change grand-chose à nos pratiques, ni d'ailleurs... sans que cela nous empêche de les utiliser en permanence ! Car nous savons bien qu'ils sont devenus incontournables pour quiconque, individu ou institution, désire communiquer publiquement.

Peut-on alors continuer de camper sur une position d'ignorance et de méfiance à leur égard, au motif que leurs rythmes, leurs logiques, leurs langages, leurs attentes ne sont pas les nôtres ? Peut-on fuir ces médias et la société qu'ils modèlent, rester « entre soi », cultiver une identité chrétienne fermée, une différence... en espérant que l'orage passe. Mgr Gérard Defois, qui fut un grand Secrétaire général de l'épiscopat dans les années 1980, disait aux évêques : « Les médias, il faut faire avec. On ne peut pas faire autrement. » Et lui, il allait au charbon – disons dans les studios et sur les plateaux de télévision – comme aussi un Lustiger, comme un Decourtray.

Les évêques aujourd'hui sont-ils assez présents sur les plateaux de télévision ? On ne les y voit plus beaucoup... La faute aux médias, qui ne veulent que de « bons clients » triés à l'avance, souvent les mêmes, ou à un renoncement, à une volonté de ne plus jouer le jeu, à une tendance au repli, à l'enfermement ? Une tendance à fuir un monde qui, m'a dit un jour un évêque, « n'est plus le nôtre ».

\*

Plus fondamentalement, j'ai envie de dire, pour terminer, que les chrétiens devraient pouvoir opposer à la société médiatique de l'instant, de l'éphémère, de l'émotion, de la dérision, un vrai travail de fond, d'éducation, de réflexion, en rupture avec l'étourdissement ambiant. Dialoguer avec le monde contemporain, tel qu'il est, demeure, depuis Vatican II, une exigence de notre foi, un impératif pour notre Église.

D'où l'importance pour les croyants d'être présents dans les médias, d'y affirmer leurs valeurs, de faire connaître qui ils sont, ce qui les fait vivre. Plutôt que se replier, de pester, de se révolter parfois, il faut donc savoir déjouer les pièges dans le flot continu des informations et prendre le temps du discernement, être capables de recul, faire preuve d'esprit critique, distinguer ce qui est important et ce qui ne l'est pas, ce qui relève de l'émotion, de l'instantané et ce qui relève du fondamental, de l'analyse, ce qui est bon pour l'intelligence de notre foi et de notre vie. ■

# L'indépendance du journalisme chrétien : informer les choix<sup>1</sup>

---

Isabelle de GAULMYN  
Rédacteur en chef adjoint de *La Croix*

Quelques rappels historiques sont nécessaires. *La Croix* a été fondée en 1880. Au moment de la commémoration du centenaire, on a pu souligner la différence entre la première époque du journal et ce qu'il est devenu. Ce fut à l'origine le contexte très dur de l'affrontement entre le monde catholique et la III<sup>e</sup> République naissante. Le journal était antirépublicain et reflétait le conflit entre l'Église et l'État. Un grand crucifix côtoyait le nom *La Croix*.

En fait, le journal était solidaire de la tendance dominante du catholicisme français : il était antidreyfusard et a eu d'abord de la sympathie pour l'Action française avant de prendre ses distances et finalement de promouvoir le ralliement à la République. *La Croix* a joué un rôle majeur au moment de Vatican II dans l'information sur les orientations prises par le concile. Ce fut le moment d'une prise en main du journal par des laïcs et de l'expansion du groupe Bayard-Presse avec des publications pour la jeunesse et les seniors.

Juste avant, la guerre d'Algérie avait aussi marqué une rupture, illustrée par la personnalité de Jacques Duquesne. Le crucifix a disparu de la une.

\*

Aujourd'hui, *La Croix* est un quotidien chrétien d'actualité et généraliste. Depuis le rachat du *Parisien* par le groupe LVMH, c'est le seul quotidien généraliste national qui soit détenu par un groupe de presse : Bayard-Presse, dont l'actionnaire majoritaire est les assumptionnistes. Les autres quotidiens sont contrôlés par des groupes qui ont bien d'autres activités que la presse. Cela peut entraîner de graves conflits d'intérêt.

Ce sont des valeurs chrétiennes qui nous portent et nous aident à définir notre ligne éditoriale. S'appeler *La Croix* n'est pas anodin. Cela nous marque nettement et il peut en résulter des attitudes de rejet. Cependant, dans les débats, l'affirmation d'une identité claire a toujours prévalu. Cela ne signifie pas que tous les journalistes soient catholiques et aux ordres de la hiérarchie de l'Église. Notre définition de l'Église est celle de Vatican II et du pape François, et non une définition

---

1. Titre donné pour l'édition. Texte rédigé à partir des notes confiées par Isabelle de Gaulmyn (NdÉ).

politique ou institutionnelle. Comme quotidien généraliste, nous sommes comme les autres : une petite centaine de journalistes, avec tous les grands services habituels. Nous ne nous bornons pas à l'actualité religieuse, et nous ne regardons pas toute l'actualité économique et internationale à travers ce prisme-là.

Notre ligne éditoriale est un contrat que nous passons avec nos lecteurs. Ce contrat se résume en cinq mots : les faits, le recul, le constructif, le débat, le lecteur.

- La priorité donnée aux faits exige d'éviter le bruit, de soigner l'explication, de viser au papier pédagogique.
- Le recul signifie le refus de la précipitation, le courage de prendre du temps.
- Le constructif nous conduit, peut-être sous l'influence de l'espérance chrétienne, à souligner ce qui va mieux.
- Le goût du débat nous impose le respect du pluralisme. Le courrier des lecteurs représente quatre-vingts lettres par jour. Nous en publions cent vingt par mois. Toutes reçoivent une réponse. Ce lieu important de débat est une spécificité de *La Croix*.
- Enfin, le respect du lecteur, quel qu'il soit, est fondamental. Ainsi, au moment du débat sur le « mariage pour tous », nous avons donné des arguments des deux côtés, même si notre position éditoriale était claire. Cela nous fut reproché. Finalement, le lecteur est notre « censeur ».

\*

Le journal *La Croix* est-il politiquement neutre ? En tout cas, depuis Vatican II, nous ne donnons plus de consignes de vote. Au lecteur de se faire son opinion et de choisir.

Cependant, il nous est arrivé de recommander un vote. Et quand nous l'avons fait, cela n'allait pas de soi. Lors du référendum sur traité de Maastricht en 1992, il y a eu une demande de journalistes pour que Noël Copin, alors rédacteur en chef, dise qu'il fallait voter « oui ». Ce qu'il a fait. Le journal a reçu pas mal de plaintes de lecteurs qui n'avaient pas compris. De même en 2002 après l'éditorial de Bruno Frappat qui avait succédé à Noël Copin. Les derniers mots étaient : « Pour nous, c'est Jacques Chirac. » Lors des dernières élections en 2012, il y a eu plusieurs centaines de désabonnements, car nous n'avons pas appelé à voter contre François Hollande.

Pour l'ordinaire, nous nous situons sur une crête entre deux versants car nous ne sommes pas journal militant. La conséquence est que l'on ne nous verra pas appeler à manifester. C'est la position qui fut la nôtre pendant la « manif pour tous », même si nous savons que la majorité de nos lecteurs est à droite ou au centre droit.

Notre but est de donner à réfléchir, expliquer, mettre les arguments à plat. Par exemple cet automne, au moment où il a été question de contrôler l'information sur l'« interruption volontaire de grossesse », nous sommes allés voir tous les sites contestés, afin que le lecteur puisse ensuite se faire une opinion. De même, pour la diffusion aux abonnés de *La Croix* en octobre 2016 d'un numéro de la revue jésuite *Projet* sur la montée des idées d'extrême-droite en France : ce



n'était pas une prise de position ni une indication de vote ; il s'agissait simplement de donner la possibilité d'écouter, de comprendre, d'agir.

Nous souhaitons également faire connaître les positions de gens qui « ne pensent pas comme nous ». Pendant le « mariage pour tous », ce fut très dur. Et encore, plus récemment, avec l'interview du professeur Nizan, qui nous a été reprochée. Mais qu'une personnalité comme la sienne, non estampillée « catho », explique que rien n'a jamais été fait en matière de santé publique pour lutter contre le nombre d'avortements en France, ce n'est pas à négliger.

\*

En fait, nous sommes dans un monde devenu plus compliqué.

- 1. La vie politique française n'est plus régie par le bipartisme,** mais par un tripartisme. Avant, on pouvait dire que nous étions « au milieu ». Maintenant, ce n'est plus possible, car le milieu serait le milieu de la droite. Avec le Front national, c'est plus complexe. On l'a bien vu lors de la primaire de la droite et du centre : on nous a reproché de ne pas nous prononcer pour le candidat le plus « catholique ».
- 2. Il y a une hystérisation des débats,** auxquels les catholiques – ou du moins une partie des catholiques – participent. Avec les réseaux sociaux, on est toujours pris en faute : on va extraire une phrase, la diffuser et la rediffuser sortie de son contexte. Pour surnager dans un monde où l'information ne cesse jamais, il faut créer la polémique. Une position nuancée est donc inaudible. On l'a bien vu à propos du « mariage pour tous » : les gens attendent des réponses en noir ou blanc (pour reprendre une expression du pape François), des certitudes. Mais ce que nous voulons, c'est que le lecteur se fasse sa propre opinion. Nous ne sommes pas là pour asséner du « prêt à penser ».
- 3. Aujourd'hui, tout le monde est journaliste.** L'information part avec un *tweet* ou un *post* sur *Facebook*. Et tout le monde commente. Comment conserver une primeur, un atout pour notre marque, le sérieux de la vérification ? La crise que connaissent les institutions atteint aussi la presse. Il importe de renouer un lien de confiance avec le lecteur. ■



**2.**

**L'Église et les religions:  
des intrus dans le jeu ?**



# Quand le Magistère de l'Église parle du politique

---

Jean-Dominique DURAND

Professeur à l'Université de Lyon 3

Maire adjoint de Lyon

Vice-président de l'Académie catholique de France

**M**on propos ne concerne que le magistère pontifical, ce qui est déjà un vaste sujet. Le magistère épiscopal mériterait en soit une vaste étude. En France, l'épiscopat s'est prononcé collectivement au moins cinq fois depuis 1972, à deux reprises en 2016<sup>1</sup>. À travers le monde, sur tous les continents, nombreux sont les évêques qui sont appelés à intervenir dans les débats politiques, individuellement ou collectivement. Il serait intéressant de procéder à une enquête pour repérer sur le temps long ces interventions, souvent très courageuses, comme cela a été fait pour le magistère épiscopal en matière sociale et économique<sup>2</sup>. Il est arrivé que l'évêque de Rome et primat d'Italie s'exprime, comme lorsque Jean Paul II prononça une prière très politique pour l'Italie, le 15 mars 1994, ou pour condamner la mafia.

Le thème retenu pose également la question de la définition du politique ? Au XX<sup>e</sup> siècle, les papes prennent la parole sur les sujets les plus variés. Lorsque Benoît XV dénonce la guerre et appelle à une paix sans vainqueurs ni vaincus, lorsque Pie XI dénonce l'antisémitisme et le nationalisme, n'est-on pas dans des actes politiques ? Pie XII définit le nationalisme :

la haine et l'envie au lieu du mutuel désir du bien, la défiance et la suspicion au lieu de la confiance fraternelle, la concurrence et la lutte au lieu de la bonne entente et de la coopération, l'ambition d'hégémonie et de prépondérance au lieu du respect et de la protection de tous les droits, fussent-ils ceux des faibles et des petits<sup>3</sup>.

Les interventions de Pie XII en faveur de la construction européenne, l'encyclique de Jean XXIII *Pacem in terris* adressée aux « hommes de bonne volonté » (1963), celle de Paul VI, *Populorum progressio* (1967), les dénonciations par Jean Paul II des dictatures au cours de ses voyages et sa

---

1. LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Pour une pratique chrétienne de la politique*, Centurion, Paris, 1972 ; COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT, « Politique : affaire de tous », in *La Documentation catholique*, 1<sup>er</sup> décembre 1991 ; COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT, *Réhabiliter la politique*, Centurion-Cerf-Fleurus-Mame, Paris, 1999 ; CONSEIL PERMANENT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *2017, année électorale : quelques éléments de réflexion* ; enfin, CONSEIL PERMANENT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Dans un monde qui change retrouver le sens du politique*, Bayard-Cerf-Mame, Paris, 2016.

2. R. BERTHOUSOZ, R. PAPINI, C.J. PINTO DE OLIVEIRA, R. SUGRANYES DE FRANCH (dir.), *Économie et développement. Répertoire des documents épiscopaux des cinq continents (1891-1991)*, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris, 1997, 808 p.

3. *Discours aux cardinaux*, 24 décembre 1939.

défense inlassable des droits humains, les appels de Benoît XVI en faveur de la justice sociale, les interpellations de François au sujet des migrants (*discours de Lampedusa*, 8 juillet 2013) ou de l'écologie (encyclique *Laudato Si'*, 2015), et bien d'autres interventions, relèvent clairement du politique.

Il faut donc faire des choix. Je me limiterai à la pratique démocratique en politique.

\*

La question du politique se pose aux catholiques d'une manière radicalement différente à partir de la Révolution française, de la disparition du « prince chrétien » et de l'État chrétien. Face à des évolutions rapides, mettant en cause des équilibres sociaux et politiques séculaires (industrialisation, urbanisation, démocratie parlementaire, formes totalitaires de l'État, sécularisation des comportements...), le Magistère de l'Église connut une évolution, du *Syllabus* (1864) et sa condamnation de toute conciliation avec la modernité, à la lecture des « signes des temps » de Jean XXIII et l'ouverture au monde (constitution conciliaire *Gaudium et spes*).

La grande question reste de savoir s'il existe une « politique chrétienne » qui pourrait être définie par le Magistère. L'observation des faits conduit à répondre par la négative, tant les options politiques des catholiques sont pluralistes. S'ils sont invités à s'engager en politique (Jean Paul II, *Christifideles laici*, 1988), les papes cherchent à dégager des principes de base qui devraient les réunir autour de la promotion du bien commun : la doctrine sociale de l'Église, le respect des « droits humains », en particulier le droit à la vie, la reconnaissance de la place de la religion dans l'espace public, la défense de la paix. Depuis Benoît XV et Pie XI, les catholiques sont appelés à tenir à distance le nationalisme et à tirer les conséquences de leur foi en Christ dans les relations internationales ; depuis Pie XII, ils sont encouragés à s'engager en politique dans le cadre des démocraties parlementaires, voyant ainsi reconnaître leur autonomie dans l'action politique. C'est ce que les évêques français appellent *Pour une pratique chrétienne de la politique* (1972). Cependant, si des clercs ont pu dans le passé être élus députés, un tel engagement leur est aujourd'hui interdit par le Code de droit canonique de 1983 (c. 285) au nom de l'unité de l'Église, et ceux qui y contreviennent sont soumis à des sanctions canoniques. Pourtant, dans certains pays, en Afrique notamment, mais aussi en Amérique du Sud, bien des évêques interviennent en politique pour défendre le bien commun et l'idée du « bon gouvernement ». Ils sont souvent le dernier recours de populations désemparées. Le synode sur l'Afrique de 1994 encourage les évêques à accompagner les processus de démocratisation comme en République démocratique du Congo, au Burundi, au Burkina Faso, en Centrafrique. Bien des exemples peuvent être choisis aussi en Amérique latine. Mgr Romero a été accusé de faire de la politique, lorsque sa préoccupation première était de défendre les pauvres et de promouvoir la doctrine sociale de l'Église. Cependant, Rome les invite à ne pas céder à la tentation du pouvoir et à rester hors du combat politique. C'est le message donné en septembre 2014 aux évêques ivoiriens en visite *ad limina* : « Je ne peux que vous inviter, dit le pape François, à prendre toute la part qui est la vôtre dans l'œuvre de réconciliation nationale, en refusant toute implication personnelle dans les querelles politiques au détriment du bien commun. » La marge de manœuvre est étroite.

\*

L'Église, qui campait au XIX<sup>e</sup> siècle sur le refus des changements, des idées nouvelles, des libertés, avec la condamnation des temps nouveaux par Pie IX qui établit, avec le *Syllabus*, une liste de quatre-vingts propositions condamnées (1864), fut bousculée par la séduction exercée au même moment par le principe de liberté, et même la pratique de la démocratie sur bien des catholiques, laïcs comme Charles de Montalembert et Frédéric Ozanam en France, clercs comme Lamennais et Lacordaire. Si leurs initiatives ont pu être combattues par l'autorité romaine, le rapport du catholicisme à la démocratie est passé par la médiation de partis, notamment de partis de défense religieuse, créés pour préserver les intérêts et les droits de l'Église face à l'anticléricalisme et au laïcisme. Mais ces derniers recueillaient aussi en grande partie l'héritage du catholicisme libéral, au point de parvenir à la synthèse démocrate chrétienne qui apparaît comme liée aux positions pontificales. De fait, l'histoire de la Démocratie chrétienne (DC) montre qu'aucun parti se réclamant de la foi chrétienne n'a pu se développer sans le soutien plus ou moins explicite du Saint-Siège. Mais il faut souligner la complexité des relations entre les papes et la DC, donc de celle-ci avec l'Action catholique, organisation de laïcs placée sous la direction la hiérarchie ecclésiastique, qui a pu parfois apparaître comme une solution concurrente, et l'importance de l'évolution de l'enseignement pontifical sur la démocratie. Cette complexité provient de l'équivoque fondamentale entre les notions et les réalités de mouvement et de parti, qui n'est levée que lentement pour finir par faire de la DC le lieu et le moyen de la réconciliation des catholiques avec la démocratie.

Tout se noua d'abord autour du magistère de Léon XIII, porteur d'un engagement des laïcs autour de ce qui apparaissait comme un véritable programme de réforme de la société, au point que l'encyclique *Rerum novarum* (15 mai 1891) devint vite, pour les catholiques « sociaux », une véritable charte sociale. En libérant les énergies, en encourageant le militantisme laïc, en reconnaissant un rôle non négligeable à l'État pour corriger les injustices, en laissant la voie ouverte aux syndicats ouvriers, elle encourageait les démocrates chrétiens à agir par des initiatives concrètes, pour lesquelles le Pape ne cachait pas sa sympathie, et à développer, approfondir, élargir, prolonger, populariser le discours pontifical. Néanmoins, l'expression « démocratie chrétienne » prit un sens politique, un mouvement s'organisa notamment en France, en Italie, en Belgique, conduisant à la création d'un parti, ce qui conduisait à une politisation du catholicisme social dans un sens démocratique. Mais Rome ne tarda pas à intervenir pour corriger une telle évolution : trois textes se succédèrent entre la fin du pontificat de Léon XIII et le début de celui de Pie X : l'encyclique *Graves de communi* (1901), les *Instructions sur l'Action populaire chrétienne ou démocratie chrétienne en Italie* (1902), le *motu proprio* de Pie X *sur l'Action populaire chrétienne* (1903).

Ces documents ramenaient la DC à la notion de mouvement – contre celle de parti – et au social – contre le politique. C'était le retour forcé au point de départ. En la définissant comme « *benefica in populum actio christiana* », Léon XIII revenait à son option initiale de christianisation de la société et mettait fin aux ambiguïtés politico-religieuses aggravées par le fait que bien des responsables des organisations politiques DC étaient des ecclésiastiques, dont le prototype était fourni par ceux que l'on appelait en France « les abbés démocrates ». Léon XIII écrivait :

Il serait condamnable de détourner le terme de « démocratie chrétienne » de sa signification première pour lui donner un sens politique. Sans doute la démocratie, d'après l'étymologie même du mot et l'usage qu'en ont fait les philosophes, indique le régime populaire ; mais dans les circonstances actuelles, il ne faut l'employer qu'en lui ôtant tout sens politique, et en ne lui attachant aucune autre signification que celle d'une bienfaisante action chrétienne parmi le peuple.

\*

La position de Pie X, qui fit de la lutte contre le modernisme l'une des grandes affaires de son règne, préoccupé par tout ce qui pouvait ressembler à une dérive dangereuse, fut plus cassante. Son *motu proprio* rappelait que la DC ne devait pas « s'immiscer dans la politique », et insistait fortement sur l'unité nécessaire des catholiques, lui reprochant implicitement d'introduire les ferments d'une division scandaleuse. Il s'attacha à organiser l'Action catholique, contrôlée par la hiérarchie (encyclique *Il fermo proposito*, 1905), seule capable d'« *instaurare omnia in Cristo* ». L'abbé Romolo Murri en Italie en 1906, Marc Sangnier en France en 1910 en firent les frais.

Une certaine liberté d'action fut donnée en revanche sous le pontificat de Benoît XV (1914-1922), marqué par la tragédie de la guerre, le bouleversement de l'Europe, les problèmes de la reconstruction. Le Pape, qui reçut Sangnier avec sympathie, laissa les démocrates chrétiens prendre des initiatives ; il avait confiance en Luigi Sturzo, prêtre sicilien, très engagé dans l'action sociale. Il fonda en décembre 1918, le Parti populaire italien (PPI), parti aconfessionnel, sans références officielles au catholicisme. Avec le PPI, qui connut en 1919 un remarquable succès électoral avec le soutien du réseau serré des organisations et associations catholiques, les démocrates chrétiens firent pour la première fois une expérience politique autonome, avec un parti fort de 250 000 adhérents à la fin de 1919, 20,6 % des suffrages exprimés et 100 parlementaires. Mais cette autonomie portait en elle des faiblesses, du fait que le responsable du parti bâti sur une base non confessionnelle était un prêtre, que le succès électoral était largement dû au soutien de l'appareil ecclésiastique, et que le parti, en se voulant regroupement des catholiques, était traversé de courants divers et contradictoires minant son unité.

L'avènement d'un nouveau Pape le 6 février 1922 et du fascisme le 30 octobre, allait reposer la question de l'autonomie des laïcs en politique. Pie XI voyait dans l'engagement des laïcs dans la société un moyen pour instaurer le règne du Christ, à condition d'en faire un instrument docile de l'Église. L'orientation fut donnée par la première encyclique du règne, *Ubi arcano Dei* (23 décembre 1922), qui soulignait le souci du Pape de s'appuyer principalement sur une Action catholique réorganisée et conçue comme une armée en ordre de bataille. La lettre du Pape aux évêques lituaniens du 24 juin 1928, *Peculiari quondam*, confirmait cette orientation qui révélait une grande méfiance à l'égard de tout parti politique se réclamant du catholicisme, tant Pie XI était préoccupé d'éviter la confusion entre l'activité religieuse et l'activité politique. Le PPI fut victime à la fois de la méfiance pontificale et de la dictature. On retrouve dans la condamnation de l'Action française en 1926 le refus de toute récupération du religieux par le politique.



\*

Ce fut avec Pie XII, à la suite de la guerre, que le Magistère pontifical renonça au discours traditionnel de neutralité quant à la forme de l'État. Avec les radio-messages de Noël 1942 et 1944, le Magistère pontifical proposa aux peuples la démocratie, comme un régime capable de mettre en œuvre les principes sociaux chrétiens. Dans un contexte de développement du communisme, il multiplia les interventions engageant les catholiques à participer aux élections, définissant ainsi le devoir électoral. Il favorisa de fait l'émergence de puissants partis d'inspiration chrétienne, mais qui avaient non sans mal acquis une réelle autonomie par rapport au Vatican.

Le concile Vatican II alla dans ce sens. L'importance de *Gaudium et spes* (7 décembre 1965) doit être soulignée, particulièrement le paragraphe 76 consacré à « La communauté politique et l'Église » : la restauration d'un État catholique n'était plus un objectif pour l'Église et, de « phare de civilisation » selon Pie XII, elle devenait « experte en humanité » selon Paul VI, ce qui entraînait naturellement un redimensionnement des relations avec les partis d'inspiration chrétienne.

Mais l'autonomie est-elle synonyme d'indépendance ? En fait, la démocratie est un moyen et non une fin. Sa légitimité est subordonnée au bien commun et à la loi naturelle : ce ne sont pas les convictions d'une majorité de citoyens ou de députés qui les définissent. La *Note doctrinale* de 2002<sup>4</sup> définit ainsi les buts de toute société bien ordonnée : ordre public, paix, liberté, égalité, justice, solidarité, respect de l'environnement, respect de la vie, c'est-à-dire refus de l'avortement et de l'euthanasie. Les sept premiers relèvent du consensus, ou à peu près. Le huitième est conflictuel. Les démocraties occidentales reflètent la sécularisation des mœurs et intègrent dans la loi civile l'avortement et des types de mariages divers. La vive réaction du magistère ouvre un nouveau front entre la doctrine de l'Église et la pratique démocratique. Le terme de « front » n'est pas trop fort, si l'on considère que, dans l'encyclique *Evangelium vitae* (1995), Jean-Paul II introduit le concept de démocratie totalitaire :

Le droit à la vie, originel et inaliénable, est discuté et dénié en se fondant sur un vote parlementaire ou sur la volonté d'une partie – qui peut être la majorité – de la population. C'est le résultat néfaste d'un relativisme qui règne sans rencontrer d'opposition : le « droit » cesse d'en être un parce qu'il n'est plus fondé sur la dignité inviolable de la personne mais qu'on le fait dépendre de la volonté du plus fort. Ainsi, la démocratie, en dépit de ses principes, s'achemine vers un totalitarisme caractérisé.

Il ne s'agit pas d'une remise en cause de la démocratie, mais d'une volonté de s'insérer dans le débat public, de le nourrir par des prises de position claires, d'appeler les élus catholiques à leur responsabilité et à la cohérence avec leur foi. Il s'agit, selon Benoît XVI, de faire de la loi naturelle le fondement de la vie démocratique pour éviter que le critère du bien ou du mal ne dépende d'une majorité, par définition changeante. Ces positions ouvrent une réflexion sur le fonctionnement de la démocratie, sur le rôle de l'éthique en politique, ainsi que sur la difficile et nécessaire convergence de l'efficacité, de la responsabilité et de la conviction.

---

4. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 novembre 2002.

\*

Avec le pape François, la question politique porte moins sur les questions sociétales. On retrouve chez lui les voies ouvertes par Jean XXIII et Paul VI notamment, avec une insistance forte sur les pauvretés, le sort des migrants et même l'écologie. En recevant le 30 novembre 2016 des élus de la région Rhône-Alpes, il délivra un message qui insistait sur la nécessité de « retrouver le sens du politique » en faisant sienne une formule du document des évêques. Évoquant « les valeurs républicaines de liberté, égalité, fraternité », il demande qu'elles ne soient « pas seulement brandies de manière incantatoire, mais soient approfondies et comprises en référence à leur vrai fondement, qui est transcendant ». Il évoque « la recherche du bien commun », qui doit permettre d'« écouter plus particulièrement toutes les personnes en situation de précarité, sans oublier les migrants qui ont fui leurs pays à cause de la guerre, de la misère, de la violence ».

Jean Paul II a voulu donner aux responsables politiques un saint patron, en la personne de saint Thomas More. Il posait ainsi la question de la sainteté en politique. À travers cette grande figure de l'humanisme, il n'entendait pas définir une politique précise, mais donner un exemple à méditer, celui de la liberté de la conscience. On ne donne pas à Rome des directives précises sur des questions techniques, mais des orientations générales, en invitant les catholiques à jouer un rôle de vigie. En ce sens, l'engagement est un acte fondamental. François le dit à la communauté de Vie chrétienne en mai 2015 : « Faire de la politique est important, la petite comme la grande ! On peut devenir saint en faisant de la politique. » C'est même un devoir, ajoute-t-il : « Un catholique ne peut se contenter de regarder du balcon. » ■

# Le politique et le religieux : oubli ou déni ?

---

Jean BIRNBAUM

Journaliste, directeur du *Monde des livres*

La question qui donne le coup d'envoi à cet exposé est simple : comment se fait-il que, lorsque des gens tuent au nom de Dieu en plein Paris, quand ils le font avec les mêmes mots, les mêmes gestes qu'à Alep, Bruxelles ou Nairobi, comment se fait-il, donc, que notre premier réflexe collectif soit de proclamer, sur le mode de l'évidence partagée : « Cela n'a rien à voir avec la religion en général, et avec l'islam en particulier » ? Quand je dis « nous », ici, je dis vraiment « nous », car je veux parler d'un déni que je ne juge pas de l'extérieur, mais dont je suis également porteur, dont je ressens constamment et profondément, moi aussi, la tentation.

Pour souligner la force compulsive de ce déni, je l'ai appelé, dans mon livre<sup>1</sup>, le « rien-à-voirisme ». Cette tendance si commune, qui a montré son emprise sur les sommets de l'État, comme sur l'essentiel de l'espace public, au lendemain des attentats de janvier 2015 et encore de novembre 2013, est très puissante. Elle ne saurait donc se confondre avec une stratégie consciente (et si nécessaire) de lutte contre les « amalgames », à commencer par le terrible amalgame entre, d'un côté, l'islam comme pèlerinage intérieur, et, de l'autre, le djihadisme comme violence sanglante. Non, le « rien-à-voirisme » va bien plus loin : il s'agit de notre tendance permanente à escamoter le religieux comme tel, à le rabattre sur autre chose que lui-même : l'économique, le social, le (géo) politique... Essayer de surmonter le « rien-à-voirisme », ce n'est pas nier l'importance de ces facteurs ; c'est simplement affirmer que le religieux doit lui aussi pouvoir être envisagé comme une causalité à part entière, à laquelle on doit accorder sa part d'autonomie.

\*

Il n'y a pas si longtemps, des philosophes qui n'étaient pourtant pas des croyants, et qui demeurent encore aujourd'hui de grandes références pour la gauche, étaient capables de reconnaître cette autonomie relative de la religion comme présence au monde, rapport à des textes, transmission symbolique, certitude vécue. C'était par exemple le cas de Michel Foucault, qui a écrit sur le sujet des pages remarquables. En 1978, lors de ses reportages effectués en Iran, il a décrit avec beaucoup de rigueur et de loyauté ce qu'il avait sous les yeux : la puissance de l'espérance messianique qui enflammait alors les âmes et les corps d'un peuple à la « révolte nue », cette énergie religieuse qui seule pouvait alors, constatait Foucault, mettre à bas le régime du Shah. Très vite, en effet,

---

1. *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Seuil, Paris, 2016.

l'intellectuel français observa ceci : pendant l'insurrection, les militants qui se réclamaient du marxisme ou ceux qui en appelaient aux droits de l'homme furent balayés par les partisans d'un soulèvement spirituel. Or le philosophe savait bien que son récit ne pourrait que susciter le scepticisme, voire le sarcasme, en Occident. Il notait :

Quel sens, pour les hommes qui l'habitent [l'Iran], à rechercher au prix même de leur vie cette chose dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité depuis la Renaissance et les grandes crises du christianisme : une spiritualité politique. J'entends déjà des Français qui rient, mais je sais qu'ils ont tort.

Nous ne sommes pas sortis de ce ricanement. Au contraire, à lire les textes signés par certains philosophes « radicaux » contemporains, on se dit que, depuis Foucault, il y a plutôt régression. De ce retour en arrière, une métaphore témoigne, si courante dès qu'on évoque le religieux : celle du vêtement. Engels, déjà, prétendait déchirer le « déguisement religieux »... Avant et après lui, bien d'autres ont manié cette image. S'élevant contre cette tendance à faire du religieux un pur ornement, Foucault disait en substance : non, le religieux n'est pas toujours un habit qui viendrait « voiler » le réel (social, politique...); il arrive que le religieux soit le visage même du réel. Or lisez, écoutez ce qui se dit maintenant à propos des attentats djihadistes, et vous verrez que la métaphore du vêtement est de nouveau omniprésente. Pour ne citer que cet exemple, un philosophe aussi influent qu'Alain Badiou l'utilise dans un texte publié après l'attentat du Bataclan. Les hommes qui ont perpétré cette attaque sont des « fascistes », tranche-t-il : ici, « la religion n'est qu'un vêtement ; elle n'est aucunement le fond de l'affaire »<sup>2</sup>.

Or ce que cette métaphore si envahissante vient recouvrir pour de bon, c'est notre capacité à saisir la « spiritualité politique », selon le mot de Foucault. Après des siècles de sécularisation, nous voilà bien en peine d'articuler ces deux domaines : partout où il y a du religieux, nous ne voyons pas trace de politique ; partout où il y a de la politique, nous évacuons le religieux. Dans mon livre, j'ai essayé de montrer comment la gauche française, en particulier, a largement bâti sa culture commune sur un fantasme d'éradication du religieux, avec cette idée que le religieux n'était qu'une illusion appartenant au passé, une chimère vouée à être dissipée par le progrès et l'émancipation. Mais cette certitude encore si répandue dépasse de beaucoup la seule gauche, puisqu'elle s'enracine, au-delà, dans une pensée moderne dont Paul Valadier a souligné, tout récemment, comment elle a « neutralisé » l'héritage biblique<sup>3</sup>.

Il y a dans ce déni quelque chose de fervent, et voilà pourquoi j'ai donné à mon livre ce titre, *Un silence religieux*, pour dire à la fois que l'on fait silence sur le religieux, mais aussi qu'une telle occultation se révèle elle-même exaltée. Ce déni zélé, nous avons mille occasions de le rencontrer, y compris sous la forme de petites remarques pas bien méchantes, souvent innocentes, même, mais ô combien symptomatiques. Il y a quelques semaines, alors que je vantais les mérites de la Bible illustrée cosignée par Frédéric Boyer et Serge Bloch<sup>4</sup>, un ami m'a demandé : « Mais Jean, en cette période d'hystérie islamophobe, tu crois vraiment que c'est le moment de faire l'éloge de la Bible ? » Cette phrase m'a

---

2. ALAIN BADIOU, *Notre mal vient de plus loin*, Fayard, Paris, 2016, p. 46.

3. PAUL VALADIER, *Sagesse biblique, sagesse politique*, Salvator, Paris, 2015, p. 13.

4. SERGE BLOCH et FRÉDÉRIC BOYER, *Bible. Les récits fondateurs*, Bayard, Montrouge, 2016.

laissé sans voix. Comme si les musulmans ne se réclamaient pas d'Adam et Ève ! Et comme si on ne pouvait plus recueillir cet héritage universel sans avoir l'air d'opter pour une idéologie particulière...

De fait, dans un climat de refoulement spirituel et de sécheresse symbolique, quiconque prend au sérieux cet héritage s'attire la suspicion. Foucault en savait quelque chose, lui qui fut décrit, disait-il, comme « un prophète fanatique », pour la seule raison qu'il dépeignait la réalité en Iran : insister sur la puissance du religieux, demandaient ses détracteurs, n'est-ce pas la célébrer secrètement, voire désirer son retour ?

Il y a quelques mois, une anecdote m'a remis en mémoire ce procès qui fut fait à Foucault. Lors d'une discussion à la Sorbonne, la sociologue Danièle Hervieu-Léger a raconté une scène où Pierre Bourdieu, s'adressant à une poignée de chercheurs travaillant sur la religion, leur avait lancé, en substance : « De toute façon, si vous vous intéressez à un sujet aussi dénué d'intérêt, c'est que, d'une manière ou d'une autre, vous en êtes. » Cette histoire est emblématique du moment que nous vivons : on est devenu incapable de reconnaître le lien entre politique et spiritualité, mais on fait de celui ou celle qui le souligne un... fanatique en puissance ! Et je dois dire que moi-même, à ma modeste échelle, depuis que je me promène à travers la France pour discuter de ces sujets, j'encours souvent le même soupçon, comme si je ferais mieux, moi aussi, d'effectuer un petit stage de « déradicalisation »...

\*

À la fin des fins, ce que révèle cette suspicion, c'est aussi et d'abord une coupure à l'égard du symbolique, de la dimension symbolique de nos existences, et donc avec un certain « au-delà » qui a toujours fondé la politique. Non seulement au sens où un philosophe comme Jacques Derrida, qui n'était pas lui-même croyant, affirmait qu'il est impossible de penser l'héritage philosophique, juridique ou politique de l'Occident sans prendre en compte ses sources théologiques. Mais aussi au sens où toute politique digne de ce nom pose la question de l'espérance, et d'un « au-delà » du monde présent, de ses contradictions, de ses injustices. Ainsi, exactement comme l'écrivain Georges Bernanos considérait jadis qu'il fallait passer la guerre civile espagnole « au crible » de l'espérance, je suis convaincu qu'on ne peut comprendre notre actualité sans poser cette même question de l'espérance. Car aujourd'hui, et là est l'angoisse qui m'a décidé à écrire sur ces questions, l'espérance djihadiste est la seule pour laquelle des milliers de jeunes sont prêts à aller donner leur vie à l'autre bout du monde. La seule au nom de laquelle toute une jeunesse révoltée est prête à mourir ! Mais nous éprouvons désormais les pires difficultés à comprendre ce que Derrida, encore lui, nommait « la grave question du nom ». Dans une magnifique conférence consacrée aux rapports entre foi et savoir, et prononcée au milieu des années 1990, alors que l'Algérie s'enfonçait dans une terrible guerre civile, le philosophe écrivait ces lignes décisives :

Il faudra discerner : l'islam n'est pas l'islamisme, ne jamais l'oublier, mais celui-ci s'exerce au nom de celui-là, et c'est la grave question du nom. Ne jamais traiter comme un accident la force du nom dans ce qui arrive, se fait ou se dit au nom de la religion, ici au nom de l'islam<sup>5</sup>.

---

5. JACQUES DERRIDA, *Foi et Savoir*, Seuil, coll. « Points Essais », Paris, 2000, p. 14.

Retrouver la possibilité d'affronter cette question du nom, c'est d'abord retrouver, au-delà du religieux, le sens du symbolique. Car qu'est-ce que le symbolique, sinon ce qui tend vers un autre chose que soi, ce qui vaut au-delà. En ce sens, cette dimension du symbolique est directement branchée sur celle de l'espérance, et il n'y a nul hasard si ceux qui ont perdu tout rapport à l'un ont également perdu toute relation à l'autre, en politique comme ailleurs. Paul Ricœur formulait superbement cette idée dans un texte longtemps resté inédit, et que les éditions Labor et Fides ont récemment publié. Intitulé *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, ce texte est issu d'une conférence donnée par le philosophe à la veille de Mai 68. Il y affirme que les chrétiens sont les gardiens du sens, qu'ils ont en charge de veiller sur l'espérance :

Nous sommes responsables de maintenir un but lointain pour les hommes, appelons-le un idéal, en un sens moral, et une espérance, en un sens religieux.

Et il affirme que, pour lutter contre l'oubli du religieux et ses conséquences désastreuses, il faut œuvrer à la « reconquête de la dimension symbolique »<sup>6</sup>. Avec Ricœur, mais aussi Derrida ou Valadier, je pense effectivement qu'il n'y a pas de combat plus urgent que cette reconquête de la dimension symbolique de nos existences. Aujourd'hui, quand on dit qu'une mesure est « symbolique », c'est pour signifier qu'elle ne compte pour rien. Or pour l'humanité, le symbolique, ce n'est pas rien, c'est tout ! Les djihadistes le savent, eux qui manient encore bien mieux les symboles que les armes. Retrouver la mémoire et la conscience du symbolique, voilà donc ce qui nous permettra non seulement d'affronter l'espérance morbide qui accroît sans cesse sa puissance d'aimantation, mais aussi de renouer avec une autre espérance, religieuse et/ou profane, peu importe, pourvu qu'elle soit une espérance de vie. ■

---

6. PAUL RICŒUR, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Labor et Fides, Genève, 2016, p. 51 et 25.

**3.**

**Engagement politique  
et appartenance à l'Église**





# Pour un retour en dignité du politique

---

Guy COQ  
Philosophe  
Observatoire Foi et Culture

**R**estaurer la dignité perdue du politique peut paraître une mission impossible. Les réflexions qui suivent proposent de prendre appui sur la crise du commun et des repères symboliques qui lui donnent sens pour esquisser une restauration de la dignité du politique ; celle-ci se fonde sur un politique assumant pleinement sa fonction par rapport à la société.

## I. Crise et possibilité du « nous »

L'individu démocratique est porté à remettre en cause toute autre appartenance que l'humanité, une humanité abstraite, posée comme évidente, fondée sur une lecture individualiste des droits de l'homme<sup>1</sup>. Tout autre regroupement humain, parcellaire par rapport à l'humanité, est d'emblée désigné comme obstacle à la réalisation d'une appartenance pure à l'humanité unie. Ces termes trop souvent pensés comme obstacles à l'humanité sont principalement la communauté religieuse et la communauté politique (nation, peuple). Du coup, les valeurs dont ces communautés sont porteuses se trouvent méprisées, la seule réponse légitime étant les valeurs des droits de l'homme. La contradiction posée comme principe entre ces deux ordres de valeurs est destructrice pour les deux. Or un certain réalisme historique consiste à reconnaître que l'humanité vit sous le régime du pluriel : pluralité des cultures, qui est une richesse de l'expression de l'humanité. Ce pluriel est légitime. La pluralité des peuples, leurs différences expriment ce pluriel. Elles se traduisent en diversité des sujets collectifs d'une histoire, pluralité des nations...

Cette forme apparaît comme la meilleure : elle est une alternative acceptable aux excès de la forme tribale et de l'empire. Bref, entre l'individu et l'humanité globale on a besoin, humainement, de regroupements intermédiaires. Et l'on peut estimer qu'une articulation entre ces communautés et l'humanité est possible, globalement bénéfique.

Ces regroupements intermédiaires peuvent se présenter selon deux grandes orientations : politique et/ou religieuse... Quand le regroupement politique s'affaiblit, les regroupements religieux

---

1. Sur ce point, et une fois pour toutes, je mentionne ma dette vis à vis de Paul Thibaud pour plusieurs de ses articles et notamment dans *Études* (mars 2015) : « Nostalgie républicaine ou refondation ? ».

tendent à occuper toute la place, à assumer aussi la dimension politique. La dualité du politique et du religieux est donc un progrès. Cela empêche l'individu de tomber sous l'emprise d'un religieux perverti par la confusion du politique et du religieux.

La naissance des nations a été un facteur puissant pour l'instauration de la dualité. La nation a été un instrument pour l'établissement d'une autonomie du politique. Elle a empêché le religieux de s'imposer comme unique regroupement légitime. Elle a donc fait obstacle à la confusion politico-religieuse. En même temps, la nation apparaît comme l'une des réponses possibles à la question : comment redonner consistance au « nous » nécessaire à une société ?

Dans un texte récent, le Conseil permanent de la Conférence des évêques de France formule clairement la question de la crise du commun :

Nous ne pouvons pas laisser notre pays voir ce qui le fonde risquer de s'abîmer gravement, avec toutes les conséquences qu'une société gravement divisée peut connaître<sup>2</sup>.

La formule est claire : « ce qui fonde », ici, c'est ce qui crée une unité, ce qui évite l'éclatement de la société. Le même texte de la CEF souligne l'importance du rôle du « politique », car « il affirme l'existence d'un "nous" qui dépasse les particularités ; il définit les conditions de la vie en commun ». Ce rappel est important : le « nous », le commun, dépend du politique : le politique a un rôle dans l'existence du commun, du nous. Plus loin sont posées les questions décisives :

Il convient donc pour l'avenir de notre société de redéfinir ce que c'est d'être citoyen français et de promouvoir une manière d'être ensemble qui fasse sens. En d'autres termes, comment gérer la diversité dans notre société ? Comment l'identité nationale peut-elle perdurer ?<sup>3</sup>

Pour répondre, nos évêques disent que le christianisme a des ressources, car il a l'expérience d'intégrer des cultures « dans la naissance d'une identité qui ne nie pas les autres appartenances ». On le voit, le texte des évêques appelle à une réflexion sur la manière de refonder le « nous ». Il pose la question au niveau du politique, c'est-à-dire de cette instance qui est en amont de la politique, puisqu'elle vise un lieu où se forme le sens du vivre ensemble. Dans ce problème du « nous », l'identité nationale est nommée, comme instance mise en question.

Dans le prolongement de la réflexion des évêques, nous voyons qu'il y a aujourd'hui des figures qui manifestent l'éclatement du « nous » : la nation, la République, la démocratie, le peuple, la laïcité, les droits de l'homme... Un aspect du problème n'est-il pas dans la fermeture sur elle-même de chaque instance ? Son rétrécissement, voire les exclusives de l'une à l'autre ?

## II . Surmonter le flottement des repères

Nous admettons l'hypothèse suivante : la perte de la dignité du politique a pour origine un flottement des grands repères symboliques : nation, république, démocratie, laïcité. Comment ces pôles d'unité prennent-ils tout leur sens dans leurs relations ? Comment le brouillage de celles-ci

---

2. CONSEIL PERMANENT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Dans un monde qui change, retrouver le sens du politique*, Bayard-Cerf-Mame, Montrouge-Paris, 2016, p. 16.

3. *Ibid.*, p. 39 et 40.

obscurcit-il le sens du « nous » ? Du coup, la politique perd sa cohérence, et cela brouille son essentielle dignité.

### **1. Nation et république<sup>4</sup>**

L'interdépendance Nation/République est solide, au regard de l'histoire. 1793 : « La Nation se constitue en République. » Formule reprise un siècle après, à l'aube de la Troisième République. Les deux termes se renforcent l'un l'autre.

Ce qu'apporte la République à la Nation qui lui préexiste, c'est la forme de gouvernement, qui « permet à tous les membres de se gouverner eux-mêmes et d'exercer la souveraineté ». Claude Nicolet définit la République comme chose publique : « ce qui intéresse à la fois tous les membres d'une société organisée ou État ». La République apporte des valeurs, mais elle est plus que valeur.

Ce qu'apporte la Nation à la République, c'est d'abord la conscience d'être un sujet collectif inscrit dans l'histoire, dans une histoire. Ainsi, la République est intégrée dans la durée, dans l'histoire ; c'est un sujet collectif qui se reconnaît dans des récits.

À côté de cette inscription dans le temps, en même temps, la Nation apporte à la République une inscription dans un espace, celui de l'État-Nation.

### **2. Les valeurs républicaines**

Pour leur unité, Nation et République convoquent des valeurs : les trois, qui sont souvent limitées à deux : liberté, égalité !

Pourtant, la troisième apporte comme une transcendance éthique. À la veille de 1848, Pierre Leroux, grand acteur dans le combat pour la devise républicaine, exprimait la nécessité d'un sentiment fort, la fraternité : « Il faut que les hommes éprouvent en leur for intérieur un vouloir vivre ensemble. » C'est ce qu'apporte la fraternité, enjeu spirituel du politique. C'est la perspective que développe une philosophe, Catherine Chalier<sup>5</sup>.

Paul Thibaud pose la bonne question : « Que sommes-nous les uns pour les autres, que nous devons-nous les uns aux autres ? » Il précise qu'il faut retrouver le sens de la fraternité comme la démocratie mise en œuvre, la démocratie comme tâche commune.

Dans la trilogie républicaine, le cas de la fraternité est intéressant, car, on le voit, elle est un sentiment et en même temps une valeur. L'arrêt sur ce terme est nécessaire. Que désignent en fait les trois termes de la devise adoptée en 1948, après des débats que nous reprenons aujourd'hui ? L'usage commun est d'évoquer les valeurs républicaines, la plupart du temps il s'agit là d'un mot valise, car il dispense de regarder ce que peut signifier le rôle très fondamental attribué aux valeurs. Rôle excessif ? Oui, quand l'expression « valeurs républicaines » semble chasser toute autre signification au mot « république ». Dans l'éducation, on a trop tendance à parler de valeurs sans jamais expliciter ce dont il s'agit. Sur ce point, la critique du mot est légitime. On n'entrera

---

4. Les petits sous-titres en italiques ont été introduits pour l'édition.

5. *La Fraternité, un espoir en clair-obscur*, Buchet-Chastel, Paris, 2003.

pas ici dans la discussion nietzschéenne... Mais si Nietzsche montre bien quels usages suspects peut comporter la valeur (en éthique), il n'empêche, c'est bien lui qui définit l'homme comme animal évaluateur. La conscience a besoin de regarder les actions par rapport au meilleur, non pas économique, mais dans la sphère éthique.

Il reste que, s'agissant du commun, des critères éthiques communs, c'est bien la République qui porte les valeurs, même s'il s'y ajoute les valeurs sous-jacentes aux droits de l'homme. Ni la démocratie, ni la laïcité ne sont en elles-mêmes des valeurs.

Qu'on pardonne ces éléments, un peu trop philosophiques, diront certains... Mais à refuser le débat, à escamoter l'évaluation éthique des valeurs, on rend difficile le positionnement de la question des rapports entre politique et dignité.

### 3. Démocratie

Le troisième terme solidaire est la démocratie; je me contente d'évoquer l'analyse de Marcel Gauchet<sup>6</sup>. En principe, explique-t-il, il y avait dans la démocratie « conversion des libertés individuelles en gouvernement de l'ensemble » – participation consentie du citoyen à la formation d'une volonté commune.

Au stade actuel, Gauchet parle d'une démocratie des droits de l'homme. Cette démocratie se détruit en rejetant tout rapport avec les conditions de sa naissance: fondation historique, qui repose sur une histoire, elle est née et ne demeure possible que dans une communauté historique; conditions politiques: l'État démocratique est lié à un espace, support de la communauté politique – c'est dans l'État démocratique que « la communauté des citoyens » a pu s'approprier la puissance publique. Le mot « démocratie » désignait la puissance collective, la capacité d'auto-gouvernement; il ne renvoie plus qu'aux libertés individuelles; c'est le passage de la souveraineté du peuple à celle de l'individu, terrible appauvrissement de la démocratie, chemin vers l'effacement de sa dignité.

### 4. Laïcité

Le quatrième terme, la laïcité, souffre aujourd'hui d'une tendance à l'hypertrophie. Au stade actuel, une forte tendance consiste à faire de la laïcité le terme qui assume la fonction des trois autres et tend à les occulter. Contrairement à une position répandue, la laïcité n'est pas « ce qui fonde la société, le "nous" ». Elle explicite certaines conditions à l'exercice de la liberté, en ce sens elle complète les trois termes précédents: ainsi, elle assure la liberté de conscience et celle des croyances. Elle pose la liberté du culte comme liberté publique. Elle garantit dans la République une séparation, une distinction entre l'État et les religions. Mais la laïcité ne fonde pas les valeurs communes (cf. Nation, République). Elle n'est pas une valeur, mais un dispositif institutionnel nécessaire à la liberté.

---

6. MARCEL GAUCHET, *La Démocratie, d'une crise à l'autre*, Éditions Cécile Defaut, Lormont (Gironde), 2007. Ouvrage synthétisant de manière remarquable sa réflexion sur l'histoire de la démocratie.

Notons enfin que, dans ce dispositif, il importe de ne pas trop hypertrophier le principe de séparation des Églises et de l'État en séparation de la culture et des religions, en séparation de la société et des religions...

### III. Y a-t-il un sens à parler d'une vocation chrétienne du politique ?

À ce stade de notre réflexion s'impose une question : qu'est-ce que la vocation chrétienne du politique a à voir avec la dignité du politique ? Car enfin, la formule qui nomme notre rencontre se prête à des équivoques. Pour éclairer cette question, je voudrais évoquer un texte très important d'Emmanuel Mounier : *Feu la chrétienté*<sup>7</sup>. Dans cet essai, le fondateur d'*Esprit* explore les relations entre christianisme et civilisation, entre foi et politique, Église et société. Il analyse deux aspects complémentaires : l'enjeu de l'incarnation, d'un côté, de l'autre le sens de l'histoire.

#### 1. L'incarnation

Concernant l'incarnation, la position de Mounier tient en deux formules solidaires. Entre le spirituel et le temporel, il n'y a pas une séparation, mais une rigoureuse distinction. La non-séparation signifie que le spirituel et le temporel ne sont pas deux domaines qui doivent s'ignorer. Il y a une co-présence : présence de tout le spirituel au temporel, présence du temporel au spirituel ; la distinction signifie qu'il ne saurait y avoir confusion des deux plans dans la personne, qui vit pourtant leur forte relation.

Au nom de la distinction du spirituel et du temporel, il faut marquer clairement que la vocation de la foi et de l'Église n'est pas, ne saurait être, de construire une société chrétienne, une civilisation chrétienne, une politique chrétienne. La question d'être catholique de droite ou de gauche est seconde par rapport à l'enjeu de la foi. Le christianisme n'a pas vocation à construire une civilisation chrétienne, mais il n'est pas indifférent au sens de la civilisation. Il ambitionne de la mener tout entière à l'accueil du salut. Du coup, la mission de l'Église ne saurait être de prendre en charge l'ordre dans la cité :

L'Église n'est pas chargée de l'ordre dans la cité, ni de la bonne répartition des biens, du plus grand bonheur du plus grand nombre...

Elle n'est, en soi, ni professeur de philosophie, ni gendarme des mœurs, ni gardienne de la société, ni dispensatrice des richesses, ni foyer de culture, ni centre d'œuvres, moins encore puissance ou académie.

Entre la foi chrétienne et les réalités de la société, de la politique, il faut se garder de tirer des conséquences nécessaires du genre : l'Évangile, dans sa vérité, débouche logiquement sur une société socialiste, ou une monarchie ou la démocratie ou, au plan concret, sur un engagement politique qui se situerait à droite ou à gauche. Il y a un entre-deux : d'un côté le message, de l'autre la réalité humaine de la civilisation, de la politique, etc. Cet entre-deux est un espace où le message rencontre la réalité humaine, ma liberté. S'il se présentait à moi dans le mépris de ma liberté, ce ne serait plus l'Évangile. Cet entre-deux, c'est la réalité humaine en recherche. Si celle-ci est

---

7. Un grand recueil de textes d'Emmanuel Mounier a été publié sous ce titre en 1950. Nous nous référons à une réédition du dernier chapitre qui a comme titre *Feu la chrétienté* (coll. « Les Carnets », DDB, Paris, 2013).

sincère, profonde, alors je rencontre le message, telle parole du Christ qui m'éclaire. C'est en fonction de la qualité de ma recherche que la vérité de la Parole m'apparaît. Celle-ci « s'offre toujours de façon à éclairer ceux qui cherchent la Lumière ».

Il est impossible d'admettre une scission où il y aurait d'un côté la présence au monde, l'action dans le monde, et de l'autre, la vie de foi close sur elle-même. La coupure, l'absence de relation serait pernicieuse pour les deux. Dans une vie politique coupée du spirituel, la santé cesserait de circuler. La vie spirituelle serait appauvrie par sa séparation du politique. On ne soigne pas la vie politique en la sectionnant par rapport au spirituel. Un double enracinement est nécessaire : « dans les exigences de la terre » et « dans la tradition et la vie de l'Église ». Dans la séparation, on aboutit à une moitié d'homme liée à une moitié de chrétien.

## 2. Le sens de l'histoire

La pensée de l'incarnation se prolonge en une perspective eschatologique, une vision du sens de l'histoire et de ses fins ultimes. L'avènement du Christ étant accompli, quel peut être le sens de tout ce temps qui s'écoule depuis le Salut apporté par le Christ et jusqu'à son retour à la fin des temps ? S'agit-il d'une sorte d'attente, de retard, un temps sans signification qui se conclura par la venue du Royaume ? Mounier se place parmi les penseurs qui relient fortement incarnation et histoire, histoire et Histoire sainte. Il y a, écrit-il, une seule histoire avec deux pôles : l'un est surnaturel, l'autre naturel ; pas de séparation entre les deux, mais une claire distinction que Mounier nomme « surnaturalisme historique ».

Tout d'abord, le Royaume n'est pas repoussé au terme, à la fin de l'histoire : il a déjà commencé en nous, par nous. Le déroulement de l'histoire a le sens d'un cheminement vers le Royaume. Histoire et civilisation ne sont pas des réalités étrangères au Royaume de Dieu : « Les couper l'une de l'autre, ce serait faire passer le Royaume dans le pur irrationnel et renoncer à l'unité intérieure de la vision chrétienne. » Dans l'histoire achèvent de s'exprimer les vérités de la foi. Il leur faut passer à l'intérieur des civilisations pour être présentes à toute l'humanité. À travers l'histoire s'accomplit l'incarnation et l'expression du Salut, son explicitation. Par rapport à l'accomplissement, l'histoire et les civilisations sont « dans notre condition, des médiations nécessaires ». Elles rendent déjà présent le Royaume : « L'histoire et les civilisations sont comme un sacrement collectif du Royaume de Dieu »<sup>8</sup>.

### De Péguy à Mounier et à Marrou

Inutile d'insister sur la filiation péguyste de cet essai de Mounier. De plus, on devrait évidemment relire ici un ouvrage bien négligé : *Théologie de l'histoire* de Henri-Irénée Marrou, ouvrage d'une grande importance pour notre sujet mais qui eut la malchance de paraître... fin 1968, dans un

---

8. L'ensemble de cette partie recoupe partiellement « Pour un christianisme crédible avec le pape François », ma contribution à *Dieu est Dieu, quête de l'humanité commune*, collectif CLAUDE DAGENS, GUY COQ, EMMANUEL FALQUE (Éditions du Cerf, Paris, 2015). Voir aussi une intervention au colloque de l'Institut catholique de Paris : *Les chrétiens de gauche de 1945 à nos jours*, actes en cours de publication.

contexte le rendant inintelligible, notamment aux catholiques. Marrou cite les vers lumineux de Péguy qui disent l'essentiel :

Heureux ceux qui sont morts pour leur âtre et leur feu  
Et les pauvres honneurs des maisons paternelles,  
Car elles sont l'image et le commencement  
Et le corps et l'essai de la maison de Dieu.

Il suffirait, note Marrou, de commenter Péguy, ce qu'il fait, en déployant le sens des vers. La question qui occupe l'auteur de *Théologie de l'histoire* est claire : quel rapport y a-t-il entre le déroulement temporel de l'histoire vécue sur la terre et la croissance, invisible pour l'instant à nos yeux mais que par la foi nous confessons si réelle, de la Cité de Dieu ?

L'homme n'est pas sur terre uniquement « pour édifier des empires, élaborer des civilisations ; mais ce pourquoi il y a été planté s'accomplit tandis qu'il en édifie ou en élabore ». Ainsi, quand l'homme construit une civilisation, il y entre « une composante d'absolu ». La fonction spirituelle certes dépasse le temporel, mais ne peut être assumée que de l'intérieur du temporel. Le spirituel n'est pas surajouté au temporel : « Ce n'est pas en dehors mais au cœur même de l'action proprement humaine que se réalise la rencontre du Royaume de Dieu et ses exigences. »

Là où sont en jeu des valeurs « en dernière analyse se révèle impliquée une composante d'absolu ». La difficulté est que nous n'avons pas les moyens de « discerner la trame de la Cité de Dieu dans l'étoffe de l'histoire humaine telle qu'il nous est donné de la vivre et de la connaître ».

De Péguy à Mounier et à Marrou s'inscrit une remarquable convergence. Les points de rencontre sont multiples. Ainsi, dans le bel hommage de Marrou à Mounier au moment de sa disparition<sup>9</sup>, Marrou note, comme un trait remarquable de Mounier, ce qu'il pourrait s'appliquer à lui-même : « Nous ne retrouvons pas en lui ce recul *a priori*, cette méfiance systématique pour les valeurs de la civilisation qui est au fond si peu conforme à l'essence même du catholicisme, toujours soucieux de magnifier le Créateur en soulignant la grandeur de la créature. »

À travers ces trois auteurs, on voit clairement se dégager la vocation chrétienne du politique. Mais en même temps, dans cette vocation, c'est la grande dignité du politique qui est explorée, à travers les enjeux qu'il porte. ■

---

9. « Un homme dans l'Église », dans *Esprit*, décembre 1955 (numéro spécial en hommage à Emmanuel Mounier), p. 899





# Rebâtir le contrat social<sup>1</sup>

---

Dominique POTIER  
Député de Meurthe-et-Moselle

**M**on double enracinement comme paysan et comme chrétien éclaire mon engagement politique. Je cherchais un parti idéal jusqu'au jour où j'ai repensé aux mots du P. Emmanuel Lafont, prêtre en Afrique du Sud sous l'apartheid : « Un chrétien ne peut pas refuser de s'engager, mais il sait que son camp n'est pas sacré. »

J'ai compris qu'un parti était avant tout un moyen d'action. L'étiquette de « catho de gauche » me gêne, même si je regrette la rupture de transmission de l'héritage social-chrétien. Je suis catholique et de gauche, autant attaché à l'idée que les spiritualités peuvent être inspirantes pour la République qu'à celle de la laïcité qui interdit à la religion d'avoir un pouvoir quelconque sur cette République.

À travers un long cheminement dans l'engagement politique, je me suis retrouvé en 2012 élu à l'Assemblée nationale, membre du groupe socialiste. Souvenez-vous du contexte à l'époque. Très vite, de manière précipitée, l'urgence était mise en priorité, dans la majorité, sur l'adoption rapide d'une loi sur le « mariage pour tous ». Nous nous sommes retrouvés à quelques-uns plongés dans un profond malaise devant l'impossibilité d'un débat dans la majorité, ce qui m'a conduit à l'absence sur la loi Taubira. Cela a joué pour nous le rôle d'un révélateur sur l'état d'esprit culturel de certains. Le mépris exprimé par des élus vis-à-vis des citoyens, leur refus de prendre en compte des enjeux anthropologiques traités à la légère, l'impression aussi que la vie politique parlementaire était déconnectée des réalités sociales, tout cela nous a convaincus d'une urgence : créer un lien de réflexion où la vie politique pourrait retrouver certaines sources vives et retrouver le sens profond du politique.

\*

Dès 2013, le texte fondateur d'*Esprit civique* était publié. Il annonçait la formation d'un cercle politique à l'interface de la société civile et des décideurs politiques. Il s'agissait de réunir des élus, des personnes engagées dans le mouvement social, dans les entreprises, dans la recherche. Nous affirmions, dans ce document initial, notre volonté d'assumer l'héritage de christianisme social, notre ouverture à tous ceux qui, dans la diversité de leur sensibilité, de leurs croyances partagent la culture humaniste inspirée du personnalisme.

---

1. Titre donné à l'édition.

Nous voulions comprendre comment sortir de l'impasse où la vie politique s'était fourvoyée. Tout d'abord, il nous fallait surmonter un certain nihilisme philosophique, reconstruire une anthropologie, une vision cohérente permettant de retrouver le sens du destin personnel et de l'aventure collective.

Cela signifie, pour nous, renouer avec la longue tradition française issue tant du christianisme que du siècle des Lumières. Dans cette tradition, on ne naît pas citoyen, on le devient. L'éducation civilise, transmet des valeurs qui obligent, enseigne la liberté et la responsabilité. La croissance des droits va de pair avec le sentiment d'appartenance à la communauté. Ainsi la République, dès ses origines en 1792, était-elle d'abord l'incarnation d'une nation, et non l'agrégation d'individus. Conçue comme une entité politique, elle se reconnaissait une « dette sacrée » envers les citoyens les plus démunis, car nul ne pouvait être privé de sa capacité de participer, à la mesure de ses possibilités, au bien de la Nation.

Aussi n'est-ce pas par hasard que s'impose avec insistance aujourd'hui la question du « vivre ensemble », première tâche de la construction politique de la Nation. Elle repose d'abord sur le rôle primordial reconnu à la communauté nationale, à son aptitude à rassembler en reconnaissant l'apport de chacun, ce qui implique en retour que chacun se reconnaisse membre actif de cette communauté. Ce contrat social qui s'est constitué progressivement dans notre histoire mérite à chaque époque d'être actualisé en fonction des données nouvelles du présent. Encore ne doit-on pas perdre la boussole anthropologique qui l'oriente.

Cette boussole s'incarne pour nous dans le personnalisme annoncé par Emmanuel Mounier dans les années 1930, enrichi depuis par l'œuvre politique de Paul Ricœur et par la réflexion fondamentale d'Emmanuel Levinas. Pour le dire brièvement, la vision du personnalisme nourrit de façon juste l'action politique aujourd'hui, parce qu'elle instaure une cohérence entre les finalités de la communauté politique, le bien commun, et la promotion de la dignité de chaque personne, celle-ci étant entendue comme une dignité qui se manifeste dans la relation à autrui. C'est la rupture de cette cohérence qui nous semble être au cœur de la crise du politique, soit que l'idée du bien commun ait été congédiée, soit qu'elle doive simplement résulter de l'addition des préférences individuelles.

Le personnalisme ne s'arrête pas aux frontières nationales. Il aide à penser l'avenir de la nation comme partie de communautés plus larges. Il doit accueillir les réflexions nouvelles venues de l'apport des philosophes de la justice sociale (John Rawls ou Amartya Sen par exemple). Celles-ci aident à répondre concrètement à l'exigence de justice qui se pose aujourd'hui non seulement à l'échelle nationale, mais aussi à l'échelle mondiale. Face ou plutôt dans la mondialisation, il est urgent de renouer avec une puissance publique pleinement investie dans son rôle de régulateur de l'économie et de partage des richesses.

\*

Depuis quatre ans, nous avons pu expérimenter la pertinence de notre proposition. Chaque année, nous avons tenu à Cluny une université d'automne qui réunit environ cent cinquante participants sur deux journées. Nous avons constaté que notre initiative suscitait un certain intérêt, surtout après des jeunes générations.

Dès l'automne 2013, notre première rencontre posait une immense question : « Quel récit républicain pour le pays, pour la gauche ? » Il y avait trois axes pour les débats :

- « Comment renouer avec le temps long en politique ? »
- « Quelle promesse d'égalité avec les classes populaires ? »
- « Quels repères pour une croissance humaine ? »

En 2014, le grand thème était : « Le sens des limites, le goût du commun, la politique, un engagement pour la justice ». Rappelons les titres des tables rondes :

- « État, entreprises et mondialisation : quels choix pour une croissance plus humaine ? »
- « La politique peut-elle encore faire autorité face aux marchés ? »
- « Poser des limites au nom de la dignité ? »
- « Dans un monde fini, repenser l'idée du progrès ? »

En 2015, la rencontre d'automne était centrée sur le thème : « Au-delà du débat croissance/décroissance, penser une nouvelle prospérité ». Avec les tables rondes suivantes :

- « Après la mystique du progrès, quels moteurs culturels pour les décennies à venir ? »
- « Témoignages, jalons pour une nouvelle prospérité »
- « La justice, condition *sine qua non* de la transition écologique »
- « L'encyclique *Laudato Si'* ouvre-t-elle un nouveau cycle politique ? »

Enfin, en 2016, nous avons retenu un thème ultrasensible : « Laïcité, spiritualités, République : qu'est-ce que l'esprit civique ? » Avec les conférences suivantes :

- « La contribution des religions à la construction de la chose civique au XX<sup>e</sup> siècle »
- « Les spiritualités : ressources pour vivre et imaginer le monde »
- « Milieux populaires et République : la force des invisibles »

Notre grand témoin, Gaël Giraud, a conclu cette université dans une conférence intitulée « L'engagement ».

\*

Depuis notre fondation, chaque année nos thèmes d'études ont été inscrits dans un cycle. Le dernier, celui qui a couvert l'année 2016, a eu pour fil directeur : « L'entreprise, acteur politique du XXI<sup>e</sup> siècle ». Il s'agissait d'explorer les mutations du travail et de mettre en évidence la responsabilité politique de l'entreprise, à partir de l'intuition que l'entreprise créatrice de valeur, devra, à côté de l'État et de la société civile, prendre sa part au service du bien commun. Nos débats ont permis de faire dialoguer philosophes et universitaires, chefs d'entreprises et responsables associatifs, syndicaux et politiques. Dans la diversité de leurs engagements, tous ont partagé le besoin

d'inscrire l'entreprise dans un récit de la dignité de la personne, du travail comme « œuvre », d'un « nouvel âge » de la mondialisation : un récit de l'esprit d'entreprise et de fraternité.

Comme préambule à ce cycle, je voudrais évoquer notre échange philosophique avec Cynthia Fleury et Olivier Abel, qui ont exploré le double thème : « Résistance et espérance ». Sans pouvoir ici détailler la richesse de cette rencontre, notons qu'une citoyenneté éthique se fonde sur l'état de droit qui se nourrit de la vitalité de sujets libres. Rebâtir le contrat social suppose de dépasser le lien contractuel réduit au seul contrat de travail et au seul exercice du droit de vote.

Retenons quelques points forts apparus dans les trois rencontres. La vision déployée dans nos débats de l'entreprise, acteur dans la cité, fonde une réflexion sur la distribution des fruits de la création de valeur entre salaire, rémunération des emprunts et des capitaux à risques, et prise en charge de la solidarité (Cynthia Fleury). D'autre part, prenant appui sur la réflexion d'Olivier Abel, je retiens l'importance comme objectif social « d'arrêter l'humiliation » et de faire en sorte que nul ne se sente superflu. Au total, l'affirmation du lien très fort à instaurer entre l'entreprise et la citoyenneté aura été un axe essentiel de notre réflexion.

L'entreprise est bien un acteur politique, mais son caractère privé ne lui permet pas de définir ses propres critères de citoyenneté, et nos débats, par la variété des intervenants et des situations, nous ont rappelé la nécessaire prééminence du politique dans la définition de la responsabilité des entreprises. Nous avons ainsi renforcé notre conviction du rôle de l'entreprise dans la Cité, corps social, communauté humaine, qu'Esprit civique, fidèle à sa signature : « La personne au cœur de la gauche », doit continuer à analyser. Des propositions précises, à effet immédiat, ou permettant la relance d'un dialogue social pertinent aujourd'hui peuvent être posées.

1. La première porte sur l'idée d'organiser un « Grenelle du travail », qui aurait pour objectif de comprendre, d'anticiper, de proposer des financements autour des intérêts immédiats des populations déstabilisées par les mutations du travail qui s'annoncent déjà comme conséquences de la digitalisation de la société et de la désintermédiation de nombreuses activités.
2. Une seconde proposition porte sur l'urgence de reconnaître le rôle des parties prenantes à la création de valeur pour changer les modèles de gouvernance de l'entreprise. Le rôle des salariés dans les conseils d'administration doit être renforcé et élargi à la possibilité de prendre position sur le projet de l'entreprise. Il s'agit d'appuyer des recommandations comme celles du rapport Gallois sur la participation des salariés aux décisions stratégiques.
3. Troisième proposition : franchir un cap dans l'affirmation de la responsabilité sociale des entreprises (RSE) : lever le voile juridique entre les actionnaires des multinationales et leurs fabriques, alors qu'actuellement l'ultralibéralisme repose sur l'irresponsabilité des mères quant aux agissements de leurs filiales et sous-traitants au bout du monde.
4. Quatrième proposition : faire des nouveaux indicateurs du développement humain une boussole pour nos projets de développement.

5. Enfin, dernière proposition : poser le principe de la « constitutionnalisation » de l'entreprise et pour cela reconnaître l'intérêt général économique et social des entreprises.

\*

À travers nos textes fondateurs, les universités d'automne, les cycles de conférences, il me semble que nous travaillons à une refondation, à un renouvellement de l'action politique. Cela s'est marqué notamment par la méthode : à chaque manifestation, dans les réunions à l'Assemblée nationale, l'espace a toujours été celui du dialogue entre des militants, des politiques, des animateurs et responsables, d'associations, des responsables d'entreprise, etc. En ce sens, il est clair que la pertinence de l'université d'automne est dans toutes ces occasions d'échanges entre personnes apportant les diverses facettes de la vie sociale, politique, culturelle et spirituelle.

Notre manifeste insiste sur l'urgence de donner de la profondeur à l'action politique en réunissant les citoyens dans un projet à long terme, avec la mise en premier plan de la responsabilité vis-à-vis de l'avenir de la planète, dans la ligne essentielle de l'encyclique *Laudato Si'*. Nous insistons aussi sur l'importance du développement de la participation des citoyens, sur le rôle indispensable des corps intermédiaires, sur le sens de la fraternité y compris dans le combat politique, sur la volonté d'une cohérence entre ce que l'on vit soi-même et ce qu'on est conduit à préconiser pour la cité.

\*

Au moment de remettre ce texte pour la publication des actes du colloque de l'Observatoire Foi et Culture et de l'Académie catholique de France, Esprit civique vient de publier une contribution au débat présidentiel, intitulée *Balises pour 2017. L'éthique comme gouvernail de la vie publique* (disponible sur [www.espriticivique.org](http://www.espriticivique.org)). Je reproduis ici le préambule de ce texte, accompagné de la liste des balises :

Il ne peut y avoir de récit politique dans une langue morte. L'engagement exige des balises anthropologiques et des efforts de traduction : les liens indéfectibles entre le bien commun et l'égalité de dignité de chaque personne, entre la responsabilité pour autrui et la justice.

Esprit civique, cercle politique d'inspiration personaliste et fidèle aux valeurs de la gauche et aux valeurs républicaines, propose douze balises pour contribuer aux débats de la campagne présidentielle.

Notre conviction commune est que seul un nouvel humanisme peut être à la hauteur des dangers auxquels nous exposent les dérives du libéralisme et une radicalisation qui épouse les figures du fanatisme.

Rarement, depuis quarante ans, notre société est apparue aussi fragmentée. C'est un paradoxe si l'on songe aux efforts qui ont été faits pour amener depuis cinq ans plus d'égalité des chances, moins de stigmatisation, plus d'équité fiscale... Cette division n'est pas tant le résultat de mesures ou de programmes que celui d'une attitude générale de responsables qui ne considèrent nos concitoyens que comme des individus titulaires de droits, mais en aucun cas comme des personnes dont il est possible de recevoir, d'attendre une contribution à la vie sociale, que ce soit dans les lieux de formation, la vie professionnelle ou la vie démocratique. Nos balises peuvent éviter l'écueil, pour la gauche et notre pays, d'une rupture avec les milieux populaires et les « innovateurs » de la société civile.

Nul n'est trop pauvre pour participer à l'effort commun. Cette conviction se veut proprement opposable aux tentations de l'autoritarisme en politique qui hantent l'imaginaire à gauche comme à droite.

Déchiffrer le monde, agir infatigablement pour un renouveau civique, penser un nouvel âge de la mondialisation et promouvoir une renaissance de la parole publique : s'engager aujourd'hui ne serait-il pas faire de l'éthique un gouvernail ?

Balise n° 1 : Nul n'est trop pauvre pour participer à l'effort commun.

Balise n° 2 : Le travail comme une œuvre.

Balise n° 3 : La personne au cœur des révolutions technologiques.

Balise n° 4 : Une limite décente aux écarts de richesse.

Balise n° 5 : Des indicateurs clairs pour des décisions justes.

Balise n° 6 : Des investissements au long cours.

Balise n° 7 : L'entreprise, acteur politique du XXI<sup>e</sup> siècle.

Balise n° 8 : Un « nouvel âge » de la mondialisation.

Balise n° 9 : Une Europe pionnière en Méditerranée.

Balise n° 10 : Un tiers-lieu pour grandir.

Balise n° 11 : Des espaces et des temps de gratuité.

Balise n° 12 : Le spirituel, antidote au fanatisme. ■

# CONCLUSIONS





# Le fond du problème

---

Mgr Éric de MOULINS-BEAUFORT

Évêque auxiliaire de Paris

Président de la Commission doctrinale de la Conférence des évêques de France

Académie catholique de France

**A**yant le redoutable honneur de suppléer à l'absence de Mgr Dagens, empêché par un accident et une opération d'assurer la participation qu'il avait promise à ce colloque, et dans le temps assez bref que la prudence des organisateurs a laissé à chaque intervenant, je voudrais vous proposer, en théologien, du moins je l'espère, deux réflexions paradoxales que j'énonce en deux propositions intentionnellement exagérées :

1. Le christianisme a opéré et opère une disqualification radicale du politique ; c'est un effet de son eschatologie.
2. La théologie catholique valorise l'État de droit ; c'est la fonction aujourd'hui de la proclamation du droit civil à la liberté religieuse et de la réclamation de sa reconnaissance par les États.

Des considérations qui accompagneront ces deux propositions, j'essaierai de tirer quelque lumière sur la relation en France de la République et de l'Église et, peut-être, une ligne d'action pour l'évêque que je suis.

## La disqualification radicale du politique, effet de l'eschatologie chrétienne

Le christianisme, c'est-à-dire, ici, le fait chrétien plus encore que les doctrines, a opéré une disqualification radicale du politique. Il affirme en effet que la finalité de l'homme est la vie éternelle, qui est communion ; que le sens total de la multiplicité des hommes et de leur diversité est la communion dans la charité où croîtront ensemble la plus extrême unité et la plus extrême liberté, et il le met en œuvre déjà dans la constitution de cet ensemble humain d'un type nouveau qu'est l'Église. Les visions de l'Apocalypse, celles des vingt-quatre vieillards et de la foule immense, annoncent cela ; elles expriment ce que les chrétiens anticipent sacramentellement et espèrent pour l'éternité. Or, cela, cette communion qui n'est pas l'unification de toutes les différences ni l'écrasement de toutes les libertés et dont il est possible de vivre dès ici-bas parce qu'elle sera notre vie pour toujours, sans la limite de la mort et du péché, le politique ne peut à aucun degré le procurer.

La fameuse, trop fameuse peut-être, distinction entre César et Dieu se comprend ainsi. Beaucoup doit être rendu à César : les routes, les écoles, les marchés, les théâtres et les jeux, les armées, la monnaie... et César réclame beaucoup des hommes, y compris leur vie lorsqu'il requiert de certains

d'entre eux qu'ils la sacrifient, soit parce que c'est leur métier, comme pour les pompiers ou les policiers, soit parce que tous sont mobilisés, dans la guerre. Mais à Dieu doit être rendu le tout de l'homme. La réponse de Jésus, demandant ce qui est imprimé sur la pièce de monnaie, dit bien cela : la pièce, comme beaucoup d'objets, est marquée de l'effigie de César, mais l'image de Dieu est l'homme lui-même. Est ainsi désigné un « tout » de l'homme qui dépasse tous les « beaucoup » que les hommes peuvent accumuler ou que l'on peut organiser pour eux. La distinction entre César et Dieu vise au cœur de l'homme un centre inaccessible, que nous pouvons appeler le « cœur » ou la « conscience », le lieu où s'élaborent les actes et les pensées, que Dieu seul voit vraiment et peut toucher, celui qui fait de chaque être humain le porteur d'une destinée unique qui est pourtant appelée à entrer en communion, c'est-à-dire en échanges réciproques avec celle de tous les autres, que César ne saurait exiger d'atteindre ni prétendre combler.

Le résultat concret est donc l'émergence, au milieu de l'histoire de l'humanité, de l'Église, communauté qui prétend rassembler les hommes et les femmes, indépendamment de leur race, de leur culture ou de leur état de vie, sans usage de la force comme la société politique, les faisant tenir en communion par en haut, grâce au sacrement qui se déploie en chacun dans la foi, l'espérance et la charité, tous facteurs non politiques. L'étrangeté de l'Église, apparaissant dans l'Empire romain comme un objet non identifié, explique pour une bonne part les persécutions sporadiques dont elle fut atteinte. Une société venait à l'existence qui unissait les êtres humains par des liens puissants et leur promettait une destinée qui dépassait tout ce qui avait pu être imaginé mais qui prétendait transcender les frontières des pays, des cultures, des races, sans se préoccuper de rendre des comptes aux princes et à leur autorité.

Cette Église ne cherche pas une position d'équilibre entre le politique et sa mission ; elle proclame au contraire, au long de l'histoire, une urgence certaine à venir au Christ, à laquelle chacun de ceux qui la perçoivent doivent répondre. Elle impose ainsi en quelque sorte un moteur de l'histoire tout à fait autre que ce que les forces politiques peuvent maîtriser et elle suggère qu'il existe une lecture de l'histoire autre que la chronique des empires et des civilisations, qui touche, elle, le niveau profond des libertés humaines, selon une cohérence que les hommes ne peuvent lire. Il en résulte – et ce dernier trait, je le souligne en passant, juge les ambiguïtés dangereuses du césaropapisme, non pas constantinien mais théodosien et tous ses avatars au long de l'histoire – que le christianisme en lui-même ne saurait voir dans les réalisations politiques même une anticipation de la réalité dernière et éternelle.

Le christianisme donc, en lui-même, ose affirmer que l'être humain est fait pour une destinée tout autre que ce que César, quelle que soit sa forme, ne pourra jamais lui procurer : ni la prospérité, ni la gloire humaine, ni la descendance terrestre. Il invite donc les individus humains à ne pas attendre de César ce qui est le plus important et César à consentir à n'être pas le facteur déterminant de la destinée de chacun.

Cette dévalorisation du politique s'est traduite historiquement dans l'étonnante indifférence de l'Église aux formes politiques. Indifférence qui en a étonné et même scandalisé plus d'un, qui a

pu y voir un cynisme aveugle. Au moment de la Révolution française, il est étonnant de constater comme le Pape et ses cardinaux renoncent sans guère hésiter à se préoccuper du sort de la monarchie française, si ancienne, si liée pourtant au siège de Pierre, tellement chrétienne pourtant, marquée par l'huile venue pour le baptême de Clovis et acceptent sans scrupules d'entrer en négociations avec le Premier consul dès qu'il le propose.

En retour, l'histoire est traversée par la tentation pour César de s'emparer de la force de l'Église, d'en faire un instrument d'unification des peuples qu'il s'était soumis, de transformer en religion civile (nous y reviendrons) le christianisme lui-même et ses promesses. La Constitution civile du clergé, refusée par le Pape en 1791, allait dans ce sens avec une sorte de naïveté touchante : ses promoteurs ne doutaient pas de réjouir tout le monde puisqu'ils consacraient le triomphe du christianisme dans l'État reformé par leurs soins, et ils ne soupçonnaient pas un instant que leur manière de faire aurait abouti, si elle avait pu s'imposer, à l'édulcoration absolue du christianisme qui n'aurait plus pu être, quoi qu'il en eût été des mots, la religion de Jésus.

L'histoire est non moins traversée par la tentation pour l'Église d'accepter tous les avantages que César peut lui procurer, confondant parfois ce qui est légitime et qui est contenu dans le concept de *libertas Ecclesiae*, et ce qui ne l'est plus et qui est l'illusion d'étendre l'Église par les moyens du politique. Mais cette disqualification du politique produit dialectiquement la valorisation théologique de l'État.

## La valorisation théologique de l'État

L'État est une forme politique précise qui n'a pas toujours existé ni n'a existé partout. Il n'existe sans doute jamais à l'état pur mais est plutôt présent à travers plusieurs de ses caractéristiques dans des formes politiques variées. Il me paraît juste de voir que cette forme politique travaille l'histoire, cherchant à émerger, et j'ajouterai volontiers que le christianisme ne peut que l'encourager, même s'il doit aussi en indiquer les déformations possibles.

L'élément essentiel, toujours cité pour reconnaître à une société politique la dignité de l'État, est la confiscation de la vengeance privée par une structure sociale englobante. Mais j'aimerais y ajouter, pour ce qui concerne notre époque ou le monde moderne, la prise en charge de l'histoire totale du monde alors même que sa diversité est reconnue. L'État est une société politique qui consent à se considérer comme responsable du sort total de l'humanité. Il lui arrive sans doute de confondre cette responsabilité avec la volonté de domination et la conquête. Mais la caractéristique de l'État est sans doute de l'exercer plutôt par les traités, les accords diplomatiques, l'organisation et la garantie du commerce international, la liberté de circulation des personnes... L'État cherche à pacifier et à rendre prospère une partie du monde qui lui est confiée en l'insérant dans un jeu d'échanges, parfois heureux, parfois conflictuels, mais toujours mouvants et tendant plutôt à la pacification avec les autres entités équivalentes. L'émergence de cette forme politique, désormais adoptée par quasiment toutes les sociétés politiques me paraît être un fruit du christianisme.

Si l'on remonte à l'origine, il est bon d'entendre saint Paul et saint Pierre exhorter les baptisés auxquels ils écrivent de prier pour l'empereur et de respecter les lois de l'Empire<sup>1</sup>. Ils ne justifient pas cette attitude par la prudence ni par le conformisme social. Ils ne se contentent pas de se plier au cadre existant parce qu'il serait vain de vouloir y toucher. Ils donnent des raisons positives, qui se comprennent, à mon estime, fondamentalement ainsi : le baptisé accepte de bon cœur d'être relié à tous les autres hommes. Se convertissant au Christ, il ne cherche pas à s'écarter du sort commun de l'humanité, mais au contraire se réjouit d'appartenir grâce à des liens concrets au vaste ensemble des êtres humains, dont il espère qu'ils deviendront un jour ses frères et ses sœurs par la foi, par l'appartenance au Christ, mais qu'il reconnaît déjà comme des créatures du Père unique, à l'image et ressemblance de qui tous ont été faits. L'appartenance à l'Empire (tous n'en sont pas citoyens, loin de là) fait éprouver comme toutes les communautés auxquelles un individu appartient (sa famille, son voisinage, sa cité) le poids de la multiplicité et de la diversité des êtres humains, avec ce qu'elles ont de réjouissant et de pénible, le chrétien y voyant la promesse de la transfiguration en la communion éternelle. Le baptisé est invité à reconnaître que l'empereur et ceux qu'il délègue punissent le mal et récompensent le bien. Même si, par certains côtés, ils peuvent parfois chercher à empêcher un bien plus grand, l'attitude recommandée n'est certainement pas de les en soupçonner d'emblée.

Les deux apôtres engagent les fidèles à vérifier toujours que l'hostilité qu'éventuellement ils subissent, d'où qu'elle vienne, s'adresse vraiment au Christ et non pas aux opacités ou aux déformations qu'eux-mêmes y ajoutent. En fait, le chrétien ne se contente pas d'être un bon citoyen pour éviter les ennuis ; il revendique d'être le meilleur des citoyens, persuadé qu'en visant le bien le plus large en toutes choses, autant que c'est possible, il répond à la volonté de Dieu qui veut la vie des hommes. Plus précisément encore, le chrétien espère que vivre dans une certaine tranquillité laisse à chacun la liberté de prendre en charge sa propre destinée éternelle. Jamais le christianisme ne promeut la politique du pire, le désordre utilisé comme un moyen d'ouvrir les hommes à leur Créateur, puisqu'il est le signe de l'échec des forces sociales. Au contraire, il vise la paix civile, autant qu'il est possible. Le martyr chrétien ne crée pas la violence ; il la subit pour qu'elle cesse.

Le baptême fait sortir d'une organisation du monde en pur et impur, au profit d'une recherche du bien, défini comme ce qui respecte la volonté du Créateur qui veut la vie de ses créatures et leur fraternité. Il ouvre donc, du moins en son principe, à une capacité de vivre en bonnes relations avec tous les autres, quelles que soient leurs différences culturelles ou religieuses ou morales, avec la seule revendication que le baptisé puisse vivre et agir, comme tous les autres, librement selon ce qu'il considère être la plus grande vérité. Il n'a pas besoin de se distinguer des autres par des pratiques alimentaires ou vestimentaires ; il prétend vivre dans la recherche d'un bien qui est le bien de tous et pour tous. Il exige juste de pouvoir le faire dans la lumière de Dieu et pour Dieu et non pour plaire à César et selon les compréhensions de celui-ci.

---

1. Romains 13, 1-7 (cf. 1 Timothée 2, 1-2 ; Tite 3, 1) ; 1 Pierre 2, 13-15 (NdÉ).

## Église et nations

On voit ici comment la foi chrétienne a pu se conjoindre à celle de la nation. Que la nation précède l'État ou soit l'œuvre de l'État – les deux causalités se mêlent dans l'histoire occidentale –, la nation « réchauffe » l'État. Elle fait éprouver une appartenance mutuelle de tous ses membres qui donne de la chair aux sacrifices que les uns et les autres doivent consentir pour constituer un même ensemble politique et culturel, où tous se sentent concernés par ce qui arrive à quelques-uns d'entre eux.

Le fait politique prend dans la nation une valeur affective : il n'est plus seulement le résultat de la force, une sorte de fatalité à laquelle il faut consentir parce qu'avec de nombreux maux, elle apporte des bienfaits et que sa contestation provoquerait trop de souffrances ; la nation fait que le plus humble se sent membre d'un même tout et participant de la gloire de ce tout, même si concrètement lui-même manque de beaucoup et que le plus riche ou le mieux loti peut consentir à des renoncements, sous la forme de l'impôt par exemple, ou du don, parce que la grandeur de sa nation (de quelque manière qu'on se la représente) contribue à donner à chacun une meilleure idée de lui-même. L'idée de nation unifie puissamment les concitoyens au-delà des intérêts particuliers de chacun. Elle rend charnelle l'idée que la diversité des individus enrichit leur unité, en la rendant concrète selon une « mesure » – je reprends ici volontiers le mot remarquable de Pierre Manent – accessible à quasiment tous (il restera toujours des irréductibles, l'histoire le montre aussi, pour qui la force de l'idée de nation se retourne en force oppressive à laquelle tous les autres participent volontiers, sûrs de vouloir le bien le meilleur pour tous).

On comprend que l'idée chrétienne d'unité de l'humanité ait pu s'investir dans celle de nation. Pourtant, il convient ou il aurait convenu et il conviendra toujours de ne pas en être dupe.

En réalité, pour le chrétien, le plus fort ciment social est la liberté spirituelle de chacun, c'est-à-dire la capacité qu'a chacun de choisir de faire le bien parce qu'il est bon et non pour d'autres motifs. Mais lui sait aussi que cette liberté spirituelle ne peut exister véritablement que par la grâce du Christ, rédempteur et sanctificateur. Or l'État moderne, l'État de droit, apparaît lorsque le politique renonce à être une instance chargée des fins dernières de ses sujets.

Disons, pour simplifier, que l'Empire romain a pu se présenter comme englobant en lui-même toute la destinée humaine, et que le christianisme a détruit cette prétention. L'Empire devenu chrétien et dans sa suite, même si ce fut avec des évolutions contrastées, les royaumes médiévaux se sont considérés comme responsables avec l'Église, selon une alchimie qui a beaucoup varié et en tous sens, de conduire les peuples vers le salut.

L'État moderne y renonce, remettant à chacun le soin de veiller à sa destinée éternelle, et c'est pour une part importante un progrès au sens de la mise en œuvre du christianisme, alors même que ce progrès se paie du risque d'une extériorisation de la destinée éternelle, qui ne sera plus pour beaucoup ce qui est visé à tout moment, mais ce dont il sera toujours temps de s'occuper

quand le reste aura été bien mené. Le « beaucoup » a de fortes chances de l'emporter psychologiquement sur le « tout ».

La nation peut alors prendre le pas dans les cœurs sur l'unité totale de l'humanité et les antagonismes inévitables entre des sociétés humaines dans un monde marqué par la rareté relative des ressources et des capacités de production se transforment volontiers en lutte à la vie ou à la mort, les nations se présentant menacées comme des individus peuvent l'être et imposant à leurs membres de tout sacrifier pour leur survie.

La constitution même de l'Église catholique – Église universelle ou « selon son tout », existant en chaque Église particulière, chacune d'entre elles n'étant pas un morceau de la « grande » Église ni la « grande Église » une fédération des Églises particulières, lien d'inclusion réciproque célébré en chaque Eucharistie, vérifié dans la communion de toute Église avec celle de Rome et vécu concrètement dans l'appartenance de tout évêque au collège des évêques unis à leur chef, le successeur de Pierre – devrait faire échapper toujours les catholiques à l'hypertrophie de la nation, puisque toute Église particulière vit sacramentellement en toute messe son appartenance mutuelle à toutes les autres Églises.

La *libertas Ecclesiae* prend forme concrète, dans un monde fait d'États-nations, dans le lien vivant possible avec l'évêque de Rome et de celui-ci avec toute Église qui accepte de reconnaître en lui le garant de la mission universelle donnée par le Christ. Par sa nature même, l'Église catholique rectifie donc de l'intérieur de chacun la pression de l'idée de nation et contribue à situer l'État à sa juste place, en lui évitant de s'hypertrophier lui-même en perdant le sens de sa « mesure ».

La même logique correctrice a joué face à l'expérience des totalitarismes. Constatant l'incroyable capacité de concentration de forces économiques et sociales que l'État moderne peut réaliser, l'Église catholique a réalisé que la garantie de sa limitation ne pouvait venir que de l'intérieur de chaque citoyen. D'où sa reconnaissance, tardive mais résolue, fondée non pas sur un accommodement aux nécessités culturelles d'une époque mais sur une vue de foi mieux travaillée et mieux exprimée, du droit social à la liberté religieuse. En réclamant des États qu'ils respectent la liberté religieuse à l'égard de tous, tout en se gardant bien de décrire les conditions de ce respect, sinon par la formule générale et généreuse de « l'ordre public » (toujours, notons-le, la capacité de vivre paisiblement dans la diversité et la multiplicité des êtres humains), l'Église catholique les appelle à laisser leurs citoyens s'engager chacun personnellement dans la recherche du vrai et du bien, non pas contre la loi mais au-delà de toute loi. Elle appelle non moins les citoyens à ne pas vivre seulement comme des citoyens en règle mais comme des personnes humaines faites pour vivre éternellement dans la liberté et la communion.

## L'Église et l'État

Le christianisme trouve donc volontiers dans l'État de droit, tel qu'il s'est construit au XX<sup>e</sup> siècle, une heureuse manière de situer la réalité politique. Ses ressources spirituelles les plus fortes ne peuvent qu'aider les citoyens à contribuer à son émergence et à son développement.

Mais une autre forme d'hypertrophie guette aujourd'hui l'État. Celui-ci en effet, comme toutes les réalités vivantes, ne cesse de se transformer, affrontant au fil du temps des tentations renouvelées. Un double défi, à tout le moins, est adressé aujourd'hui aux États.

D'une part, l'État de droit aboutit à une situation inédite dans l'histoire de l'humanité : une société politique donnée est aujourd'hui faite de personnes ayant des représentations culturelles, religieuses, spirituelles très différentes, et la démocratie, qui est la forme prise par l'État de droit, oblige à reconnaître à toutes les mêmes droits politiques et sociaux. Les exemples anciens – et plus ou moins fantasmés – de tolérance heureuse ne peuvent suffire : car il ne s'agit précisément plus de tolérer des minorités limitées dans leurs droits, même s'il peut se faire que des avantages de toutes sortes soient consentis soit à telle communauté soit à tel de ses membres. Il faut donc que des citoyens retrouvent sans cesse le goût et l'intérêt de vivre ensemble, liés les uns aux autres, chacun consentant des sacrifices pour que l'autre puisse exister et développer ses talents, alors même qu'ils ne sont plus portés par une histoire commune, comprise de la même façon.

Précisons aussitôt qu'en fait ce défi-là a toujours existé, l'imposition d'une histoire commune à des peuples divers ayant été une longue et complexe et souvent douloureuse histoire, avant même la décolonisation et les migrations modernes. Le droit à la liberté religieuse que l'État doit garantir prend dans ce contexte la forme du droit à la conversion, au changement de religion ou à l'abandon de toute vie religieuse.

D'autre part, alors que l'État a toujours été une force s'exerçant sur les citoyens, en vue de leur plus grand profit sans doute, mais non sans violence visible ou cachée, intégrée ou refusée, l'État contemporain s'est transformé, du fait de l'abondance des moyens techniques mis à la disposition des êtres humains et de la sophistication du droit, en une institution chargée de protéger chacun de la souffrance et de lui permettre au maximum la satisfaction de ses désirs les plus contestables. Alors que l'Église comprend de plus en plus sa mission comme consistant à mettre les hommes devant l'urgence de la responsabilité de chacun à l'égard de tous, avec ce qu'elle exige de transformation des modes de vie et d'appel à la grâce rédemptrice, l'État contemporain prétend, lui, procurer un monde sans souffrance et sans engagement personnel, où les désirs individuels pourraient toujours être satisfaits et se combiner avec ceux des autres.

Là encore, il revient à l'Église d'encourager l'État à jouer son rôle et seulement son rôle : la violence contenue qu'il exerce fatalement devrait servir à tenir l'homme à l'abri de l'enfermement dans la seule activité économique en lui proposant d'autres objectifs que la satisfaction de ses besoins et de ses désirs, en lui faisant vivre concrètement une autre communauté que celle des consommateurs des mêmes produits.

Ce n'est en tout cas pas en abaissant l'État que l'Église remplira sa mission, mais en aidant ses fidèles et les autres concitoyens à choisir toujours plus librement de porter la communauté politique avec tout ce qu'ils sont, en les encourageant à croire que l'apport des particularités de tous et de chacun peut contribuer à enrichir la volonté de travailler ensemble à une meilleure unité, à condition d'apprendre à ne pas exiger de l'État ce qu'il ne peut procurer mais est trop souvent prêt à promettre.

## République et Église

La République française, en tout cas la troisième qui reste la matrice des deux suivantes, s'est donné pour tâche de libérer les citoyens de la contrainte de l'Église catholique. La Grande-Bretagne ou l'Allemagne ont connu une tout autre histoire. La société n'y est pas moins sécularisée, traversée de nouveaux religieux de plus ou moins bon aloi que chez nous et de courants libertaires plus ou moins radicaux. L'État n'y est pas moins respectueux de la liberté religieuse, mais il est moins sécularisé que l'État français. Il se tient dans une relation plus souple avec les Églises, peut-être justement parce qu'elles y sont nombreuses, alors que la France, depuis la révocation de l'Édit de Nantes, mais en fait depuis la fin des guerres de religion, est restée en tant qu'ensemble sous la maternité, réjouissante ou honnie, de l'Église catholique.

Précisons peut-être que l'histoire de la France est surtout celle de l'émancipation à l'égard de l'encadrement clérical des prêtres de paroisses et des religieuses des paroisses ou des écoles. On comprend alors que les foules rassemblées lors des manifestations de 2012-2013 contre la loi ouvrant le mariage aux personnes de même sexe ont pu surprendre et inquiéter ceux qui estiment nécessaire de dégager l'étau de l'Église catholique sur les consciences françaises.

Pourtant, vu de l'intérieur de l'Église, on ne peut que constater qu'elle a apprivoisé en France la République et appris à y vivre. Au moment du vote de la loi de la séparation de l'Église et de l'État, le 9 décembre 1905, les évêques se sont plutôt réjouis : ils allaient enfin pouvoir se réunir librement sans avoir à obtenir l'autorisation des autorités administratives, ce qu'ils ont fait à Paris dès le lendemain du vote ; le même jour, une coalition de députés catholiques et de députés socialistes adoptait la loi élargissant le repos dominical.

La tension créée par la Séparation entre la République et l'Église est en réalité plutôt bénéfique. On pourrait parler d'une aide mutuelle. La République a pu constater que les catholiques n'étaient pas fatalement des fauteurs de divisions, qu'ils étaient hautement capables de tenir leur place en lien avec tous et non par la recherche constante de privilèges ou d'exemption, notamment ceux des victimes. L'Église apprend à être patiente, elle accepte de n'avoir d'autres armes que la Parole de son Seigneur, elle renonce à tout encadrement de la société par l'extérieur, fût-ce pour conduire au salut, et comprend mieux son rôle d'engendrer maternellement à la vie nouvelle.

Les évêques se comprennent davantage selon l'ecclésiologie mise en lumière au deuxième concile du Vatican. Servant le Corps du Christ, ils ne peuvent avoir une parole qui chercherait à faire triompher une partie de la population sur l'autre. Mais ils ont le devoir exigeant de tirer toute la lumière possible de la révélation en Jésus pour éclairer les citoyens, quels qu'ils soient, en manifestant comment tout sujet engage le tout de l'homme. En ce sens, leur rôle est de faire éprouver l'urgence eschatologique que le Christ apporte : chacun doit se déterminer, personne ne peut prétendre n'être que devant des choix techniques ou finalement indifférents ; tout choix engage une certaine idée de l'homme et de sa destinée et chacun aura à rendre compte de ce qu'il aura privilégié.



Simultanément, selon la logique même du Christ, le temps de grâce est ouvert. Des choix différents sont possibles ; plus précisément, parmi les multiples enjeux d'un choix politique, chacun peut hiérarchiser les priorités à sa guise, mais chacun doit le faire et le fait, bien plus souvent qu'il ne le réalise. Il en résulte que les fidèles ont la liberté d'agir. Ils doivent le faire en soumettant leurs préférences à la recherche du bien commun, c'est-à-dire dans la perspective que les citoyens d'un même État auront à vivre ensemble dans quelques années et que tous les hommes sont appelés à la communion éternelle.

Pour cela, il est capital que les chrétiens acceptent que les dissensions entre eux – et même le dissentiment éventuel de quelques-uns avec certains enseignements du Magistère – ne peuvent annuler la conscience des baptisés d'être « membres les uns des autres » (Romains 12, 5), d'avoir à s'aimer mutuellement, à « estimer les autres supérieurs » à soi-même (Philippiens 2, 3). Les pasteurs dans l'Église ont pour responsabilité considérable d'encourager et d'aider les fidèles à vivre concrètement cette communion.

L'évolution de l'État que nous avons décrite plus haut conduit la République française à un moment délicat. Elle avait pu avoir pour ambition d'engendrer un homme nouveau, le citoyen idéal, sachant assez lire et écrire pour exercer ses devoirs d'homme, de travailleur et de père de famille. Elle se retrouve avec une société où chacun revendique de pouvoir réaliser ses désirs et attend de l'État, parce que celui-ci s'est plus ou moins laissé aller à le lui promettre, qu'il l'y aide.

Elle est confrontée aussi à la tentation d'une partie non négligeable de sa population de trouver sa dignité non dans la citoyenneté mais dans l'appartenance à une communauté religieuse, parce que celle-ci, alors même que sa position sociale ou culturelle est incertaine, lui assure une place stable dans un univers symbolique structuré par la pureté rituelle. L'Église catholique peut jouer un rôle capital en engendrant ses fidèles à un enracinement dans le Christ Seigneur, maître de l'histoire, juge des vivants et des morts, qui leur permette de voir en tout autre un frère ou une sœur en puissance, à apprendre à aimer – et donc déjà plus modestement, à supporter – en vue de l'éternité. Elle peut aussi tirer de son unité sacramentelle de quoi apprendre aux fidèles à débattre, même vigoureusement, tout en se reconnaissant plus unis et plus liés les uns aux autres que toutes les apparences.

## Du spirituel dans le politique

La crise contemporaine de la démocratie est pour une large part une crise de la représentation : d'où vient que quelques-uns aient l'audace de se présenter pour représenter tous les autres, dans une société où tous savent (à peu près) lire et écrire et où le moindre citoyen peut accéder (ou croit pouvoir accéder) à la totalité de l'information ? Longtemps, sous la IV<sup>e</sup> et la V<sup>e</sup> République, ceux qui se présentaient aux suffrages avaient le bénéfice de leur engagement pendant la Seconde Guerre mondiale, du fait qu'ils avaient risqué, de près ou de loin, leur vie, ou pouvaient le faire croire. Cette « onction »-là a disparu. Quel critère reste-t-il pour tolérer que tel citoyen se prétende apte à représenter les autres en vue de décider pour eux ? Sans doute sa capacité à saisir du

regard la totalité des besoins et des aspirations et à proposer une vision d'un avenir possible avec un chemin crédible pour l'atteindre.

Or l'Église catholique porte en elle une idée de l'unité de l'humanité qui peut à la fois juger les visions que les hommes peuvent forger et inspirer ceux qui tentent d'en proposer une. Selon cette idée, l'unité n'est pas de l'origine d'abord mais plutôt de la fin, de l'avenir, du monde nouveau – idée riche et complexe qu'il vaut la peine de partager et de faire vivre déjà à ceux qui sont entrés dans la foi au Christ et dont il est possible de tirer des déclinaisons pour enrichir les raisons de la vie en commun des êtres humains sur cette terre.

La République, concrètement, ne peut exister – il faut bien qu'elle y consente – que si la société est tissée par une fraternité que le politique ne suffit certes pas à construire, qui doit venir de plus profond et de plus loin que lui, peut-être même de plus haut que lui. Mais l'Église trouve volontiers une préparation à sa mission dans des citoyens qui s'efforcent de viser le bien commun et, ce faisant, expérimentent combien une communion plus forte, plus intime, est nécessaire, les forces de repliement de chacun et de dislocation d'un corps social échappant à toute traitement seulement politique ou culturel, l'amour ne pouvant être qu'une réalité spirituelle.

Pour conclure d'un mot, dans le temps inévitablement limité d'une intervention dans un colloque et dans l'heureuse attente de ce que Jean-Luc Marion va ressaisir pour nous de notre journée, la haute dignité du politique lui vient, pour le christianisme, de ce qu'il permet aux hommes de mettre en œuvre leur responsabilité spirituelle pour la destinée totale de l'humanité, en les obligeant à se confronter aux limitations concrètes des espaces, des ressources, des possibilités de communication et de compréhension, mais sans jamais renoncer à l'espérance de la communion totale que Dieu seul procurera en faisant tout passer en lui.

Cette haute dignité du politique exige de l'Église catholique qu'elle soit fidèle à sa nature et à sa mission, tâchant de faire vivre à ses fidèles, avec le plus de réalité qu'il est possible, l'exigence de la liberté spirituelle débouchant sur le service de la communion et de l'unité catholique, faisant resplendir toute différence comme l'espérance d'une intimité réciproque plus riche encore. Tout cela ni ne résout les défis économiques ni n'allège les inquiétudes sécuritaires ni n'assure les rêves de grandeur, mais tout cela promet que les efforts des hommes pour vivre en vérité leur dimension politique ne sont jamais vains. ■

# Remarques en guise de conclusion

---

Jean-Luc MARION

de l'Académie française

Professeur à la Sorbonne (Paris IV),

à l'Université de Chicago et à l'Institut catholique de Paris

**D**es travaux qui ont occupé cette journée se dégagent des points d'accord, donc des conclusions positives que chacun pourra sans doute faire siennes. Je me bornerai à les identifier et à les résumer.

\*

Première conclusion : la vie politique, en France mais ailleurs aussi bien, se trouve aujourd'hui dans une situation de dysfonctionnement, de blocage et même de disqualification. Cette situation ne tient pas à un effet ponctuel, ni à un cycle, mais, au-delà des accidents de l'histoire et des incidences de la période, à une onde de choc – celle du nihilisme. Entendons par là d'abord la constatation que l'idéal moderne de la démocratie représentative s'est trouvé depuis plus d'un siècle confronté durablement au contre-modèle du totalitarisme idéologique. D'abord le totalitarisme de l'idéologie bolchévique, puis celui de l'idéologie nationale-socialiste, avec sans doute leurs imitations et sous-produits (maoïsme, etc. ; dans un cas, terrorisme, entre autres ; islamisme dans l'autre cas). Mais, et c'est une constatation nouvelle, un troisième totalitarisme semble désormais se dégager, une fois les deux autres dissipés : ce qu'on connaît depuis le dernier quart du siècle dernier sous le titre de « globalisation » a imposé une manière de totalitarisme imperceptible et apparemment sans contrainte, qui agglomère et uniformise toute activité, production et organisation humaine par l'application des mêmes règles dans l'information, la finance, la production industrielle, la diffusion des informations, la logistique et, finalement et centralement, la consommation. Ici il y a totalitarisme parce qu'au sens strict, la totalisation devient le but et le moteur de l'organisation sociale.

Dans cette situation, nous avons donc dû renoncer, non sans regret, résistance et nostalgie, à l'idée simple qu'après l'effondrement des deux premières figures du totalitarisme dictatorial, l'histoire allait « finir », et finir en beauté, par la généralisation de la victoire de la démocratie (représentative, libérale, etc.). Or nous avons vu surgir ce qu'on nomme aujourd'hui des démocraties, comme Jean-Dominique Durand a rappelé que Jean Paul II les avait démasquées : des sociétés où une dictature (ou quasi-dictature) cohabite parfaitement bien avec l'économie de marché, brisant la connexion qu'on croyait inévitable entre la liberté économique et la liberté politique.

Nous avons aussi à constater que, comme désormais les états nationaux se trouvent subordonnés de fait à la globalisation, ils ne décident plus seuls, voire plus du tout, en dernière instance de l'emploi de la force (pas plus qu'ils ne régulent les échanges économiques). Donc la frontière entre la paix et la guerre tend à s'effacer, et nous nous retrouvons la plupart du temps dans une zone et une période de paix-en-guerre, ou de guerre-en-paix.

Nous constatons aussi le privilège presque absolu désormais accordé au présent, qui offusque non seulement le passé, mais toute prise en compte du futur : seul reste le présent. Il est sans profondeur (on efface l'identité narrative, le récit historique – voir les remarques d'Éric Roussel), donc sans puissance d'anticipation (on nie la démographie à venir).

Comme l'ont relevé Jean-Louis Schlegel et Dominique Potier, il s'agit là des symptômes d'une unique crise : des idéologies mortes, il ne reste que des « valeurs ». Or, selon la définition de Nietzsche, en situation de nihilisme, tout devient en effet une valeur, et les plus hautes valeurs se dévalorisent. Pourquoi ? Simplement parce que, par définition, une valeur résulte d'une évaluation, donc d'une instance autre, en sorte que, par elle-même, elle est sans valeur fixe, ce qu'illustre le paradigme de la valeur boursière, qui ne cesse de varier selon l'évolution de l'offre et de la demande. La réduction de toute chose (matérielle, mais aussi intellectuelle ou morale) à sa valorisation, donc sa soumission à la volonté de puissance (de croissance) unique, anonyme et universelle, permet (et permet de comprendre) la totalisation de tous les totalitarismes.

C'est à cette crise radicale que se trouvent confrontées aujourd'hui non seulement les démocraties représentatives et libérales de l'Europe et de l'Occident, mais aussi les chrétiens qui s'étaient peu à peu ralliés, cette fois sans réserves, à leur modèle. Il ne faut pas se tromper de diagnostic : comme l'indique sans ambiguïté le pape François, l'Église ne se confronte ni au « populisme », ni aux injustices ponctuelles, mais (selon cette fois une formule de Jean Paul II) à des « structures de péché », elles-mêmes liées à un événement historial : le nihilisme.

\*

Une deuxième série de conclusions en dérive. La restauration (ou même l'instauration) d'une nouvelle forme de la vie politique devrait donc, et particulièrement pour les chrétiens, passer par le rétablissement de la mesure (selon l'exposé de Pierre Manent). En effet, le totalitarisme, sous toutes ses formes, se caractérise par le dépassement de la mesure. Soit *ad extra*, par le passage de la nation et de la région à un empire, sans limites géographiques naturelles. Soit *ad intra*, par l'effacement des frontières, sans les limites d'une communauté nationale concrète où la représentativité puisse garder un sens. La mesure, donc la nation, peut seule établir, contre le « populisme » et le retour du totalitarisme (qui vont ensemble), le circuit court de la décision des citoyens et de leur responsabilité politique réelle.

Car l'une des principales défaillances de la situation aujourd'hui faite à la vie politique tient à l'impossibilité de la communauté : l'interprétation nihiliste du citoyen, comme producteur doublé d'un consommateur, le réduit au mieux à une position double évaluateur de ses intérêts (en

termes de valeur), à titre de producteur et de consommateur. Cet unique processus d'évaluation ne peut s'accomplir correctement que dans l'hypothèse d'un égoïsme et d'un individualisme l'un et l'autre radicaux. Il s'en suit une tension centrifuge, opposée par définition (et même sans intention morale ni conscience) à toute communion. La question politique devient donc de savoir quelles raisons et quelles forces peuvent résister en chacun de nous à l'atomisation des acteurs sociaux. Quels bons motifs avons-nous encore de vouloir vivre ensemble, alors que les règles de l'échange, de la production et de la consommation nous assignent des rôles individualisés et séparés, parfaitement substituables d'ailleurs l'un à l'autre, et, pour cela même, en rivalité constante ?

Il est clair que la prétention des chrétiens à vivre en communion prend aussitôt, ici, une portée toute nouvelle : pourraient-ils au moins contribuer décisivement à établir une communauté politique là où le nihilisme globalisant l'interdit ?

Une autre défaillance de notre situation politique tient à la défiance envers toute promesse politique, à la conviction du citoyen que son représentant n'a plus de véritable pouvoir effectif dans l'organisation sociale, et qu'il ne peut donc servir d'autre intérêt que le sien. L'impuissance politique de l'appareil d'État en mine la crédibilité, d'autant plus que seule cette puissance lui avait, dans le passé, acquis une certaine légitimité, malgré ses violences et ses injustices. Or l'État ne peut plus faire ce qu'il dit.

Il n'est que de considérer les trois termes de la devise de la République pour s'en convaincre. Instaurer la liberté, à la rigueur l'État le peut, mais au risque de s'embarrasser dans la conciliation des libertés formelles (indiscutables) et des libertés réelles (discutables, contingentes). Établir l'égalité constitue déjà une plus grande difficulté : non seulement on y retrouve l'écart entre le formel et le réel (jusqu'à où l'égalité économique peut-elle se réaliser et le doit-elle ?), mais il faut y ajouter son conflit, inévitable et récurrent, avec la ou les libertés. Quant à accomplir la fraternité, comment le pourrait-on si l'on récuse la possibilité même d'un Père commun – dont la paternité fut symboliquement guillotinée avec le roi et reste niée par la laïcité de combat ? Comment le pourrait-on quand cette fraternité se trouve immédiatement bornée aux frontières et devient conflictuelle justement à mesure qu'on croit pouvoir les abolir ?

Ici l'État trouve sa limite, parce qu'il lui faudrait, pour remplir son programme de promesses, d'autres moyens que ceux qu'il se donne : les moyens mêmes qu'il exclut pour imposer sa norme. D'où la question de la laïcité : l'État seul ne peut pas remplir son programme ; mais sans l'exclusion de ce qu'il nomme « la religion », il ne peut pas non plus s'imposer comme dernier recours. C'est ici que la prétention des chrétiens de fonder la fraternité dans la communion à Dieu comme Père en dernière instance prend toute sa signification politique. Non que les chrétiens (ou les juifs, ou les musulmans) puissent prétendre assumer le rôle de l'État, ni en remplir les missions ; mais parce qu'ils doivent, en dehors de lui mais dans la communauté nationale, appliquer leurs ressources et leurs forces à l'accomplissement des promesses que l'État ne peut tenir et qui pourtant doivent être tenues pour que la nation vive comme une communauté.

À côté de lui (et dans son propre intérêt), l'État doit admettre l'Église comme son complément indispensable. L'État doit rester laïc et neutre religieusement, précisément parce que la société n'est pas laïque, ni neutre.

\*

D'où une troisième série de conclusions. Les chrétiens, en particulier les catholiques, ont de fait aujourd'hui renoncé à ce qui fut, depuis la Révolution, sous deux formes concurrentes et parallèles, leur ambition nostalgique : reconquérir à la foi chrétienne la majorité de la nation, en s'alliant avec l'une des deux forces politiques alternativement dominantes ou promises à la domination. Soit, depuis Lamennais jusqu'au Parti communiste, la gauche socialiste ou révolutionnaire, au prix de compromissions et d'imitations (le militantisme de l'Action catholique, mais aussi le « progressisme » frôlant le schisme après Vatican II). Soit, depuis Veillot jusqu'à l'État français, la droite réactionnaire ou conservatrice, au prix encore de compromissions et d'imitations (l'athéisme du catholicisme politique de l'Action française, jusqu'au schisme d'Écône après Vatican II). Ces deux tentatives aboutirent, dans les années 80, à deux franges du catholicisme français, qui se dissipent aujourd'hui dans la marginalité insignifiante, à moins qu'elles ne se soient réintégrées dans le corps de l'Église.

Désormais, les catholiques ne constituent pas une troisième force, hésitant et se divisant pour devenir les supplétifs, d'ailleurs inutiles et souvent méprisés, des mouvements politiques dominants. Ils avancent désormais à visage découvert, comme des agneaux peut-être parmi les loups, mais plus comme des mercenaires. Il n'y a donc pas renaissance ni retour des catholiques en politique, mais, simplement, la visibilité de leur situation propre dans la société française. Par où ils retrouvent, sans le bien réaliser souvent, ce qu'un auteur du second siècle disait de la « constitution (*katastasis*) étonnante et, de l'avis de tous, hautement paradoxale (*homologoumenôs paradoxon*) de leur mode de citoyenneté (*politeia*) »<sup>1</sup>.

Ce paradoxe, nous le connaissons fort bien : il consiste à vivre dans le monde (et y exercer toutes les responsabilités pour y faire fonctionner le moins mal possible la meilleure communauté possible), sans obéir à la sagesse supposée de ce monde. Les chrétiens ne signifient quelque chose dans le monde qu'en n'y vivant pas selon les règles du monde et, pour cela même, y jouant un rôle essentiel et indispensable. Comprenez qui pourra, mais celui qui ne le comprend pas ne sera pas chrétien dans le monde tel qu'il va.

D'où une seconde conséquence : il ne faut pas imaginer, selon une analogie théologico-politique, que le monde, les « réalités humaines », pourraient comme telles atteindre un bien commun dans leur ordre, par analogie avec le bien commun absolu, l'union à Dieu, qui serait réservé à la communauté des croyants et viendrait, comme en second lieu, s'ajouter au bien commun politique. Il n'y a qu'un seul bien commun absolu, l'union à Dieu, et ce qui se peut atteindre de mieux dans

---

1. À Diognète, V, 4, in B. PONDERON, J.-M. SALAMITO & V. ZARINI (éd.), *Premiers écrits chrétiens*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2016, p. 813, trad. corrigée.

ce monde tel qu'il va n'en constitue qu'une approximation, estimable, désirable, mais toujours et heureusement approximative. Il n'y a pas deux biens communs, l'un mondain, l'autre théologal. Il y a un bien, commun à tous les hommes, déjà accessible à certains, ouvert à tous, qui viendra universellement à une heure que nul ne connaît, sinon le Père.

Entre-temps, deux cités se superposent et restent inextricablement mêlées, mélangées, imbriquées, divisant même chacun d'entre nous : la cité terrestre (s'aimer soi-même jusqu'au mépris de Dieu) et la cité céleste (aimer Dieu jusqu'au mépris de soi). Décider entre ces deux cités, entre ces deux amours en chacun de nous, il revient au jugement dernier de le faire. Mais, de ce jugement, nous ne savons que deux choses : qu'il y en aura un, mais que ce n'est pas moi, ni aucun de nous qui le fixerons. Ce n'est que dans la lumière de Dieu que nous verrons en toute lumière qui nous sommes. ■





# Table des matières

## Introductions

- **Religion, politique et société : ni confusion, ni séparation**  
Mgr Pascal WINTZER 5
- **Dieu dans la cité**  
Philippe CAPELLE-DUMONT 9

## I. Les fondations du politique

### 1. Penser le politique

- **République et nation : une dépendance réciproque**  
Pierre MANENT 17
- **Une leçon périmée ? Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Étienne Gilson et le politique**  
Florian MICHEL 21

### 2. Entre gestion des réalités et vision de l'avenir

- **Questions de bioéthique : entre législation et espérance**  
Jean-François MATTEI 31
- **Donner forme à l'espérance**  
Jean-Louis SCHLEGEL 37

### 3. Misère et grandeur du politique

- **Contraintes et critères de la bonne gouvernance politique**  
François d'AUBERT 43
- **Comment préserver la noblesse de l'engagement politique**  
Marie-Annick DUCHÊNE 53
- **La culture et l'Histoire, socles de l'action politique**  
Éric ROUSSEL 57

## II. Christianisme et politique : invariants et nouvelles questions

### 1. Foi et politique dans le miroir des médias

- **Engagement politique chrétien et champ médiatique**  
Henri TINCQ 67
- **L'indépendance du journalisme chrétien : informer les choix**  
Isabelle de GAULMYN 71

### 2. L'Église et les religions: des intrus dans le jeu ?

- **Quand le Magistère de l'Église parle du politique**  
Jean-Dominique DURAND 77
- **Le politique et le religieux : oubli ou déni ?**  
Jean BIRNBAUM 83

### 3. Engagement politique et appartenance à l'Église

- **Pour un retour en dignité du politique**  
Guy COQ 89
- **Rebâtir le contrat social**  
Dominique POTIER 97

## Conclusions

- **Le fond du problème**  
Mgr Éric de MOULINS-BEAUFORT 105
- **Remarques en guise de conclusion**  
Jean-Luc MARION 115