

Église et politique

CHANGER DE PARADIGME

*Sous la direction de Bernard Dumont,
Miguel Ayuso, Danilo Castellano*



Église et politique

Sous la direction de Bernard Dumont, Miguel Ayuso,
Danilo Castellano

Église et politique

Changer de paradigme

Philosophie politique

Artège

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dans l'amour, c'est-à-dire dans le don de soi » (Jean-Paul II, VS 87 ; CDSE 143). L'homme libéré peut se tourner vers la société et la libérer à son tour des maux sociaux en rendant possible le Règne de Dieu sur terre : « Rendre justice aux pauvres, affranchir les opprimés, consoler les affligés, rechercher activement un nouvel ordre social qui offre des solutions appropriées à la pauvreté matérielle et qui puisse endiguer plus efficacement les forces qui entravent les tentatives des plus faibles à sortir d'une condition de misère et d'esclavage. Quand cela se produit, le Règne de Dieu est déjà présent sur cette terre, bien que ne lui appartenant pas » (CDSE 325)³⁴.

La charité en appelle à la libération en agitant cet élan transformateur qui se trouve dans le cœur de tout homme et qui dépasse le matériel pour chercher un au-delà, une fin ultérieure, intérieure, qui se trouve dans la dignité de la personne humaine et qui est le guide pour l'instauration d'un authentique humanisme (CDSE 197, 318)³⁵.

La politique de la charité aspire à ce que le « don de soi » de chaque personne crée une société solidaire qui ne s'oppose pas à la démocratie et à l'État de droit, l'Église admettant la légitime autonomie des structures du monde moderne. Il ne s'agit pas de changer les institutions existantes, mais de les enrichir par l'apport original du catholicisme : la charité, l'appel de Dieu à l'homme, pour le bien de l'homme et du monde. Cette direction, confirmée par Jean-Paul II, allègue que l'« Église respecte l'autonomie légitime de l'ordre démocratique » et qu'« elle n'a pas qualité pour exprimer une préférence de l'une ou l'autre solution institutionnelle ou constitutionnelle », mais que sa contribution « est justement celle de sa conception de la dignité de la personne qui apparaît en toute plénitude dans le mystère du Verbe incarné » (CA 41, 47 ; CDSE 47).

Cette conception éthique de la démocratie remonte à l'après-concile. « La démocratie [que l'Église] approuve est moins liée à un régime politique déterminé qu'aux structures dont dépendent les relations entre le peuple et le pouvoir dans la recherche de la prospérité commune. » Et cela parce que « celle-ci suppose une société de personnes libres, égales en dignité et jouissant de droits fondamentaux égaux, ayant conscience de leur personnalité, de leurs devoirs et de leurs droits dans le respect de la liberté d'autrui³⁶. »

Selon la même conception, Église et démocratie coïncident sur la centralité de la personne humaine, la dignité des hommes et la défense de leurs droits, même si, dans le pluralisme des grandes conceptions existant dans les sociétés actuelles, l'Église se soumet à la dialectique de la diversité des expériences vitales dans l'espoir confiant que sa doctrine resplendisse par sa vérité intrinsèque (CA 24 ; CDSE 558). Outre la reconnaissance du fondement éthique de la démocratie, l'Église montre qu'elle met en application des mécanismes de participation qui constituent la voie légitime offerte à l'activité politique des catholiques³⁷ ; elle adhère ainsi à l'État de droit, à la souveraineté de la loi, à la division des pouvoirs, à la représentation politique, au régime des partis et à toutes les structures en vigueur dans les démocraties actuelles (CDSE 408-416).

Dans un monde globalisé, l'Église promet aujourd'hui une démocratisation à échelle universelle, car l'absence de démocratie au niveau international fait obstacle à l'humanisation du système global. L'économie d'un monde interconnecté, orienté vers le développement intégral de la personne humaine, a fait observer à Benoît XVI que le message évangélique de l'humanité unie n'est pas en voie de réalisation mais est déjà réalisé. Puisqu'il en est ainsi, force est de passer de l'unité

économique à l'unité politique, parce que la mondialisation « réclame certainement une autorité, puisqu'est en jeu le problème du bien commun qu'il faut poursuivre ensemble » (CIV 57), constituée sur la subsidiarité comme modèle de gestion du bien commun planétaire et la solidarité comme critère valorisant. La solidarité, qui nous pousse à considérer l'humanité comme une seule famille, est l'apport de la foi chrétienne au développement communautaire et planétaire (CIV 38, 59). La subsidiarité met en place un gouvernement polyarchique (CIV 57) qui garantira la protection de la dignité humaine, les droits personnels et la délégation de missions particulières, conférant la légitimité démocratique au gouvernement mondial, sur le mode des théories de la gouvernance globale démocratique³⁸.

Attachons-nous maintenant à la doctrine politique issue du Concile.

La politique de la personne

Le magistère traditionnel en matière politique affirmait que la personne était la fin de la société politique, condamnant l'erreur qui la considérait comme un moyen du système politique, soulignant ainsi que la société est accidentelle et la personne la substance dans laquelle a lieu la vie sociale ; il en était conclu que le bien personnel faisait partie du bien commun et que celui-ci était le fondement de l'ordre politique juste³⁹. À cette époque, la doctrine sociale de l'Église a également commencé à faire mention des droits de l'homme dans un but similaire : récuser la doctrine totalitaire qui, en niant la loi naturelle, méconnaît ces droits. Telle est la portée de l'affirmation de Pie XII : « L'origine et le but essentiel de la vie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

effort personnel et collectif pour élever la condition humaine, surmonter les obstacles toujours renaissants sur notre route », nous préparant à participer à la plénitude du Christ qu’Il a transmise à son Église, « tandis que le péché, qui sans cesse nous poursuit et compromet nos réalisations humaines, est vaincu et racheté par la “réconciliation” opérée par le Christ (cf. *Col 1,20*) » (CDSE 327 ; SRS 31)⁸⁰. Ce qui pourrait signifier que l’histoire a une finalité immanente – celle d’élever la condition humaine – même si par la foi nous nous préparons tous (déjà rachetés) à la vie éternelle ; pendant que la mission du développement personnel et social se réalise historiquement, l’Église lutte contre le péché qui compromet la réalisation de nos objectifs sociaux.

« La “grande charte” de la dignité humaine »

Gaudium et spes, pièce fondamentale du magistère actuel, est depuis le Concile le cœur de la doctrine politique, parce qu’elle trace le visage d’une Église « intimement solidaire du genre humain et de son histoire », qui chemine avec toute l’humanité et qui est sujette, avec le monde, au même sort terrestre, tout en étant « le ferment et, pour ainsi dire, l’âme de la société humaine appelée à être renouvelée dans le Christ et transformée en famille de Dieu ». C’est la *Magna Carta*⁸¹ de l’humanisme catholique où « tout est considéré à partir de la personne et en direction de la personne » que Dieu veut pour elle-même ; où est élaborée la société dans le but de « développe[r] les qualités de la personne » ; et où est manifestée pour la première fois « la préoccupation pastorale de l’Église pour les problèmes des hommes et le dialogue avec le monde » (CDSE 96 ; GS 1 et 40).

Comme l'a dit Joseph Ratzinger, la clé de l'herméneutique conciliaire se trouve dans l'humanisme ; et comme l'a répété Benoît XVI, cet humanisme catholique demeure comme axe de lecture du Concile et des signes des temps, s'agissant de « préserver et de renouveler un humanisme qui possède des racines chrétiennes et que l'on peut définir comme "catholique", c'est-à-dire universel et intégral. Un humanisme – nous dit le Pape – qui place en son centre la conscience de l'homme, son ouverture transcendante et en même temps sa réalité historique, capable d'inspirer des projets politiques diversifiés, mais qui convergent dans la construction d'une démocratie solide, fondée sur les valeurs éthiques enracinées dans la nature humaine elle-même⁸². »

En adoptant la doctrine du monde, humaniste, démocratique, l'Église s'est retrouvée sans doctrine politique propre. « Il n'existe pas de politique chrétienne en tant que conception politique absolue, déterminée avec exactitude et capable d'exiger la foi chrétienne. La politique chrétienne – affirme Brüggermann – doit être comprise comme la responsabilité chrétienne face à la tâche politique⁸³. » La politique catholique consiste en ce que le catholique témoigne par son comportement caritatif et solidaire des vérités auxquelles il croit. « La politique ne se forme pas à partir d'une christianisation du monde mais à partir d'un comportement chrétien⁸⁴. » La politique catholique s'est dissoute dans le discours des droits de l'homme ou dans l'art du témoignage de la foi elle-même, la nature de la politique ayant été préalablement niée ou reléguée à l'ordre moral individuel. Aborder les thèmes doctrinaux à partir de la nouvelle théologie politique, teintée d'existentialisme et/ou d'historicisme, implique l'abandon de la métaphysique catholique⁸⁵.

En effet, si la dignité de l'homme est présente dans sa liberté et que celle-ci se traduit dans l'autonomie personnelle et des réalités humaines, il devient impossible de soutenir le concept d'ordre politique, la primauté de la personne autonome conduisant au relativisme et au positivisme. Une chose est sûre, l'homme a besoin d'être ordonné : par la religion, à sa fin surnaturelle ; par la morale, à la vie vertueuse ; par le droit, à la justice ; et par la politique, au bien commun. Si le lien entre le surnaturel et le naturel est la personne libre, il est alors difficile de concevoir l'ordre du créé dans sa pleine dimension sans tomber dans l'anthropocentrisme. L'Église aujourd'hui est impuissante à exposer l'ordre de la création dans le politique, si ce n'est en le réduisant à des sous-concepts personnalistes : liberté, autonomie, relationnalité, droits de l'homme, etc. Une fois évacué le concept d'ordre, il ne reste que la centralité de la personne qui, étant à l'image de Dieu et rachetée depuis l'Incarnation du Christ dans tous les hommes, vide de sa substance la mission de l'Église, la réduisant à la proclamation quotidienne de la vérité de l'homme.

Le P. Congar a prétendu que l'Église sortie du Concile n'exercerait plus d'autorité juridictionnelle sur les hommes, parce que son autorité serait, dès lors, « prophétique⁸⁶. » Quelles sont les prophéties politiques du Concile ? *Gaudium et spes* a lu les signes des temps en termes de liberté humaine, d'expression de la dignité ; d'unité de la communauté humaine universelle ; de dialogue avec l'homme, le monde, les religions ; d'un irrépressible dynamisme humain, preuve de sa créativité. Et, en termes négatifs – signes d'une crise de croissance –, ce texte a attiré l'attention sur l'athéisme, l'inégalité humaine et économique, les formes d'oppression de la dignité humaine, etc. Ces impressions se sont transformées en inspiration d'une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'il convient cependant de distinguer pour mieux les analyser.

Il s'agit, d'une part, de la *doctrine de la liberté religieuse*, qui comprend à la fois le fondement, la nature, l'objet et la limite du droit à la liberté religieuse ; d'autre part, la Déclaration suggère une *doctrine de la laïcité de l'État* qui contient une nouvelle conception des relations entre l'Église et l'État et du droit public externe de l'Église. À strictement parler, cette doctrine n'est qu'implicite et sous-jacente dans la Déclaration. Ce n'est qu'après le Concile qu'elle a été explicitée, de deux manières : par l'herméneutique du *contexte*, qui a relié la signification partielle de *Dignitatis humanae* à celle de l'ensemble des documents conciliaires, en particulier *Gaudium et spes* (GS) ; et par l'herméneutique de la *dynamique conciliaire*, qui a permis d'interpréter DH selon les nécessités présentes. Ces deux herméneutiques sont contenues, pour l'essentiel, dans le magistère de Jean-Paul II et de Benoît XVI, auquel nous renvoyons donc pour ce qui concerne la doctrine de la laïcité de l'État. Nous nous limiterons ici à l'analyse de la doctrine de la liberté religieuse.

Dignitatis humanae est le schéma conciliaire qui a compté le plus de rédactions préliminaires : si l'on voulait calculer l'ensemble des projets examinés par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens (SUC), organe chargé de sa rédaction, on en compterait environ quarante². Cet état de choses a sans doute été profitable au bon ordre final de ce texte.

Il n'est cependant pas possible d'en dire autant de son contenu. Le document renferme en effet des passages imprécis qui ne facilitent pas le travail si l'on veut exposer sa doctrine sans tomber dans des interprétations où l'on ne sait plus très bien quelle est la limite entre ce que le texte dit et ce qu'on lui attribue. À cela il faut ajouter que ses enseignements sur la

liberté religieuse impliquent des conséquences sur le droit public chrétien qui ne se trouvent pas dans la Déclaration mais seulement dans certains passages d'autres documents du Concile. Le travail consistant à intégrer ces conséquences est lui aussi complexe, parce qu'elles altèrent d'une certaine manière le noyau central de signification que l'on a voulu attribuer au texte en accord avec la structure interne du document. Mais l'herméneutique conciliaire implique que l'on fasse ce travail d'intégration³.

L'étude *in extenso* de *Dignitatis humanae* déborderait du cadre de ce chapitre. Ici, notre attention se concentrera essentiellement sur la doctrine de la liberté religieuse qui se trouve concentrée dans les paragraphes 2 et 7. Les autres paragraphes seront pris en considération dans la mesure où ils seront utiles pour préciser ces thématiques : DH 3, en tant qu'il approfondit le fondement de l'immunité de coaction ; DH 4 et 5 parce qu'ils délimitent le sujet actif du droit en question, et DH 6 parce qu'il s'étend au sujet passif et à ses devoirs. Dans cette perspective, le chapitre II, de portée théologico-biblique, ne sera pas abordé, même si quelques points de DH 10, 13 et 14 ne manquent pas d'intérêt, de par leur capacité à définir plus clairement les contours du droit à la liberté religieuse face aux autres libertés en matière de religion : la liberté de l'acte de foi et la *libertas Ecclesiae*.

Le préambule et l'effort de continuité

Une donnée fondamentale souvent oubliée est que la doctrine de la liberté religieuse énoncée dans la Déclaration a été élaborée dans l'effervescence du débat qui eut lieu au sujet de sa continuité avec le Magistère pontifical précédent. Dans

DH 1, 3 est signalée l'intention du Concile d'être fidèle à la tradition catholique et de consacrer la doctrine de la liberté religieuse comme un développement du magistère pontifical récent. Mais cette affirmation a donné lieu à de nombreuses controverses.

Le paragraphe en question peut être divisé en fonction des affirmations suivantes :

1. Le devoir de chercher la vérité religieuse et d'y adhérer se réalise en suivant sa propre conscience.

2. La vérité en général et la vérité religieuse en particulier ne peuvent s'imposer à la conscience de l'homme, si ce n'est en douceur, par la force de la vérité elle-même.

3. La liberté religieuse est nécessaire à l'accomplissement de l'obligation de rendre un culte à Dieu selon sa propre conscience.

4. La liberté religieuse a pour objet l'immunité de coaction dans la société civile.

5. La liberté religieuse ayant cet objet, et ne faisant pas directement référence au droit de pratiquer n'importe quelle religion, ne touche pas à l'intégrité de la doctrine catholique traditionnelle du devoir moral des hommes et des sociétés envers la véritable religion et l'unique Église du Christ.

6. L'*intégrité* (aspect négatif) de la doctrine catholique traditionnelle concernant le devoir moral envers la vérité religieuse est conservée par la *Déclaration*, qui développe en outre (aspect positif) la doctrine des derniers pontifes sur les droits inviolables de la personne humaine et sur l'ordonnancement juridique de la société. En d'autres termes, la *Déclaration* amplifie la doctrine de la liberté religieuse et accueille le concept de laïcité de l'État et de la société politique.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'enseignement et de prosélytisme) et de nature communautaire, en vertu desquels la société catholique doit en justice aux communautés religieuses non catholiques et aux incroyants, y compris de mauvaise foi, indépendamment de la question de véracité, la protection de leur capacité de répandre leur croyance et leur morale. L'ambivalence entre un droit qui se définit comme négatif et les droits dérivés au contenu clairement affirmatif est tranchée en faveur de ces derniers.

L'affaire est de toute manière complexe, car d'un point de vue conceptuel le droit à la liberté religieuse professé par la Déclaration n'a pas été conçu comme une licence pour le mal, mais comme l'exercice d'une liberté dérivée du droit à rechercher la vérité religieuse selon sa propre conscience, au vu de la dignité de l'homme en tant qu'être intelligent, libre et responsable (DH 2, 2). D'où le fait que, sans résoudre complètement le problème, les défenseurs de *Dignitatis humanae* soutiennent que la possibilité de tomber dans l'erreur ou de commettre des actes répréhensibles en faisant usage du droit à la liberté religieuse n'est qu'une conséquence *per accidens*. Cette solution est cependant incomplète, car elle ne répond pas au fait que la Déclaration consacre réellement des droits au contenu *affirmatif*. Ce qui remet en question la possibilité future (et la légitimité de la réalité passée) d'une chrétienté politiquement assumée.

La liberté de conscience

La nature de la liberté religieuse de *Dignitatis humanae* est elle aussi problématique. Les interprètes du document expliquent que la liberté religieuse a comme principe la *liberté psychologique* ou *libre arbitre*, s'appuyant en cela sur DH 2, 2.

Car s'il n'est pas possible à un tiers de s'approprier directement l'acte interne d'une personne, il peut en revanche faire obstacle à sa manifestation extérieure, au moyen de la coaction, et de la sorte affecter la liberté psychologique en empêchant que l'homme soit la source de son propre acte extérieur. En consacrant la liberté religieuse comme liberté sociale et civile, comme *libertas a coactione*, la Déclaration protège indirectement la liberté psychologique en matière de religion²⁴.

Le problème est que la liberté humaine considérée en elle-même ne connaît pas de solution de continuité entre son aspect interne et son extériorisation. La liberté religieuse comprise comme immunité de coaction constitue un *unum* avec la liberté psychologique qui est à sa source. Mais cette voie nous mène à nouveau à une controverse déjà évoquée. Jusqu'à quel point est réelle la délimitation de la liberté religieuse de *Dignitatis humanae* comme un droit au contenu essentiellement négatif ? Si le droit à la liberté religieuse existe pour protéger par une zone de sécurité la liberté psychologique en matière de religion pour que celle-ci s'exprime pleinement, ce droit n'est-il pas l'un de ses instruments ? Peut-on alors penser qu'en réalité le droit à la liberté religieuse fait partie de la liberté interne, comme un bras qui est l'auxiliaire externe de nos décisions libres ? Mais si l'on s'aventure dans cette voie, ne finira-t-on pas par confondre le contenu négatif du droit à la liberté religieuse avec la liberté affirmative qui en est la source et le guide ?

Que *Dignitatis humanae* réduise énonciativement l'objet du droit à la liberté religieuse à l'immunité de coaction ne constitue pas, comme nous l'avons vu, un obstacle majeur. Mais les jardins ont non seulement des fleurs mais aussi des semences. Les documents magistériels ne comportent pas seulement des idées explicites, mais aussi des présupposés et des idées

implicites que la logique implique de tirer au clair. Et si l'on suit cette voie, on se retrouvera sans difficulté sur le plan dangereux – dangereux dans la perspective magistérielle catholique – de la liberté morale ou du droit à l'erreur que l'on a tant voulu éviter.

À ce sujet, il a été affirmé de multiples fois que la liberté religieuse de la Déclaration n'était pas une liberté morale au sens moderne du terme, une liberté sans relation avec la fin ultime de l'homme qui est en Dieu qui exige d'être connu et aimé de ses créatures²⁵. Cette liberté suppose la libération de toute obligation morale objective, de toute loi naturelle, divine positive ou éternelle, considérée par la modernité politique comme les chaînes que l'homme doit briser pour devenir véritablement libre. La liberté moderne est l'absence de liens, de charges, d'obligation hétéronome, y compris naturelle. Personne n'a tant fait l'éloge de cette liberté que Nietzsche ou Sartre, nul n'a aussi bien posé ses fondements anthropologiques que Kant. Or une telle liberté morale est celle qui se trouve à la base de toutes les consécutions internationales, communautaires et constitutionnelles de la liberté religieuse²⁶.

DH 15, 3 fait l'éloge de telles consécutions qu'elle considère comme des « signes favorables qu'offre notre temps ». Alors que pourtant la liberté qu'elle consacre elle-même n'est pas une liberté morale au sens moderne du terme, si l'on s'en tient à DH 1, 2-3 ; 2, 2 ; 3, 1 et aux relations du SUC.

Quoi qu'il en soit, et au-delà même des subtilités théoriques des différentes interprétations auxquelles donne lieu le texte de *Dignitatis humanae*, les conséquences politiques sont claires : la liberté religieuse de la Déclaration reconnaît un droit dans la société temporelle fondé sur la dignité humaine pour pratiquer des religions objectivement erronées au regard de la loi divine et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

concept qui donne sens aux parties formant la cité, à ce à quoi elle est subordonnée et aux processus qu'elle manifeste⁹.

Au-delà de ce patrimoine doctrinal de la sagesse chrétienne, on pourra constater qu'à l'époque contemporaine le magistère de l'Église a cherché à traiter (sur un mode jusqu'alors inhabituel) de questions d'ordre politique, culturel, économique-social, etc., pour nous présenter tout un corpus de doctrine centré sur la proclamation du Règne du Christ sur les sociétés humaines, comme condition unique de leur juste organisation, de leur progrès et de leur vie en paix. C'est ce corpus qui a été dénommé Doctrine sociale de l'Église et, de par son intention de régulation de l'ordre social, Droit politique chrétien – cette dernière terminologie étant cependant tombée en désuétude à la suite des changements évoqués ici.

Il semble donc utile de s'interroger sur le lien entre ces deux domaines, celui de la science (ou philosophie) de la politique et celui de la doctrine sociale de l'Église. L'Évangile rapporte comment le Christ (parce que cela lui a été donné) dispose de « tout pouvoir dans le ciel et sur la terre ». Et le commandement qu'il donne ensuite à ses disciples : « Allez donc ; de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit » (Mt, 28, 18-19). L'enseignement dispensé en vertu de la mission divine comporte en lui-même une double dimension sans laquelle ne pourrait s'accomplir le dessein de salut en vue duquel le magistère a été institué : la vérité « spéculative », qui doit être professée pour elle-même, et la vérité « pratique », qui doit être sauvegardée et accomplie. Cette double dimension, cependant, ne concorde pas avec les deux domaines dans lesquels le magistère se distingue par son contenu, c'est-à-dire le noyau premier et essentiel du mystère

révélé et les vérités qui lui sont liées (comme des présupposés ou des conclusions spéculatives et pratiques). Ce qui signifie que les vérités de la foi ne sont pas nécessairement spéculatives, et que les vérités connexes (qui de ce fait ne sont pas nécessairement pratiques) peuvent voir s'exercer sur elles le magistère de l'Église de manière infaillible.

Des vérités de foi divine et catholique (comme celle contenue dans l'Écriture sur l'origine divine du pouvoir) concernent la vie sociale – même si l'expression « doctrine sociale catholique » est réservée à l'ensemble de l'enseignement de l'Église dans le domaine des vérités liées à ce qui a été révélé sur les dimensions de la vie humaine. Cette doctrine est de caractère « pratiquement pratique » (à la différence de la philosophie pratique, « spéculativement pratique ») même si les documents qui la développent énoncent aussi des vérités de caractère théorique sur la nature de la société et des actions humaines, sans exclure dans leur accomplissement le choix singulier et prudent qui se doit de prendre en considération toutes les circonstances particulières¹⁰.

On constate donc que la philosophie sociale ou politique ne coïncide pas exactement avec la doctrine sociale de l'Église. La philosophie chrétienne doit certes beaucoup à l'Église, mais cela ne signifie pas pour autant que cette dernière a pour fonction d'édifier une philosophie chrétienne ; de même, les papes (depuis Léon XIII) qui ont contribué à élaborer une philosophie sociale ne l'ont pas fait dans ce but unique, mais bien pour combler un vide et affermir les bases de l'action d'une mission civilisatrice et évangélisatrice¹¹.

Malgré tout ceci, la répartition entre les deux domaines n'a pas toujours été incontestée. L'ampleur du problème, la présentation fréquente de la doctrine par le biais de jugements

« prudents » (inévitables historiques), une lecture parfois excessivement « dévote » et même le choc occasionnel entre les deux n'ont pas facilité la distinction¹².

Au cours du XX^e siècle et plus particulièrement après le concile Vatican II, des difficultés sont venues s'ajouter à celles déjà existantes, issues du mélange de cette tradition doctrinale avec des principes étrangers à ceux de la philosophie politique et de la doctrine sociale catholiques, en outre avec un langage beaucoup plus vague, un style plus diffus et l'introduction à un degré bien plus élevé de considérations de type sociologique.

Pour donner un exemple très significatif, l'« exposé préliminaire » de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* du II^e concile du Vatican est consacré à la description de la situation de l'homme dans le monde d'aujourd'hui. Y sont passés en revue en premier lieu les « espérances » et les « angoisses », puis les « changements profonds » (aussi bien dans l'« ordre social » que dans les domaines « psychologique, moral et religieux »), sans oublier les « déséquilibres du monde moderne », par contraste (ceux-ci et ceux-là) avec les « aspirations de plus en plus universelles du genre humain ».

On y considère que « le genre humain vit aujourd'hui un âge nouveau de son histoire, caractérisé par des changements profonds et rapides s'étendant peu à peu à l'ensemble du globe¹³. » Des phénomènes – pour résumer – comme la croissance économique, un plus grand niveau de bien-être, l'allongement de la durée de vie humaine, la réduction de l'effort dans le travail, l'arrivée de la femme dans la vie professionnelle, la création (et la satisfaction) de nombreux besoins nouveaux, qui ont pu représenter quelques-uns des défis du grand progrès social réalisé dans de nombreux pays ces dernières années. Mais en même temps, de tels facteurs (bien

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

démophilie ou action bénéfique en faveur du peuple⁵⁵, on entendit ce commentaire : « Il a avalé le nom, il avalera l'idée⁵⁶. » Est-ce bien ce qui est arrivé ? La réponse est à la fois oui et non.

C'est de l'intérieur que des incohérences tactiques ou stratégiques (et parfois même davantage⁵⁷) ont fait obstacle à la « contestation » émise par l'Église face au monde moderne, qui était à l'origine la marque de la doctrine sociale catholique⁵⁸. On citera notamment le Ralliement (ou peut-être les ralliements, car il n'y en a pas eu seulement en France, mais aussi par exemple en Espagne et en Belgique) de Léon XIII ; la société face à l'État (plus de société, moins d'État) et le choix effectué en faveur d'une démocratie contre le libéralisme, dans le cas de saint Pie X ; la condamnation de l'Action française, l'abandon des Cristeros mexicains et la faiblesse face à la République espagnole avec Pie IX ; l'acceptation de la Constitution italienne de 1947, et avec elle du consensus social-démocrate imposé par les vainqueurs de la Seconde Guerre mondiale, en Espagne sous le signe dictatorial (franquiste), avec Pie XII ; et le renoncement à l'État catholique par Paul VI et ses successeurs... Cependant, au-delà de nombreuses paroles équivoques, il ne semble pas que l'on trouve une entière acceptation de la démocratie⁵⁹.

La démocratie comme forme de gouvernement se distingue de la démocratie comme fondement du gouvernement. Dans certains cas la première peut être considérée comme classique, par rapport à la seconde que l'on qualifie de moderne⁶⁰. L'Église a coutume de rejeter clairement la seconde, toutes ses déclarations favorables concernant seulement la première. Lors donc que les formes de gouvernement sont légitimes, c'est-à-dire en accord avec les principes naturels et chrétiens, l'Église les

admet, sans émettre de préférence pour l'une d'elles. De même, elle rejette de manière égale toute forme de gouvernement qui n'est pas conforme⁶¹.

Léon XIII, que nous avons déjà cité, a rejeté l'idée que l'autorité vienne du peuple, tout en affirmant que le choix des gouvernants ne transgresse pas le droit de commander⁶². Pie X a reconnu la validité des diverses formes de gouvernement, tout en refusant de considérer la démocratie comme un régime meilleur et en condamnant la prétention de lier l'Église à une conception politique déterminée (la démocratie moderne), surtout lorsqu'il s'agit d'une conception dont les fondements doctrinaux sont erronés⁶³. Pie XII a parlé d'une « saine démocratie » en affirmant très clairement par ailleurs que celle-ci devait se fonder « sur les principes immuables de la loi naturelle et des vérités révélées⁶⁴. » Mais en soutenant aussi qu'elle était compatible avec d'autres formes de gouvernement, il laissait entendre qu'en réalité il la reliait à la participation à la vie politique, requise (sous différentes manières possibles) par toute forme légitime. Ce que l'on retrouvera chez Jean XXIII, qui parle d'un droit de choisir les gouvernants, sans le rattacher toutefois à la forme démocratique, mais en affirmant sa compatibilité avec tout régime authentiquement démocratique, c'est-à-dire représentatif, et rejetant l'idée selon laquelle la source du pouvoir se trouve dans la volonté de chaque individu ou de certains groupes⁶⁵. Précaution qui apparaîtra même chez Paul VI qui, lorsqu'il aborde le sujet de la démocratie, évoque à nouveau la participation des citoyens sans pour autant affirmer qu'ils puissent être la source du pouvoir⁶⁶. Jean-Paul II ne s'est pas écarté de ce schéma⁶⁷, pas plus que Benoît XVI, qui dans ses deux premières encycliques ne mentionne pas la démocratie mais affirme au contraire que « la justice est le but et donc aussi

la mesure intrinsèque de toute politique⁶⁸ » et que « le trésor moral de l'humanité n'est pas présent comme sont présents les instruments que l'on utilise⁶⁹. » On remarquera pourtant dans sa dernière encyclique un pas en arrière, avec la requête d'une autorité mondiale sous couvert de gouvernance démocratique⁷⁰.

Cependant, au vu de tout ceci notamment, on ne pourra dissimuler le fait que ce langage du magistère pontifical, et ecclésiastique au sens large, surtout après le concile Vatican II, se différencie nettement de celui qui le précédait. À la diffusion du principe (et du langage) démocratique s'ajoute en effet aussi la question de la liberté religieuse. Même si cette question délicate n'est certes pas encore complètement éclaircie, l'affirmation du droit à la liberté religieuse ne laisse pas de soulever des difficultés qui ne sont pas anodines dans la perspective de ce magistère traditionnel. Et ce, même si l'on n'y prétend que comme un droit civil, et même si l'on affirme aujourd'hui que la déclaration conciliaire « ne porte aucun préjudice à la doctrine catholique traditionnelle au sujet du devoir moral de l'homme et des sociétés à l'égard de la vraie religion et de l'unique Église du Christ » dont elle fait en fait dépendre le libre exercice dans la mesure où « demeure sauf un ordre public juste⁷¹. »

Malgré les graves problèmes qu'elle pose, l'interprétation libérale de la liberté religieuse est la plus diffusée et sans doute aussi (en apparence tout au moins) la plus conforme à l'« intention conciliaire⁷². »

Venons-en à une conclusion sur le lien entre le gouvernement et sa représentation et le bien commun. La réalisation de ce dernier dépend du légitime exercice du pouvoir politique et de l'inclination pour lui inscrite en chacun des citoyens, de sorte qu'il ne s'agit pas d'une convention ou d'un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

en cause sous l'effet de facteurs divers, a partout précédé la fin des îlots de chrétienté qui subsistaient dans un cadre territorial (comme le Québec², le Pays Basque³, la Catalogne⁴, la Vendée⁵ ou la Bretagne⁶) ou encore dans un cadre social (le monde catholique rural français, et notamment le monde féminin encadré par la JACF, par exemple⁷, ou encore les mouvements de la démocratie-chrétienne⁸). L'incapacité d'une partie de la hiérarchie de l'Église à fournir une réponse pratique, en termes structurels, aux causes et effets du monde moderne (matérialisme, déracinement, massification, etc.) est à l'origine des disparitions, brusques, soudaines, de régions entières, à l'identité chrétienne pourtant enracinée.

Pareil effondrement suscite des réflexions sur leurs caractéristiques communes et aide à comprendre la désertion du champ politique, autant par ignorance que par méconnaissance des enjeux.

On constate que l'Église est apparue comme une force de transition pour de nombreuses communautés à l'identité pourtant marquée, à partir de la deuxième moitié du XX^e siècle. Passant d'une doctrine de défense et de préservation des identités nationales sans compromission avec le nationalisme moderne aux prémisses rationalistes et positivistes, l'Église du nouveau cours bascule progressivement dans la sémantique et les actes d'une neutralisation accentuée. Les cas basque et québécois l'illustrent bien : à l'origine, l'idée d'un nationalisme affirmé, d'une virtuosité identitaire clairement reconnue, cède la place à une sorte de fonctionnalisme, devant à terme déboucher sur la « politique des bonnes intentions » et l'idée sous-jacente d'une neutralisation de l'espace public, d'une dépolitisation et d'une édulcoration du discours social catholique, cultivée par souci d'apaiser les conflits à leur racine. Dans l'ordre, donc :

processus de sécularisation, puis de modération ; enfin de neutralisation. D'autre part, la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae* a contribué à neutraliser l'incitation faite à la société à rendre un culte public à Dieu, et celle de l'État à soutenir la mission religieuse vis-à-vis de la société. Tout cela a finalement induit chez les catholiques du vingtième siècle finissant l'idée qu'un État pouvait, voire devait, être neutre, c'est-à-dire ramené à l'ordre de la technique.

Les catholiques s'accrochent ainsi progressivement de la sécularisation et entrent dans le courant général de dévalorisation de la fonction politique, puis de destitution des nations chrétiennes formées par l'histoire. L'exemple basque cité précédemment voit une Église passant par étapes du statut de référence apostolique à celui de médiatrice d'une identité communautaire. Ce rôle conduit tout droit, même si le cheminement est progressif, au relativisme religieux puisque la fonction première n'est plus assumée.

Le drame pour les catholiques contemporains de Vatican II est que, même si un Marcel Gauchet qualifie le christianisme de « religion de sortie de la religion », cela n'exclut cependant pas qu'il soit « totalement délesté de sa prégnance sur le plan cognitif ou de sa capacité à constituer un pourvoyeur de références⁹ » ; les mots « pas totalement » tout autant que « pourvoyeur », pour peu élégants qu'ils soient en l'occurrence, n'en expriment pas moins un choix, une orientation conforme au nouveau cours ecclésial suggéré dans la question sur l'influence du religieux en situation de sécularisation : « L'observation des effets qu'il continue à produire conduit à considérer la religion aussi comme un système culturel qui, même lorsqu'il connaît un mouvement de recul, d'éloignement ou de déprise, continue à donner pour partie aux représentations et aux pratiques sociales

leur portée et leur signification. La religion établit ici un lien de filiation qui, fût-ce de façon implicite, raccorde à la tradition, dit le sens de l'engagement et construit l'action d'une communauté, souvent partagée entre attestation et protestation. Le cas basque est une claire illustration de ce mode d'influence de la culture catholique ; plus généralement, en Europe occidentale, les religions chrétiennes ont certes perdu de leur pouvoir de régulation des croyances et de prescription des pratiques, mais elles continuent de contribuer au façonnage du vivre-ensemble. » En un mot, « la fonction matricielle de la religion survit à sa fonction proprement magistérielle¹⁰. »

Ce constat a valu pour d'autres petites chrétientés qui ont suivi la voie de la normalisation. Jacques Grand'Maison confirme en effet le même drame pour un autre espace national, le Québec : « Les diagnostics sur l'affaiblissement des structures et des pratiques religieuses et sur la marginalisation du cléricalisme ne rendent pas compte des dimensions culturelles du fait religieux. Cela nous semble très grave, puisque le Québec vit une révolution politique surtout d'ordre culturel. Un type de catholicisme a marqué profondément les fondements mêmes de notre culture canadienne française. [...] L'influence religieuse est sans doute absente dans le champ de conscience de la plupart des Québécois, mais elle joue profondément dans l'inconscient individuel et collectif¹¹. » La médiation par le champ religieux contribue à accentuer de manière toujours plus évidente la sécularisation.

La médiation de l'Action catholique

Avec l'Action catholique le tournant sécularisé des mouvements de jeunesse est assumé et revendiqué. On perçoit

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Deux processus agissent comme une clef d'explication de la généralisation, comme d'une évidence, de l'idée libérale chez nombre d'ecclésiastiques et de fidèles qui, eux se donnant les moyens de détenir les leviers, sont restés au sein de l'appareil ecclésiastique et d'animation paroissiale. Il y a d'une part l'idée que les catholiques offrent à la démocratie, avec leur conception de l'absolutisation de la liberté moderne, le caractère paradigmatique qui manquait tant à un nouveau cléricalisme qu'aux fidèles tentés par le modérantisme. D'autre part, l'accentuation de la participation des catholiques au système démocratique dans divers pays d'Europe et des deux Amériques résulte d'une action en tenaille des catholiques libéraux et des démocrates-chrétiens qui, chacun dans leurs sphères respectives, influencent la révolution culturelle – philosophique, spirituelle, morale – mais aussi politique, du monde catholique.

Ainsi libéralisme et démocratisation (de l'indifférence de l'Église en matière politique « pourvu que le bien commun soit assuré » à la légitimation exclusive de la démocratie) sont officiellement entérinés, entre autres dans le *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*³⁹. Le tournant de cette consécration du système occidental date de l'encyclique de Jean-Paul II *Centesimus Annus* (1^{er} mai 1991), n° 850. À partir de là, l'analyse critique demeure ouverte mais seulement comme une recherche d'amélioration ou de freins à opposer à ses dérives accidentelles⁴⁰. Un texte, parmi une multitude de documents proposés aux fidèles par les conférences épiscopales, l'illustre bien : *Catholiques et présents dans la société française. Foi en Dieu et démocratie*⁴¹ de Mgr Claude Dagens, où l'on peut lire à propos des catholiques français : « Ils ont mis du temps à comprendre et à accepter les changements considérables qu'a entraînés avec elle l'émergence d'un État républicain, puis

laïc. » Plus loin, l'évêque d'Angoulême emprunte à un confrère une interprétation intéressante : « Mgr Éric de Moulins-Beaufort montre que les évolutions de l'Église catholique à l'égard de la démocratie tiennent à des raisons essentiellement théologiques, et non pas politiques » (p. 51) ; mais ne serait-ce pas l'inverse, les changements théologiques venant conclure certaines pratiques politiques antérieures ?

1. V. Laurence VAN YPERSELE et Anne-Dolorès MARCELIS (dir.), *Rêves de chrétienté. Réalités du monde. Imaginaires catholiques*, Paris, Cerf, Louvain-la-Neuve, UCL, 2001.
2. Michael GAUVREAU, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008 et notre recension : « Nouveau regard sur la Révolution tranquille québécoise », *Catholica*, n° 102, hiver 2008-2009, pp. 92 ss ;
3. Xabier ITÇAINA, *Les Virtuoses de l'identité*, préf. Jacques Palard, Rennes, PUR, coll. Sciences des religions, 2007 et notre recension : « Le jeu croisé des identités politique et religieuse. Autour d'une thèse sur le Pays basque », *Catholica*, n° 100, été 2008, pp. 79 ss.
4. Cf. Vicente CÁRCEL ORTÍ, *La Iglesia y la transición española*, Valence, Edicep, 2003 ; Jorge SOLEY CLIMENT, « La sécularisation de la Catalogne », *Catholica*, n° 83, printemps 2004, pp. 43-53.
5. Alain GÉRARD, « En Vendée, la fin des vocations ? », in *Des curés aux entrepreneurs : la Vendée au XX^e siècle. Actes du colloque tenu à La Roche-sur-Yon les 24, 25 et 26 avril 2003*, La Roche-sur-Yon, CVRH, 2004, pp. 425-497.
6. Yves LAMBERT, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, préf. Danièle HERVIEU-LÉGER, Paris, Cerf, 1985, rééd. 2007 et notre recension : « Sociologie religieuse de la Bretagne. Limites d'une méthode », *Catholica*, n° 99, printemps 2008, pp. 126 ss.
7. Cf. Marie-Thérèse LACOMBE, *Pionnières ! Les femmes dans la modernisation des campagnes de l'Aveyron de 1945 à nos jours*, éd. du Rouergue, Rodez, 2009 et notre recension : « Monographie d'une sécularisation », *Catholica*, n° 106, hiver 2009-10, pp. 105 ss.
8. Jean-Marie MAYEUR, *Des partis catholiques à la démocratie-chrétienne*

XIX^e-XX^e siècle, Paris, Armand Colin, 1980 ; Roberto Papini, *L'internationale démocrate-chrétienne 1925-1986*, Paris, Cerf, 1988 ; Charles DELAMARE, Francis OLIVIER, *L'Europe, incarnation de la démocratie-chrétienne, un dialogue*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; Jean-Louis CLÉMENT, « Europe fonctionnaliste et démocratie chrétienne : histoire d'une ambiguïté fondamentale », in Jean CHOLVY (dir.), *L'Europe, ses dimensions religieuses*, V^e Université d'histoire religieuse, juillet 1997 ; J.-L. CLÉMENT, *La Démocratie chrétienne en France. Un pari à haut risque de 1900 à nos jours*, Paris, F.-X. de Guibert, 2005 ; Marc LE DORH, *Les Démocrates-chrétiens français face à l'Europe 1944-1957*, Paris, L'Harmattan, 2005.

9. Jacques Palard, dans sa préface à l'ouvrage de Xabier ITÇAINA, *Les Virtuoses de l'identité*, op. cit.

10. Ibid.

11. Jacques GRAND'MAISON, *Nationalisme et religion*, t.2, *Religion et idéologies politiques*, Ottawa, Beauchemin, 1970, p. 36.

12. Yvon TRANVOUEZ, op. cit.

13. Jean CHELINI, *La ville et l'Église. Premier bilan des enquêtes de sociologie religieuse*, Paris, Cerf, 1958, p. 173.

14. « La paroisse, ce haut lieu d'accueil et d'envoi », *Masses Ouvrières* (Paris), 184, avril 1962, pp. 4-5.

15. FRANCIS CONNAN, Jean-Claude BARREAU, *Demain, la paroisse*, Paris, Seuil, 1966.

16. René METZ, « La paroisse en France à l'époque moderne et contemporaine, du concile de Trente à Vatican II. Les nouvelles orientations », *Revue de l'histoire de l'Église de France*, 166, janvier-juin 1975, p. 15 ; Hervé QUEINNEC, *Mission ou liturgie ? Les débats théologiques sur l'institution paroissiale en France de 1933 à 1965*, Master 1 d'Histoire, Université de Bretagne occidentale, Brest, 2006 (chapitre VI : « Vatican II et la paroisse ») cit. in Yvon TRANVOUEZ, op. cit, p. 106.

17. Abbé François HOUTARD, « Implications et significations religieuses du phénomène urbain » in *L'homme et la révolution urbaine. Citadins et ruraux devant l'urbanisation. 52^e session des Semaines sociales de France, Brest 1965*, Lyon, Chronique sociale de France, 1965 et Mgr MATAGRIN, « Orientations, animation et coordination de la pastorale urbaine », conférence aux évêques de la région apostolique de l'Ouest, session de pastorale urbaine, Pontmain, 30 mars, 1965 (archives de l'évêché de Quimper, 3B1), cité in ibid., p. 104.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de l'Évangile.

Nous devons remarquer que la préface du Missel de Paul VI reproduit celle introduite par Pie XI, de même que l'antienne de communion. Mais ce n'est pas le cas de la postcommunion.

Voici celle de Pie XI : « Après avoir reçu l'aliment d'immortalité, nous vous demandons, Seigneur, nous qui nous glorifions de combattre sous les étendards du Christ-Roi, que nous puissions avec Lui, régner à jamais dans les cieux, Lui qui... »

Et la postcommunion du missel de Paul VI : « Après avoir partagé le pain d'immortalité, nous te supplions, Seigneur : nous mettons notre gloire à obéir au Christ Roi de l'univers, fais que nous puissions vivre avec Lui, éternellement, dans la demeure du ciel. Lui qui... »

Nous pouvons tout d'abord dire que la postcommunion de Pie XI, avec son style militant, évoque magnifiquement la méditation des Deux Étendards des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola. D'un côté, l'étendard du Christ, notre grand Capitaine et Seigneur, de l'autre celui de Lucifer, l'ennemi mortel de notre nature humaine. La postcommunion de Paul VI conserve quelque chose de cet esprit militant quand elle dit « nous mettons notre gloire à obéir au Christ Roi de l'univers », mais sans arriver à produire le même effet. Ensuite, la demande « *sub Christi Regis vexillis militare gloriamur* » est une référence à l'une des plus belles hymnes du bréviaire, le *Vexilla Regis*, que l'on chante au moment de la Passion.

Mais dans l'Office divin, on trouve également des changements notables. L'hymne *Te saeculorum Principem* est supprimée, que l'on chantait aux premières et aux deuxièmes vêpres. Or en voici les dernières strophes avant la doxologie :

Puissent les chefs des peuples
vous rendre un culte public,

maîtres, juges, vous honorer,
les lois et les Arts chanter votre gloire !
Que les emblèmes des princes
trouvent leur gloire à vous être dédiés,
à votre empire de douceur
soumettez la patrie et le foyer des citoyens !

Le désir de voir les dirigeants et gouvernants des nations vivre publiquement en conformité avec la Loi du Christ est parfaitement conforme à une vision constante de la foi catholique. Remiser ce type d'implorations revient à admettre que la sécularisation du monde est une chose positive, ce qui est complètement faux. En comparaison de ces changements dans l'Office divin, on ne peut que voir avec satisfaction ce que Benoît XVI déclarait dans son *motu proprio* du 7 juillet 2007, *Summorum Pontificum* (§9-3) : « Tout clerc dans les ordres sacrés a le droit d'utiliser le Bréviaire Romain promulgué par le bienheureux Jean XXIII en 1962. »

L'Église ne célèbre pas la royauté du Christ que lors de la fête dont il vient d'être question. Elle le fait aussi lors du dimanche des Rameaux. Cela est si évident que lorsque Pie XI a manifesté son intention d'établir une fête spéciale, certains s'y sont opposés en disant que la royauté du Christ était déjà célébrée à cette occasion¹². À l'encontre de cet argument, on pouvait répliquer qu'il y avait eu le précédent historique de la Fête-Dieu, alors que le Jeudi Saint, avec la messe *in Coena Domini*, on célèbre l'institution de l'eucharistie et du sacerdoce. Cependant cette grande fête est dans une certaine mesure masquée par la commémoration de la Passion et de la Mort du Seigneur le jour suivant, le Vendredi Saint. On peut donc dire la même chose de la célébration de la royauté du Christ en début de Semaine Sainte, c'est pourquoi l'instauration des deux fêtes

spéciales peut être considérée comme un acte de sagesse pastorale.

Nous pouvons examiner plusieurs éléments de la liturgie des Rameaux à la suite des modifications effectuées par Pie XII. Dans le Missel de 1962, qui incorpore ces réformes, la cérémonie de ce dimanche est divisée en deux parties, la bénédiction et la distribution des rameaux, puis la messe. Le nom liturgique de la procession est « *De solemni Palmarum Processione in honorem Christi Regi* » – Procession solennelle en l'honneur du Christ-Roi. Bien que dans de nombreux pays méditerranéens on ait coutume d'utiliser des rameaux d'olivier plutôt que des palmes, il demeure de grande importance que cette cérémonie s'appelle la Procession des Palmes, car les palmes, dans la tradition chrétienne, signifient le triomphe ou la victoire, comme on le voit dans l'Apocalypse. Au cours de la distribution des rameaux, on chante l'antienne *Pueri Hebraeorum*¹³ qui comporte des passages des psaumes 24 et 47, qui sont des psaumes royaux. Leur message liturgique est manifeste : c'est la fête de la royauté du Christ qui est célébrée. L'évangile qui est utilisé avant la procession est un passage de saint Matthieu (21, 1-9) qui s'achève par la description de l'acclamation du Christ comme Fils de David et comme Envoyé de Dieu. Cette double acclamation souligne la nature royale et messianique de Jésus. La procession commence avec l'hymne de Théodulfe, le *Gloria laus*¹⁴. Les rubriques du missel de 1962 le désignent comme « Hymne au Christ-Roi ». Les mêmes rubriques, dans un sage souci d'encourager la participation des fidèles, indiquent que les personnes qui suivent la procession doivent répéter l'antienne constituée par les premières phrases de l'hymne : « *Gloria laus et honor tibi sit, Rex Christe Redemptor, Cui puerile decus prompsit Hosanna pium* ». La

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

païen des théories postérieures sur la dignité humaine. On pourra alors distinguer deux grandes approches de la dignité de l'homme : la première, celle des Pères de l'Église au sens large, qui se fonde surtout sur le commentaire des Saintes Écritures, mais d'où n'est pas absent non plus un certain écho d'auteurs païens. La deuxième, métaphysique, qui ajoute à la tradition patristique les concepts de la philosophie aristotélicienne pour exposer et compléter la même doctrine.

Ce seront cependant les auteurs de la Renaissance qui en feront explicitement le thème fondamental de leurs réflexions et de leurs ouvrages¹³. La participation humaine à la divinité dont parle Epictète¹⁴ et la doctrine chrétienne de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ont alors été exagérées au point d'octroyer à l'homme les attributs de la divinité. En concevant l'homme comme une créature privilégiée, dépourvue de nature déterminée et capable de se créer elle-même, Pic de la Mirandole¹⁵ se fait l'antécédent de la théorie kantienne de la dignité de la personne, précieuse en vertu de son autonomie. Ces transformations hypertrophiques qui dans le courant moderne n'attribuent plus la dignité à l'homme en tant qu'il se soumet à l'ordre de la nature ou à l'ordre divin, mais à lui-même, parce que l'ordre moral et religieux surgit de sa propre spontanéité, constituent un changement profond par rapport à la conception classique du christianisme.

On l'a dit, pour le christianisme, l'authentique dignité est la dignité *actuelle* de la personne qui a reçu la grâce du baptême ; il ne s'y trouve aucune trace de la supposée dignité de la nature humaine, à moins qu'on ne la considère comme potentiellement capable de recevoir cette grâce. Il faut cependant nuancer ces affirmations, même faites avec l'excellente intention d'affaiblir la conception moderne de la dignité humaine et des droits de

l'homme, car la dignité « de la personne comme membre de l'Église » n'est pas, si l'on s'en tient aux auteurs du catholicisme classique, la seule manière, ni la plus élevée de penser la dignité de l'homme.

Les études des Pères de l'Église sur la dignité s'appuient généralement sur le récit de la Création dans la Genèse ou de la Nativité du Christ¹⁶. Lorsqu'ils parlent de l'Incarnation, ils soulignent en particulier la dignité de l'homme racheté, tel Léon le Grand qui s'exclame : « Reconnais, chrétien, ta dignité, devenu participant de la nature divine¹⁷. » Dans le même sens saint Augustin disait dans son sermon 371 *In Nativitate Christi* : « Vous êtes appelés frères du Christ, vous êtes appelés héritiers du Christ. Que chacun de vous considère donc sa propre dignité. » Mais, lorsque mention est faite de la Création, une autre dignité apparaît, qui n'est pas celle du baptisé mais celle de l'homme tout court, sans référence à la Rédemption, même potentiellement. Saint Grégoire le Grand, dans un autre sermon sur la Nativité, adresse une exhortation similaire, cette fois non au chrétien mais à l'homme : « Réveille-toi donc, ô homme et reconnais la dignité de ta nature. Souviens-toi que tu as été créé à l'image de Dieu, image qui, bien que corrompue en Adam, a été restaurée dans le Christ¹⁸. » La dignité est ici attribuée avant tout parce que nous sommes image de Dieu, image qui échoit à notre nature bien que celle-ci se trouve dans les divers états qui procèdent de la Création, de la Chute et de la Rédemption.

L'exaltation de la dignité naturelle de l'homme en raison de l'élévation de ses potentialités, déjà présente chez les auteurs païens, a été reprise par les Pères de l'Église et réinterprétée à la lumière de la Révélation. Saint Augustin déclare ainsi que « parmi les choses créées, la nature raisonnable est une chose si

excellente qu'aucun bien ne peut la rendre heureuse si ce n'est Dieu¹⁹ », soulignant ainsi notre raison ; et s'attachant au pouvoir de l'homme sur le monde, saint Jean Chrysostome montre à quel point Dieu a honoré notre nature en créant ce monde, nous attribuant la dignité de Roi sur tout ce qui est visible²⁰.

À propos de cette dignité naturelle de l'homme, mention particulière doit être faite de l'écrit faussement attribué à saint Ambroise, dont le titre précis est *De la dignité de la condition humaine*, qui fait l'éloge de la condition ou nature de l'homme, image de Dieu en lui-même : « De même que Dieu est tout, toujours et partout, l'âme régit, gouverne et vivifie le corps. » Mais une autre image se trouve en l'âme, celle de la Très Sainte Trinité, « car de même que du Père est engendré le Fils et que du Père et du Fils procède l'Esprit-Saint, ainsi de l'entendement est engendrée la volonté et des deux procède la mémoire », ce à quoi il ajoute, poussant plus loin la comparaison, qu'à l'image de la sainte Trinité « l'âme est intellect, l'âme est volonté et l'âme est mémoire, sans pour autant qu'il y ait trois âmes dans le corps²¹. »

Ces citations de divers auteurs montrent sans laisser de place au doute que l'attribution d'une dignité naturelle à l'essence même de l'homme, indépendamment aussi bien du péché originel que de la grâce baptismale qui la régénère, était communément acceptée depuis les premiers siècles du christianisme. Ce qui n'empêche pas que cette même notion ait été employée de différentes manières. Au sein de la tradition patristique, qui considère les Saintes Écritures comme principale source d'inspiration, c'est sans doute chez saint Bernard de Clairvaux, dénommé par certains « le dernier des Pères²² », que l'on retrouve le mieux les divers sens de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Ces droits ont été compris comme des facultés ou pouvoirs innés qu'a en soi le sujet individuel, sans référence à aucun type de légalité antérieur. Une telle notion est étrangère à la pensée juridique classique comme à celle de saint Thomas³⁹ ; ce qui n'empêche pas que l'on puisse parler de « droit subjectif » au sens de la faculté conférée à un sujet par un ordre juridique et qui dépend de cet ordre, ou est postérieur à celui-ci. Dire qu'un homme « a un droit » ou est sujet de droits ne signifie dans la perspective thomiste que l'expression d'une relation juridique ; de manière identique, dire que quelque chose est « grand » n'est pas un prédicat absolu mais bien l'expression d'une relation quantitative par rapport à autre chose. Saint Thomas nous dit que « la justice proprement dite exige la diversité des sujets, et il n'y a de justice que d'un homme par rapport à un autre⁴⁰. » Les droits de l'homme, en revanche, ne sont pas des relations, mais se conçoivent dès leur origine comme des facultés ou des licences absolues d'agir, qui déterminent une sphère ou un espace d'action propre à chaque individu dans l'état de nature et, seulement dans un second temps, se limitent ou se relativisent en fonction d'un pacte ou contrat social.

Ces quelques précisions terminologiques faites, reste à connaître le critère de détermination du droit, c'est-à-dire de ce qui est dû à l'autre. Une réponse implicite se trouve déjà dans le fait que la justice, dont l'objet est ce qui est juste, est une vertu. L'habitude de faire le bien est une vertu ; et le bien supérieur, qui constitue la fin et la perfection de l'homme, consiste dans la réalisation de ses capacités. Cependant l'étude de la notion de loi ainsi que du caractère pratique de ce savoir que nous nommons droit nous aideront sans doute à saisir mieux encore comment connaître ce qui est juste.

C'est en considérant la nature des choses⁴¹ que l'on

connaîtra la loi, qui n'exprime qu'une certaine idée de ce qui est juste ; c'est en effet d'elle que l'on tire des préceptes très généraux tels « il faut chercher le bien » ou « il faut éviter le mal », grâce à la faculté intellectuelle des premiers principes pratiques que l'on nomme *syndérèse*, par laquelle l'homme participe, d'une certaine manière, à la raison divine. Ces préceptes très généraux constituent le droit naturel. En découlent, dans un deuxième temps, les préceptes qui constituent le droit des gens⁴², qui expriment ce qui est adéquat, équitable ou juste pour tous les hommes, en prenant en compte leur nature raisonnable et la fin ou perfection à laquelle ils sont destinés, au regard de cette même nature⁴³. À cela, le gouvernant ajoute les lois positives en prenant prudemment en compte les circonstances et les coutumes, sans jamais perdre de vue qu'elles doivent mener au bien commun de la société et de l'univers qui, ultimement, se trouve en Dieu.

Sur ce sujet, saint Thomas fait la distinction entre loi éternelle, loi naturelle et loi positive⁴⁴. La loi éternelle renferme dans l'esprit du divin Créateur l'ordre total de l'univers, elle n'est pas une certaine idée de ce qui est juste, elle le contient parfaitement et en totalité. En revanche, la loi naturelle ne contient que les préceptes très communs que nous venons d'évoquer. La loi positive, quant à elle, est promulguée par le gouvernant légitime et contient des préceptes qui se doivent d'être en consonance avec la loi naturelle, ainsi que d'autres qui restent à la discrétion ou prudence du législateur, lequel établit différentes normes en fonction des circonstances, mais toujours en vue du bien commun. Ces lois positives peuvent donc varier selon les lieux, les temps et les coutumes, mais jamais contredire la loi naturelle sans cesser d'être des lois.

Que la source de la connaissance de la loi se trouve dans

l'essence ou nature immuable des choses ne signifie pas que le droit est une science spéculative ayant pour objet ce qui est nécessaire ou ce qui ne peut être d'une autre manière⁴⁵. Le droit est au contraire un art ou un savoir pratique visant à déterminer ce qui est juste et ce que par conséquent l'homme peut faire équitablement, chose nécessaire par définition. Ce que l'on peut faire fait partie du contingent, qui est ce qui n'est pas nécessaire.

Certes l'homme peut connaître ce qui est nécessaire, comme le mouvement des astres ou les lois mathématiques ou physiques, mais il ne peut pas le transformer. Comment donc le droit peut-il se fonder sur la nature immuable des choses et être, cependant, un art touchant à ce qui est changeant et contingent ? Cette difficulté apparente disparaît si l'on considère ce qui se passe dans les autres arts, comme l'architecture par exemple. L'architecte détermine comment réaliser une construction – qui peut être ou non, et qui n'est donc pas nécessaire – mais il le fait en prenant en compte les lois de la physique, de la résistance des matériaux et de la géométrie, dont l'objet, lui, est nécessaire et non opérable. De la même manière le juriste enseigne ce qui est juste dans chaque cas, mais en considérant d'une part la nature de l'homme, dont la fin propre est immuable, et d'autre part les actes humains et leurs circonstances, en tant qu'ils en affectent d'autres ; actes contingents et accidentels, comme le sont aussi les résultats. Dans une maison, les pierres et le bois ont un caractère essentiel, et accomplissent les lois physiques en étant toutefois placés de telle manière ou de telle autre, ce qui est accidentel à elles-mêmes. Sur un mode similaire, les actes réalisés par l'homme dans le monde externe, qui affectent les autres hommes et dont la rectitude est tranchée par le droit et objet de législation, lui sont accidentels ainsi qu'à sa nature,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

26. S.T., I, q. 29, art. 3, ad 2.

27. La tendance à extrapoler les notions de la théologie thomiste pour donner plus d'autorité à la religion humaniste qui a pénétré de nombreux milieux ecclésiastiques est assez fréquente. Un autre exemple : les études de saint Thomas sur l'amour divin transformées par l'humanisme chrétien en une théorie dithyrambique de l'amour purement humain, presque divinisé.

28. C'est lorsqu'il traite de la création (S.T., I, q. 93), et de la vertu et de la grâce (S.T. I-II q. 110, art. 3, co) que saint Thomas expose la doctrine de l'image et de la ressemblance.

29. S.T., Ia q. 5, art. 1, co.

30. S.T., Ia q. 6, art. 3, co.

31. S.T., I-II, q. 110, a 3, co.

32. S.T., Ia-IIae q. 110, art. 3 co ; Ia q. 73, art. 1 co ; *Super Sententias*, III d. 27, q. 2, art. 1, ad 9.

33. Cf. A. HUERGA, *Santo Tomás de Aquino, teólogo de la vida cristiana*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1974, chap. III, 2-4.

34. Cette dernière dignité, à son tour, est soit acquise, si l'on se réfère aux vertus naturelles, soit infuse, lorsqu'il s'agit de vertus venant de la grâce surnaturelle (liberté du péché chez saint Bernard) et dont l'accomplissement ou la perfection est la béatitude (liberté de misère, chez saint Bernard aussi) où l'homme atteint sa dignité la plus grande.

35. Elle a été remise à l'honneur par Leopoldo Eulogio PALACIOS (*La Persona Humana*, op. cit., 2) à partir d'un texte de saint THOMAS quelque peu oublié : *De Veritate* q. XXI, a.5, r.

36. Ibid. Cet ordre de priorités mérite une attention particulière aujourd'hui, parce que l'on a souvent eu recours à la convertibilité de l'être et du bien pour défendre comme une doctrine classique le fait que l'homme, par le seul fait d'être une personne, possède une dignité qui le rend sujet des droits qui, par le fait même, sont humains.

37. Sans faire cas de l'étymologie ni de l'évolution sémantique du terme qui, bien qu'utile le plus souvent, ne ferait ici que compliquer les choses. Parce que ce que nous appelons « droit » se disait en latin « ius », en lien avec d'autres termes comme ceux de « iustitia », « iustus » et « iustum », ce qui n'est pas le cas du terme « droit ». En revanche, il est intéressant de déterminer quelle est la chose première en vertu de laquelle toutes les autres qui s'appellent droit ont reçu ce nom.

38. Cf. S.T. II-II, q. 57, art. 1 ; J. B. VALLET DE GOYTISOLO, « El Orden Natural y el Derecho », in *En torno al Derecho Natural*, Madrid, Sala, 1973, 6-11 et « El Hombre, Sujeto de la Liberación », op. cit., 8. L'œuvre de Michel

VILLEY a fait renaître cette idée classique du droit. On pourra trouver un résumé de ses contributions dans G. AUGÉ, « El Derecho Natural en la Francia del s. XX », in AA. VV, *El Derecho Natural Hispánico*, Madrid, Escelicer, 1973, 3, pp. 250 ss.

39. « La jurisprudence romaine ne connaissait pas la notion contemporaine de droit subjectif. Dans toute considération juridique est nécessaire la réalité du droit comme pouvoir, mais pour les juristes romanistes la faculté est une réalité extra-juridique, un *fas* – quelque chose de licite ou permis –, non un *ius*. Le propre de la jurisprudence était ce qui est dû objectivement (la notion de devoir ou d'obligation passe au premier plan, mais non celle de prérogative ou de pouvoir) » (F. CARPINTERO BENÍTEZ, loc. cit.). Cf. A. F. UTZ, *Ética Social*, Barcelone, Herder 1964, t. I, p. 236. Une présentation de la question et une attitude différente sur le rôle du droit subjectif chez saint Thomas pourront être lues dans l'introduction de Teófilo URDÁNOZ, o.p., à la II-II, q. 57, dans *Suma teológica*, Madrid, B.A.C., 1956, tome VIII, pp. 196 ss.

40. S.T., II, II, q. 58, art. 2, co.

41. Cf. J. B. VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología de la determinación del Derecho* II, vol. 1, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1996, I, III, pp. 133 ss.

42. Cf. S. RAMÍREZ, *El Derecho de Gentes*, Madrid, Studium, 1955, 12 A.

43. « *Oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine* » (S.T., I-II, q. 90, art. 2, co).

44. S.T., I-II, q. 90 à 95.

45. Cf. J. B. VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología de la determinación del Derecho*, op. cit., 200.

46. S.T., II, II, q. 64, art. 2, ad 3.

47. S.T., II, II, q. 64, art. 3, ad 2.

48. S.T., II, II, q. 64, art. 6.

49. S.T., II, II, q. 65, art. 3.

50. PALACIOS, op. cit. p. 489.

51. *De Veritate*, q. 21, art. 5, co. déjà cité. Cf. aussi S.T., I, q. 5, art. 1, ad 1.

52. S.T., II-II, q. 58, art. 11, co.

53. D'autres peut-être seraient unis à la dignité de la personne ou de l'individu humain comme tel. Par exemple celui d'être jugé individuellement et non pas collectivement, au moins dans certains cas.

54. *Summa contra Gentiles*, l. 3, chap. 129.

55. Cf. J. B. VALLET DE GOYTISOLO, op. cit., pp. 31 et 201.

56. C'est dans le livre IV de l'*Essai sur l'entendement humain* que Locke

essaie de répondre à cette question, mais de manière quelque peu confuse et incohérente.

57. Le mythe du « bon sauvage » a été ravivé à partir du XVII^e siècle par la culture cosmopolite qui lisait avec avidité les livres de voyage si courants à l'époque (cf. DANIEL-ROPS, *L'Église des temps classiques*, Paris, Arthème Fayard, 1958, tome II).

58. *Second traité du gouvernement civil*, II, 4.

59. Ibid., chap. V.

60. IX, 128.

61. IX, 123.

62. Ibid. 136.

63. « En considérant la condition de l'homme nous pouvons abstraire toutes les déterminations qui proviennent d'une société concrète, ou nous pouvons le considérer en elles. Dans ce dernier cas il s'agit de l'état social de l'homme et dans le premier de son état naturel, qui s'oppose à l'autre [...]. Dans le droit naturel et dans l'Éthique nous entendons par état naturel de l'homme le statut individuel, tel que l'on peut l'observer en chaque homme singulier » (G. BAUMGARTEN, *Ius Naturae*, Halae Magdeburgicae, 1763, I, 1 et 4).

64. Ainsi dénommé, de manière assez absurde, parce qu'il place en un homme naturel fictif l'origine de tout droit.

65. Abstrait parce qu'il fait abstraction de la condition sociale de l'homme et réel parce qu'il est toujours singulier. En définitive, il s'agit d'une entité inexistante, comme un universel avec une tête, un tronc et des extrémités, ou comme l'homme simple que Diogène cherchait parmi les humains sans le trouver.

66. D. CASTELLANO, *Racionalismo y Derechos humanos*, op. cit. pp. 25 ss.

67. J. MARITAIN, *L'homme et l'État*, Paris, PUF, 1953, chap. IV.

68. R. M. WILTGEN, *El Rin desemboca en el Tiber*, Madrid, Criterio Libros, 1999, p. 185 [1^e éd. fr. : *Le Rhin se jette dans le Tibre*, Paris, Cèdre, 1973].

69. N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito*, Girona, Atalanta, 2009, p. 116.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'un des éléments essentiels du programme de *L'Avenir*.

Selon ce raisonnement, l'avenir de l'humanité devra être caractérisé par l'initiative collective des peuples. Ceux-ci sont présentés comme rédempteurs de l'humanité – une rédemption immanentisée – instruments utilisés par Dieu pour réaliser son royaume sur cette terre⁴¹. À l'ordre politique devra succéder l'ordre social, qui devra se transformer à son tour en un ordre administratif. Ainsi, la politique doit se restreindre à l'administration des choses matérielles, passant du rapport entre les sujets – qui est le propre de la politique – au rapport avec les choses – qui est le propre de l'administration⁴². La dissolution de l'État qui se profile est en réalité non seulement la négation de l'artificialité de l'État moderne, mais aussi l'extinction de l'autorité politique en tant que telle (il ne semble pas qu'il faille en conclure que l'adversaire de Lamennais soit l'État né de la Révolution, étant donné que c'est précisément l'héritage de la Révolution, avec le libéralisme, qu'il apprécie et partage). Se présente ainsi une vision basée sur l'opposition conflictuelle entre la société et l'État qui, tout en ayant en vue la critique à l'égard de l'État moderne, emprunte les termes de l'antinomie dialectique de la modernité elle-même et se transforme en un facteur d'accélération de la logique interne au rationalisme politique.

La vision mennaisienne débouche, en continuité avec ses prémisses, d'une part sur une sorte de réduction temporelle de la sotériologie chrétienne – assimilant quasiment l'Église à un parti – et d'autre part en un message se prétendant capable de régénérer l'Église elle-même, selon une dynamique d'humanisation du divin et de divinisation de l'humain typique de la sécularisation moderne⁴³. De cette manière, l'eschatologie se transforme en futurologie, et « l'illumination » du

messianisme historiciste prétend réaliser la « régénération » de toute société⁴⁴. Le destin de la foi est l'idéologie et le temps se présente comme le critère de l'éternité. La conséquence en est également la transformation du sens de l'universel en esprit de parti et l'attribution d'un rôle spécifique à une « minorité éclairée » chargée de mettre en œuvre le salut pour tous⁴⁵. En effet, si d'un côté l'histoire contient et réalise une sotériologie immanente – comme c'est le propre de toute forme de progressisme – l'Église devrait la seconder et s'associer aux forces d'accélération de l'*avenir*. D'un autre côté, l'*avenir* lui-même devrait constituer le critère absolu permettant de reformuler la foi et la morale et de donner une nouvelle substance, afin d'infuser cette vie nouvelle sans laquelle rien ne peut vivre. À partir de là, adoptant une trajectoire conséquente avec elle-même, Lamennais, une fois terminée chez lui la phase du catholicisme libéral (celle de la publication *L'Avenir*), passera à l'égalitarisme démocratique à connotation socialiste, à partir de *Paroles d'un croyant* (1834)⁴⁶, jusqu'aux *Affaires de Rome* (1836), *Le livre du peuple* (1837) et *Esquisse d'une philosophie* (1840-1846) – avant de terminer, poursuivant la logique de l'immanentisme, dans l'apostasie.

Le libéralisme en jugement

Après avoir chargé une commission d'examiner les thèses de Lamennais exposées dans ses œuvres les plus significatives, commission qui avait conclu (23 avril 1832) sur une *Censure de quelques propositions*⁴⁷, Grégoire XVI prit position dans l'encyclique *Mirari vos* (15 août 1832) sur les textes qu'il avait publiés dans *L'Avenir*, en les réprouvant très clairement. Par la suite, dans l'encyclique *Singulari nos* (1834), il réfuta les

positions mennaisiennes exprimées dans le pamphlet *Paroles d'un croyant*.

Dans la vision du Pape telle qu'elle se présente dans ces deux documents, le problème de la liberté, dans sa signification moderne, tient une place essentielle. Ce n'est pas un problème purement sociologique ou historique, ni une question de pratique ou de méthode, et il ne peut pas rester confiné dans le domaine de l'opinion. C'est une question de principe de type philosophique et théologique. Le problème apparaît dans un contexte de mouvements révolutionnaires naissants qui tirent leurs racines de grandes prémisses théoriques puis passent ensuite à la pratique. Le document pontifical voit dans ces prémisses l'origine des mutations révolutionnaires, marquées, comme il le souligne, par une commune hostilité antichrétienne, et par la crise de l'exercice de l'autorité.

Mirari vos commence par rejeter la thèse de la nécessité de la régénération de l'Église et, après avoir considéré la question du célibat ecclésiastique – pour en confirmer la valeur – et celle de l'indissolubilité du mariage – en rappelant qu'il n'est pas possible de revenir sur ce point –, l'encyclique aborde l'approche libérale de la liberté.

Si une régénération de l'ordre de la foi et de la morale était indispensable – voire une mutation radicale allant jusqu'à en modifier profondément la signification –, le divin serait réduit à l'humain, la transcendance à l'immanence, le permanent au devenir. Prétendre cantonner au temporel la voie d'accès au salut éternel signifie réduire cette voie à un projet passager, potentiellement défectueux et, de ce fait, intrinsèquement caduc. En d'autres termes, la prétendue régénération de l'Église – qui consisterait dans l'adhésion au rationalisme moderne – reviendrait objectivement à nier sa vérité. Selon la même logique, la régénération – avec la subordination à l'esprit du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'affaire Lamennais est rassemblée dans M. J. LE GUILLOU, L. LE GUILLOU (dir.), *La condamnation de Lamennais*, Paris, Beauchesne, 1982 ; sur ce sujet, un ouvrage important est aussi : P. DUDON, *Lamennais et le Saint Siège (1820-1834) d'après des documents inédits et les Archives du Vatican*, Paris, Perrin et Cie, 1911.

2. Cf. entre autres P. PASCHINI, *Lezioni di storia ecclesiastica*, vol. III, Turin, Società editrice internazionale, 1951, p. 473 ; F. J. MONTALBAN, *Historia de la Iglesia Católica. Edad moderna*, Madrid, La Editorial Católica [B.A.C.], 1953, pp. 508-509 ; J. LEFLON, *La crise révolutionnaire (1789-1846)*, A. FLICHE, V. MARTIN (dir.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. XX, Paris, Bloud et Gay, 1949.

3. Rappelons que l'autorisation étatique a été retirée à la Congrégation des missions et que d'autres congrégations ont été expulsées. Les évêques ont été exclus du Conseil d'État, de la Chambre des Pairs et du Conseil de l'Instruction publique, la loi sur le sacrilège a été abrogée. Les bourses d'étude dont les ordonnances de 1828 avaient doté les petits séminaires ont été annulées.

4. La forme originale de son nom est : de La Mennais. Pour des motifs idéologiques, celle-ci fut modifiée et privée de sa particule nobiliaire, la forme « démocratique » Lamennais étant retenue à partir d'environ 1834.

5. G. VERUCCI, *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Naples, Istituto italiano per gli Studi storici, 1963, p. 174.

6. Ibid., pp. 174-175.

7. Ibid., p. 175.

8. Ibid.

9. Cf. Ibid. pp. 155-156.

10. Une telle distinction peut être comparée de manière analogique à celle qui prévaut entre une laïcité « dure » (selon le modèle français) et une laïcité « ouverte » (version américaine). Voir Danilo CASTELLANO, « La modernité est-elle divisible ? », chapitre VIII infra.

11. G. VERUCCI, *Félicité Lamennais...*, op. cit., p. 186.

12. Cf. F. R. DE LAMENNAIS, « La Chambre des Pairs », *L'Avenir*, 23 mai 1831.

13. Sur les débuts de cette « école », on peut notamment se référer à : A. RICARD, *Lamennais et son école*, Paris, Didier, 1881 ; G. PIOVANO, *La scuola lamennaisiana*, Monza, Artigianelli, 1912 ; F. MOURRET, *Le mouvement catholique en France de 1830 à 1850*, Paris, Bloud & Gay, 1917.

14. Il n'est pas sans intérêt de constater que les thèses de Lamennais sont considérées comme annonciatrices du modernisme philosophico-théologique. À ce sujet, voir les considérations de E. BUONAIUTI, *Storia del Cristianesimo*, vol. III, Milan, Corbaccio – DALL'OGGIO, 1951², pp. 401-424 ; P. PIRRI, « L'Enciclica "Pascendi" e il "Modernismo" dopo venticinque anni », *La Civiltà Cattolica*, 1932, vol. IV, pp. 521-536.

15. Cf. G. VERUCCI, op. cit. p. 222.

16. C'est à cette phase de la pensée de Lamennais qu'est consacrée la présente analyse, qui ne peut néanmoins éviter de faire allusion aux première et troisième étapes de son élaboration théorique.

17. Lamennais écrit que le vrai libéralisme implique que la liberté soit égale pour tous, soit n'est garantie pour personne et que les catholiques y ont droit autant que ceux qui ont d'autres croyances (cf. *L'Avenir*, 16 octobre 1830).

18. G. VERUCCI, op. cit., p. 190.

19. Cf. F.R. DE LAMENNAIS, « La condition de l'Église en France », *L'Avenir*, 6 janvier 1831.

20. Cf. Id., « De la liberté religieuse », *L'Avenir*, 30 août 1831. Pour Lamennais, tout ce que veulent les libéraux sincères ne pourra jamais être réalisé complètement qu'au moyen du catholicisme (eod. loc.).

21. Ibid.

22. Lamennais affirme, de manière rationaliste, que la vérité est toute-puissante. Ce qui retarde son triomphe, c'est avant tout l'appui que la force matérielle cherche à lui donner (« Sur la séparation de l'Église et de l'État », *L'Avenir*, 18 octobre 1830). En ce sens, tout emploi de la force apparaît comme négatif en lui-même.

23. « Erreurs dans la politique du gouvernement », *L'Avenir*, 27 janvier 1831.

24. Ibid, 16 octobre 1830.

25. Cf. « Les doctrines de *l'Avenir* », *L'Avenir*, 7 décembre 1830 ; « De la République », ibid., 9 mars 1831.

26. Ibid., 31 octobre 1830.

27. « Les doctrines de *l'Avenir* », loc. cit., 7 décembre 1830.

28. « La condition de l'Église en France », ibid, 6 janvier 1831.

29. Ibid., 28 juin 1831.

30. Selon Lamennais, l'unique système social possible est aujourd'hui celui qui se fonde sur le développement de la liberté individuelle (*L'Avenir*, 17 octobre 1830).

31. Lamennais pense que la République, dans sa signification moderne, est inévitable (*L'Avenir*, 9 mars 1831).

32. La réalité est ainsi assimilée à l'effectivité, la donnée accidentelle considérée comme une entité substantielle, et la mutation sociologique (vraie ou présumée) comme une mutation anthropologique.
33. Cf. « La position du gouvernement », *L'Avenir*, 17 octobre 1830.
34. L'histoire serait marquée par la nécessité d'une évolution obligatoire au point que toute opposition contre l'invincible force du principe démocratique serait inutile (« La Chambre des Pairs », *L'Avenir*, 23 mai 1831. Cf. en outre, *L'Avenir*, 30 octobre 1830).
35. Ibid. Lamennais pense entrevoir les destinées futures du genre humain (cf. « L'avenir de la société », *L'Avenir*, 28 juin 1831), dont les révolutions constituent la voie et l'annonce. Les catholiques devraient selon lui donner son sens vrai à l'esprit des révolutions et les porter à leur accomplissement.
36. Lettre à Benoit d'Azy, 20 juillet 1829, A. P. LAVEILLE, *Un Lamennais inconnu. Lettres inédites de Lamennais à Benoit d'Azy*, Paris, Perrin, 1898, p. 237.
37. Lettre au baron Vitrolles, 11 mai 1830, E. FORGUES (dir.), *Correspondance inédite entre Lamennais et le baron de Vitrolles, 1819-1853*, Paris, Charpentier, 1886, p. 199.
38. Cf. *L'Avenir*, 27 janvier 1831.
39. Ibid., 28 juin 1831.
40. Cf. « L'oppression des catholiques », *ibid.*, 26 novembre 1830.
41. Ibid., 12 février 1831.
42. Ibid., 28 et 30 juin 1831.
43. Lamennais présente une forme de joachimisme immanentisé, avec son annonce d'une ère nouvelle du christianisme (F.R. DE LAMENNAIS, « Le pape », *L'Avenir*, 22 décembre 1830), lieu d'une seconde régénération. Pour un approfondissement, dans un essai critique, d'autres aspects analogues de la vision de Lamennais, cf. J. H. NEWMANN, « Fall of de La Mennais », *Essays critical and historical*, vol. I, Londres, Montagu Pickering, 1872, pp. 102-142.
44. De cette vision dérive en substance le projet de constitution de « partis chrétiens » et la prétention à réformer l'Église à partir d'une approche basée sur le « programme » d'un parti (au sens moderne du terme).
45. La cause catholico-libérale, alimentée sur le fond par le mythe du progrès, entendu comme développement qualitatif de l'histoire est identifiée par Lamennais au salut de la religion (cf. *L'Avenir*, 7 avril 1831).
46. Cf. Félicité DE LAMENNAIS, *Paroles d'un croyant*, Paris, Agora-Pocket, 1996. L'auteur y théorise, avec des tonalités messianico-progressistes, comme but final de l'histoire atteint par l'action des peuples,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

accomplie à travers une mutation *révolutionnaire* qui a transformé une nation ordinaire, les États-Unis, en une religion universelle, évangélique et rédemptrice.

La notion de l'Amérique considérée comme une religion rédemptrice a vu le jour avec le projet des *Pilgrim Fathers* désireux de fuir une vieille Europe qu'ils jugeaient corrompue, afin de construire une nouvelle Jérusalem qui éclairerait le monde. Les nombreux puritains, qui par la suite perdirent la foi dans le Dieu des chrétiens, la reportèrent sur le système de pensée des Lumières modérées, voyant l'œuvre divine dans la naissance du nouveau régime américain. Abraham Lincoln renforça considérablement ce processus de divinisation de la nation en réitérant avec insistance l'appel, lancé à plusieurs reprises auparavant, à la création d'une religion civile qui soulignerait le caractère sacré de l'expérience américaine. Lincoln aspirait à conserver le souvenir des Pères Fondateurs et les documents fondateurs, c'est-à-dire la Déclaration d'Indépendance et la Constitution, dans des temples séculiers où brûleraient en leur honneur des flammes éternelles. Sa religion civile prêchait le message selon lequel à travers l'Amérique Dieu et les Fondateurs avaient réalisé « l'ultime et le plus bel espoir de l'humanité » d'un ordre social pacifique et de liberté individuelle⁵.

Malheureusement, la foi dans l'Amérique dissimulait le fait que l'ordre social qu'elle établissait avantageait les individus et les factions les plus dominants et les plus résolus au détriment de ceux qui continuaient de respecter les règles prétendument inchangées du « sens commun » que le système prétendait défendre. On conciliait la liberté et la paix mais en mettant en place un pseudo ordre qui assurait en fait le triomphe du fort sur le faible. Les plus puissants, qui pouvaient toujours changer,

interprétaient comme ils l'entendaient la volonté des Fondateurs, l'« intention originelle » des « écritures » fondatrices, ainsi que, pour apaiser le sentiment religieux toujours ancré chez les Américains, la volonté de Dieu elle aussi.

Démasquer les différentes influences souvent contradictoires derrière cette victoire exige une étude doctrinale, philosophique, historique, sociologique et psychologique complexe et approfondie. Les citoyens « véritablement » libres subissaient une pression qui les empêchait de se livrer à un tel examen. Non seulement les porte-parole de la nouvelle religion civile la condamnaient-ils comme une entreprise déloyale et hostile à l'égard de la patrie, mettant en danger « l'ultime et plus bel espoir de l'humanité », mais ils insistaient sur le fait que cela était intrinsèquement irréalisable. Car une fois de plus, ce n'était pas par des études spirituelles et individuelles porteuses de division que l'on pourrait parvenir à la paix sociale et aux bienfaits de la liberté et s'assurer la bénédiction de Dieu, mais seulement par une démarche pragmatique⁶.

Ce fut au cours des années 1890 que l'entreprise « missionnaire » consistant à apporter « l'évangile » de cette religion américaine civile pragmatique s'est développée considérablement. Les déclarations du président Woodrow Wilson en 1917-1918 lors de la Première Guerre mondiale concernant le dessein que l'Amérique entretenait en intervenant dans le conflit rendirent la réalité de cette « volonté évangélisatrice » évidente même à ceux auxquels elle avait échappé auparavant. Il est vrai que cette entreprise missionnaire faiblit dans les années vingt et trente, principalement parce que le pays entendait éviter toute contagion qui aurait pu être contractée lors de son engagement au côté d'une Europe

révolutionnaire et impie déchirée par la guerre. Mais la situation s'était modifiée lorsque éclata la Seconde Guerre mondiale, et le peuple américain prit à son compte et assumait cette « œuvre missionnaire », l'Amérique étant le guide de l'univers et devant apporter la lumière jusqu'aux endroits du monde les plus obscurs et les plus reculés.

Dorénavant, de nombreux habitants du vieux monde anéanti semblaient penser eux aussi que le message de l'Amérique était incontournable. Après tout, pour la plupart des hommes, la victoire suffit pour dissiper tous les doutes subsistant quant à la supériorité de tout conquérant. De plus, ce conquérant américain venait avec le soutien enthousiaste de ses citoyens, dont certains étaient de fervents chrétiens et cette nation avait la réputation d'apporter l'ordre, la liberté et une prospérité sans limite aux « épuisés, aux déshérités, aux masses blotties, aux pauvres, rejetés, épris de liberté⁷. »

Le catholicisme et le credo pluraliste américain

Les théories des Lumières modérées ont exercé une profonde influence sur le catholicisme au XVIII^e siècle, et beaucoup de dirigeants politiques furent convaincus qu'il convenait d'abandonner les querelles doctrinales et d'adopter une piété fondée sur un sens commun prétendument issu de l'héritage moral chrétien de l'Europe⁸. Cependant Rome ne salua pas le système mis en place en Amérique comme la solution universelle qui allait mettre fin à tous les troubles sociaux et politiques. Elle y était d'autant moins disposée qu'elle fit preuve d'un regain de rigueur sur les questions concernant le dogme au cours du XIX^e siècle. Le Saint Siège était certainement satisfait de constater que la Constitution américaine lui garantissait la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

accusations sont irrationnelles, ces catholiques se trouvent condamnés pour leur naïveté, leur cynisme et leur manque de pragmatisme et se voient dénoncés par les inquisiteurs du magistère pluraliste qui n'hésitent pas à recourir contre eux à toutes les armes qu'ils ont à leur disposition. Il est évident par exemple que remettre en cause le système américain constitue de leur part une atteinte au patriotisme. On peut également les dénoncer comme des ennemis du seul et unique système garant de la paix et de la liberté, donc comme des auteurs de troubles, comme des fascistes, des antisémites, des fomenteurs de génocide, des terroristes, ou tout simplement comme des fous. Peu de catholiques se montrent assez téméraires pour continuer de se battre dans de telles conditions et ceux qui le font découvrent que le matérialisme encouragé par ce système pluraliste leur rend la tâche bien difficile, et même les opposants les plus déterminés s'y épuisent. Dans un système de ce type, résister demande déjà une telle persévérance pour survivre que même de tels opposants ne trouvent pas la force de critiquer le pluralisme et la religion civile.

L'impasse et l'issue

La pratique pastorale voulue par le Concile a inévitablement contribué à affaiblir l'autorité de l'Église ainsi qu'à redéfinir la doctrine et la tradition pour les adapter à la « volonté » des forces politiques dominantes que ce soit aux États-Unis, ou ailleurs. Cette « volonté » a pris un caractère de plus en plus libre, criminel et idéologique, tout à la fois dans l'Ancien et le Nouveau Monde. Comme il était prévisible, le triomphe de cette « volonté » s'est accompli lorsque l'avènement d'un nouvel âge de la raison, de la liberté et de la spiritualité catholique a été

proclamé. Et comme on pouvait le supposer, les mesures « pragmatiques » et « pastorales » qui permettaient aux plus déterminés d'imposer leur volonté ont pris valeur de dogmes.

Selon le mode d'action de la doctrine pluraliste américaine classique rendue d'autant plus forte qu'elle s'appuie sur une rhétorique personnaliste, cette victoire désastreuse du point de vue pastoral, d'individus irrationnels et passionnés et de communautés partisans étrangères au catholicisme, est considérée comme le signe de la volonté du Saint-Esprit. Toute analyse critique de cette affirmation et de ce qu'a pu faire le Concile, ou de ce qui en a résulté, a été rejetée comme naïve, manquant de réalisme, voire comme cynique, impie et folle. De même toute velléité de comprendre ce qui est arrivé à l'Église du Christ a été rendue impossible par le fidéisme des tenants de la doctrine pluraliste. Ils ont exigé que le catholicisme remplace une réflexion sérieuse par les slogans habituels de nécessité, de pragmatisme, de paix, de liberté et d'ouverture. Ils ne permettent pas que soient apportés des éléments permettant de comprendre la véritable autorité du Concile ou de le placer dans la perspective historique offerte par les Pères de l'Église, par de précédentes réunions œcuméniques, par les jugements des papes au cours de presque deux millénaires ou par le vénérable droit canon. Ils permettent au mieux que l'on regrette que le véritable pluralisme n'ait pu s'épanouir pleinement. Mais pour que triomphe sa volonté, le pluralisme exige partout et toujours le suicide culturel et religieux.

Les personnalistes actifs durant le Concile ont peut-être œuvré de concert avec les partisans du système américain, mais en réalité, ils ont préféré utiliser la liberté qu'ils leur promettaient pour soutenir les « mystiques » marxistes et tiers-mondistes dans la construction de l'Église postconciliaire. De telles « mystiques » ont été favorisées car les personnalistes qui

ne prônaient pas directement l'individualisme radical du modèle américain voyaient plutôt l'œuvre du Saint-Esprit dans les communautés fortes. Pourtant, les personnalistes ont propagé le virus de l'individualisme révolutionnaire. Ils portaient en eux cette vision prophétique héritée de l'abbé de Lamennais et souhaitaient inspirer ces mouvements en faveur desquels ils prétendaient se contenter de témoigner. Malheureusement pour eux, ils se sont affrontés à l'opposition farouche d'apparatchiks marxistes et de dictateurs du tiers-monde, et à celle encore plus forte de musulmans, de païens et de bien d'autres encore¹⁶.

Pendant ce temps-là, les partisans du modèle américain ont pris de plus en plus confiance en eux. Cela est vrai pour toutes les « écoles » de pensée de sa théologie civile, qu'elles soient conservatrices, libérales, néoconservatrices ou libertariennes, toutes ayant débattu de la nature précise de la paix et de la liberté pragmatique que ses dogmes apportaient. Le pluralisme américain avait rendu le catholicisme impuissant, mais il a convaincu l'Église universelle qu'un « Catholic Moment », une « heure du catholicisme », selon le terme employé par le Révérend John Neuhaus, était venue d'adopter les principes des Lumières modérées. Il avait converti les apparatchiks marxistes à une forme de matérialisme plus lucratif en leur trouvant des niches dans les firmes multinationales et dans le crime organisé. Désormais, les partisans du modèle pluraliste américain se sont enthousiasmés à l'idée que la défaite de l'islam permettrait de mettre un terme à tout esprit de division et de tout intégrer dans un Empire mondial culturel où règnerait la paix. L'aube d'un jour où tout le monde aurait oublié qu'il existait autre chose que le message de libération de l'Amérique approchait. La fin de l'histoire arrivait.

On ne s'étonnera donc pas du fait que les personnalistes

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Comme on l'a évoqué plus haut, c'est au temps du pontificat de Pie X que fut élaborée une stratégie qui prévoyait le recours à la société civile pour combattre l'État moderne. En d'autres termes, on eut recours à la démocratie pour combattre le libéralisme. À cette époque-là, la société civile des différents États européens était (encore) profondément catholique et l'État (qui ne jouait alors qu'un rôle de gendarme) n'était pas en condition de la dominer. On pensa par conséquent avoir recours aux peuples pour combattre l'État. Pour atteindre un tel but, cependant, il fut nécessaire d'utiliser un instrument de la modernité *politique* (la démocratie), pour contenir les effets de la modernité *politique* elle-même, c'est-à-dire du libéralisme. Mais, ce faisant, un message s'est répandu, dont les conséquences ne furent visibles que postérieurement : la démocratie, à laquelle conduit nécessairement le développement du libéralisme, apparut comme une conquête, autrement dit une valeur à poursuivre et, une fois atteinte, à défendre. Les distinctions faites à ce propos par le magistère – Léon XIII et saint Pie X lui-même – sont restées peu considérées. Les écrits des intellectuels (comme, par exemple, Giuseppe Toniolo) ne contribuèrent pas à clarifier la question. Distinguant démocratie et démocratie, ils affirmèrent, dans le sillage de l'enseignement de Léon XIII, que la démocratie n'avait pas à être considérée comme un concept politique mais devait être seulement appréhendée comme une action chrétienne au bénéfice du peuple. Ce qui est resté a été exactement ce qu'on ne voulait pas et qui, sous le pontificat de Pie X, avait été explicitement condamné.

Pie XII, pour sa part, a dirigé l'Église à un moment de l'histoire particulièrement difficile. La Seconde Guerre mondiale, menée comme une croisade pour imposer la démocratie (il suffit de penser aux œuvres « américaines » de

Maritain), a signé la victoire de la culture politique de matrice protestante, intrinsèquement moderne. L'américanisme se présentait alors comme une modernité à *visage humain*, comme un régime qui accordait – au moins en apparence¹² – un droit de cité à tous, à tous les mouvements et à toutes les Églises. C'était un peu comme l'œuf de Colomb : après tant de conflits et d'oppositions (y compris à l'intérieur des États), après les idéologies fortes, une solution indolore était à portée de main, permettant d'éviter des guerres civiles transformées en guerres religieuses, comme cela avait été le cas quelques années auparavant en Espagne. Pie XII soutenait encore l'État chrétien, c'est-à-dire reposant sur un ordre juridique fondé sur le droit naturel classique et, de ce fait, respectueux de celui-ci. Le « cas italien » et la tentative répétée et désespérée d'obtenir une constitution catholique pour la nouvelle République italienne (1946) en sont la preuve¹³. Le projet ayant échoué, Pie XII se replia sur une stratégie moins ambitieuse qui se révéla désastreuse dans les faits, que ce soit du point de vue religieux ou sur le plan civil. En effet, elle favorisa l'illusion de pouvoir influencer de manière déterminante sur les choix du Parlement et, en particulier, sur les modalités d'application de la constitution libérale de la République italienne, en ayant recours au parti unique des catholiques, la Démocratie chrétienne, soutenu par le clergé comme s'il était le parti catholique par excellence. La même stratégie éduqua progressivement mais inéluctablement les catholiques au relativisme libéral selon lequel le catholicisme et le même droit naturel classique constituent une opinion parmi de nombreuses autres possibles.

Le zèle du clergé et, plus généralement, des catholiques italiens en arriva à censurer et à prétendre corriger le magistère pour « l'adapter » à la nouvelle situation et aux exigences de

celle-ci. Une maison d'édition catholique telle que les éditions Paoline considéra comme opportun de faire précéder d'un avertissement la publication de l'encyclique de Léon XIII *Graves de communi*, sur la démocratie, affirmant que l'enseignement de Léon XIII ne devait plus être considéré comme valide¹⁴. La démocratie moderne, c'est-à-dire la démocratie politique ou la démocratie comme fondement du gouvernement, devait désormais être considérée comme l'unique régime légitime. L'exemple montre que le passage des catholiques avec armes et bagages à la modernité était désormais fait accompli, principalement comme fruit de l'action politique du Saint-Siège, laquelle fut certainement déterminée sur la base de la distinction (employée et promue par les jésuites) entre *thèse* et *hypothèse* mais qui a tout simplement fini par transformer l'hypothèse en thèse.

Les intellectuels catholiques ont contribué de manière déterminante à cette transformation. Certains d'entre eux se sont sentis appelés à « justifier » par des arguments ou des pseudo-arguments l'*effectivité*, autrement dit des choix déjà faits ou des situations de fait. Qu'on songe, par exemple, à la contribution de ces intellectuels qui, en Italie, s'engagèrent pour justifier l'opération Sturzo de 1919 et l'opération Montini/Pacelli de 1946/1948 ; ou encore, à l'opposé, à ceux qui tentèrent, surtout après 1929, d'inciter les catholiques à « lire » le fascisme comme un retour au Moyen Âge. Certains, comme par exemple Maritain, tentèrent en apparence de prévenir l'*effectivité*, en s'attachant à élaborer des théories qui ont pu servir à créer de nouvelles situations. Au-delà des intentions subjectives, il n'y a pas de doute que la majorité des intellectuels catholiques (à de rares exceptions près) firent preuve dans l'un et l'autre cas d'un comportement « clérical », si l'on comprend par « cléricalisme »

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

celle-ci soit – en apparence du moins – celle de l'américanisme politique ou celle de la doctrine politologique qui perçoit l'État comme un processus. Dans l'un et l'autre cas, cependant, apparaissent des contradictions et des apories. Il est par exemple difficile pour le sens commun de comprendre comment on peut parler de valeurs lorsque celles-ci dépendent uniquement de la volonté de la personne. Tout choix personnel serait-il une valeur ? Si oui, les valeurs seraient autant de *flatus vocis*. On ne pourrait pas parler, entre autres, de valeurs non négociables. Autre question : comment l'ordre juridique pourrait-il protéger et garantir toutes les croyances ? Il ne serait pas à proprement parler un ordre, il serait même une contradiction dans les termes, se faisant le garant de l'anarchie comme valeur. C'est pour cela que la *laïcité positive* serait la garantie assurée du nihilisme éthique et politique puisqu'on lui demande de ne pas être porteuse de quelque ordre identifié sur le plan théorique que ce soit.

On peut comprendre la genèse de cette proposition si l'on pense que la culture catholique a (justement) combattu la *laïcité forte* de l'État moderne. Cependant, confondre le succédané et la réalité est une méprise. La laïcité forte, en effet, a eu et a la prétention de créer l'ordre à partir du système juridique formel. Elle a refusé et refuse de faire de l'ordre juste la condition du système juridique.

La théorie de la *nouvelle laïcité* (cardinal Scola) est plus complexe. Elle semble faire sienne avant tout et en dernière analyse une définition de la démocratie comme fondement du gouvernement. La démocratie serait une méthode, mais serait surtout la source (du point de vue de la méthode) de la légitimité dans l'exercice du pouvoir considéré comme politique. La politique, ainsi, ne serait pas la science et l'art du bien commun, mais le pouvoir exercé sur la base de règles « partagées ».

Celles-ci, à leur tour, ne seraient pas des règles à partager en tant que règles mais ne seraient des règles que parce qu'elles seraient partagées. Le consensus, entendu en un sens moderne comme adhésion commune à un projet quelconque – la référence à la constitution en tant que critère ultime est significative –, serait la source qui légitime le pouvoir. Pour être encore plus clair, la démocratie serait en soi et pour soi source d'une vérité qui serait purement relative et provisoire : la décision de la volonté populaire serait à considérer comme « rationnelle » non pas sur le fondement d'arguments mais sur la base de l'identité sociologique ou bien, si cela n'est pas possible, sur l'égalité composition des différences.

La *nouvelle laïcité* semble faire sienne la théorie de l'ordre comme résultat d'une confrontation et, parfois et même souvent, d'une lutte. L'ordre, en d'autres termes, serait le produit provisoire de la suspension momentanée du conflit. Les droits et devoirs, par conséquent, ne seraient pas la détermination de ce qui est juste, mais seraient au contraire ouverts de manière mouvante à la volonté de l'identité (critère de l'unanimité) ou au compromis entre les différences (critère de la majorité). Ils seraient caractérisés par un historicisme sociologique rendu positif à travers les normes, comprises comme simple volonté du peuple et rendues effectives par la puissance de l'État. Pour comprendre la *ratio* de cette théorie et pour saisir les nombreuses contradictions qu'elle favorise, le « cas espagnol » est un exemple particulièrement utile. L'Espagne, en effet, à partir de 1978, a une constitution qui reconnaît explicitement au peuple la souveraineté (le pouvoir de décider en suivant une méthode démocratique dans le cadre d'une démocratie immanente) et assigne formellement à l'État le devoir de « servir » le peuple, en assurant une mise en œuvre effective à ses décisions. On peut alors poser la question : les décisions du

peuple espagnol ont-elles toutes été « rationnelles » ? Divorce, avortement, « mariage » entre homosexuels, etc., sont-ils des décisions ou des compromis acceptables rationnellement ? Comme on le voit, la thèse selon laquelle l'arbitre du compromis comme loi suprême de l'action politique ne peut être en dernière analyse que le peuple, comme l'écrit le cardinal Scola⁴⁰, est une affirmation qui pose de nombreux problèmes. Elle apparaît caractérisée par un irrationalisme substantiel qui prétend accéder au rang de la rationalité en vertu d'une procédure totalement inadaptée à transformer sa nature.

La *nouvelle laïcité* semble être un instrument utilisé par la démocratie moderne pour subordonner la société civile à l'État, vu nécessairement comme État moderne. Elle ne prend aucunement en compte le problème de la communauté politique (qui peut prendre la dénomination d'État de manière impropre). Ce qui apparaît, par conséquent, c'est l'abandon potentiellement définitif de l'approche de la politique comme une science éthique. Il en découle une attitude négative à l'égard non seulement de l'État (ce qui est compréhensible dans la tradition culturelle politique catholique, à cause de la modernité *politique*) mais aussi et surtout de la politique comme instrument pour conduire les hommes au bien. Cette attitude négative est un obstacle majeur pour faire de la communauté politique l'instrument de l'affirmation du droit comme détermination de ce qui est juste. En d'autres termes, cette attitude ferme toute possibilité de penser à un ordre éthique à découvrir et à respecter et, par conséquent, une fois découvert, à garantir également par le biais de l'ordre juridique. La *nouvelle laïcité*, contrairement à ce que disent certaines analyses, est une forme de nihilisme positif.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

diversité, comme manifestant une prétention théocratique, est a priori totalement paradoxal. Pourtant, on voudrait montrer ici que, de J.B. Metz à *Radical Orthodoxy*, en passant par la critique de toute théologie politique affirmée par Erik Peterson, c'est bien, du moins en arrière-plan, une conception erronée des rapports entre ordre théologique et politique qui se dessine, conception qui n'est pas si éloignée du marcionisme qui a si fortement imprégné la version schmittienne de la théologie politique⁶. Une telle affirmation mérite quelque explication, qui passera par un rapide détour par Metz et Peterson.

Metz prend comme point de départ la déprivatisation de la religion : il récuse en effet la distinction, voulue par le libéralisme et poussée à son extrême par le marxisme, entre le public et le privé, dont la religion ne devrait pas sortir⁷. Les conséquences qu'il tire de cette affirmation sont cependant très ambiguës. D'une part, il est affirmé que le processus de sécularisation constitue paradoxalement la victoire, sous une forme particulière, du christianisme ; ainsi la modernité aurait, tout en le déniait, étendu considérablement l'application des notions chrétiennes – manifestant ainsi, par-delà l'émancipation théorique, la subordination pratique de la politique moderne à l'ordre religieux. D'autre part, Johann Baptist Metz a nettement une conception « pan-politique » de la religion, consistant à affirmer que c'est l'ensemble des activités et organisations humaines qui sont, de fait et non seulement de droit, irriguées par l'ordre religieux. Plus exactement il veut affirmer que toute théologie est effectivement politique : son sujet « est toujours un être politique par son enracinement dans l'histoire et la société⁸. » Mais il reste sur le seuil : l'enracinement « politique » de la foi ne signifie pas que sa « réalisation » politique relève du moment présent, mais qu'elle est toujours

dans une tension eschatologique qui empêche de considérer que le Royaume de Dieu puisse coïncider avec une quelconque organisation politique, par essence provisoire, qui serait chrétienne. Si, comme le voulait son insertion dans un contexte politique et théologique qui apparaît aujourd'hui très daté, cette appréciation visait d'abord, comme Maritain quoique sur un autre registre, à récuser toute possible réalisation politique de la Chrétienté, cette option théorique de Johann Baptist Metz empêche de la qualifier réellement de théologie politique, mais amène plutôt à la ranger parmi la catégorie du *moralisme social*, à défaut pour son auteur de pousser son raisonnement à son terme, qui l'amènerait tout droit dans l'ordre de la théocratie⁹. Il y a en effet, chez Metz, une ambiguïté qui révèle, au fond, une nostalgie certaine du cléricalisme : bien qu'affirmant le rôle « politique » de la théologie, il cantonne la religion au rôle d'instance critique. Cette position de retrait, justifiée par contraste avec les théologiens souhaitant une instrumentalisation de la religion dans les luttes politiques (spécialement dans le contexte de la théologie de la libération), l'amène ainsi à séparer les légitimités : celle de la pratique politique, qui ne peut être questionnée directement mais dont la religion doit se tenir à distance ; celle de la religion, dont le caractère pratiquement politique est également affirmé, sur un registre qui ne croise donc pas la politique pratique.

Ce raisonnement est poussé plus avant chez certains auteurs de Radical Orthodoxy¹⁰. La théologie politique de ce courant anglo-saxon, apparu à la fin des années 1990, est en fait un panthéologisme, absorbant toute réalité sociale : ce ne sont plus seulement les concepts politiques, mais l'ensemble des sciences sociales qui seraient la sécularisation des concepts théologiques¹¹. Résolument postmoderne, Radical Orthodoxy

est aussi post-séculier : la sécularisation serait l'héritière d'une théologie dévoyée¹², et ce n'est qu'en replaçant la théologie au centre, parce que « pleinement consciente de sa responsabilité sociale¹³ », qu'il serait possible de la dépasser. Mais l'affirmation du rôle social de la théologie, et plus encore de l'action liturgique¹⁴, amène les auteurs de *Radical Orthodoxy* à une critique théologique (radicale) du politique, et en l'absence de toute réflexion réelle sur le caractère propre de l'identité politique, à l'affirmation de l'hégémonie du théologique sur l'ensemble de la vie sociale – et *in fine* à la négation de la politique : la « théocratie » n'est pas loin.

La conception du rapport entre théologie et politique développée, à la fin des années 1930, par Erik Peterson est incontestablement plus mesurée, tout en conservant un radicalisme à l'égard de l'annexion politique de la théologie défendue par Carl Schmitt. Théologien d'origine protestante mais converti au catholicisme au tout début des années 1930, ami de Carl Schmitt, il suit une voie opposée à la sienne lorsque le nazisme arrive au pouvoir : alors que le juriste se rallie au nouveau régime, Peterson critique la collusion entre les chrétiens et le nazisme et se réfugie en Italie. Ce contexte spécifique est indispensable pour comprendre son propos : plus que la déconstruction du concept de théologie politique, c'est la collusion entre le christianisme et les autorités politiques *illégitimes* qui est l'objet de son argumentation. Mais il faut bien avouer que Peterson a parfois tendance à forcer le trait, au point que la critique peut sembler viser toute relation institutionnelle entre ordre politique et ordre religieux.

Pour Peterson en effet, la collusion entre le pouvoir et l'Église constitue une sorte de parenthèse historique. Contre la divinisation de l'Empereur, et le culte qui devait lui être rendu

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

13. Franck DAMOUR, *loc. cit.*, p. 802.
14. William T. CAVANAUGH, *Eucharistie et mondialisation*, Genève, Ad Solem, 2001. L'auteur reprend, en l'inversant, la méthode de la théologie de la libération, tendant à confondre la réalité sacramentelle (le fruit surnaturel, la « res » de l'eucharistie étant la constitution du Corps mystique du Christ) et la réalité sociale naturelle, unifiée par l'ordre juste permettant d'atteindre le bien commun propre à chaque communauté, et tendant au Bien commun universel. Il en tire une sorte de mixte théologico-politique, une instrumentalisation des communautés chrétiennes locales transformées en micro-sociétés politiques confessantes.
15. Erik PETERSON, *Le monothéisme, un problème politique*, Paris, Bayard, 2007, p. 120-121. Peterson ajoute, au terme de l'ouvrage : « La doctrine de la monarchie divine ne pouvait que se heurter au dogme trinitaire, et l'interprétation de la *Pax Augusta* à l'eschatologie chrétienne. Ainsi se trouve non seulement réglée la question théologique du monothéisme comme problème politique, et la foi chrétienne libérée de son lien à l'Empire romain, mais aussi fondamentalement accomplie la rupture avec cette « théologie politique » qui abusait du message chrétien pour légitimer une situation politique. »
16. Erik PETERSON, *Témoin de la vérité*, Paris, Ad Solem, 2007.
17. Ibid. p. 100.
18. Didier RANCE, Introduction à *Témoin de la vérité*, op. cit., p. 50.
19. Didier RANCE, *ibid.*, p. 42, développant l'opposition entre Schmitt et Peterson. On trouve une approche similaire chez le C^{al} Joseph Ratzinger, en référence explicite à Peterson. « Le monothéisme chrétien [...] devait revendiquer publiquement une identité juridique, fût-elle seulement négative. En d'autres termes, il devait réclamer le droit de refuser le caractère religieux du droit public en vigueur. En ce sens, aussi restreint qu'ait pu être à l'origine le nombre de ses fidèles, le christianisme a revendiqué dès le début une situation de droit public et s'est établi à un niveau juridique comparable à celui de l'État. Pour cette raison, la figure du martyr se situe dans la structure intérieure du christianisme même » (Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 2005, pp. 280-281).
20. Erik PETERSON, op. cit., p. 84.
21. Ibid., pp. 122-123.
22. Voir en particulier Jürgen HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008, et Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, Paris, éd. du Seuil, 2011.

23. Pour une présentation rapide de ce thème, voir Myriam REVAULT D'ALLONES, « Sommes-nous vraiment “déthéologisés” ? Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des temps modernes », *Les études philosophiques*, n° 68, 2004, p. 25-37.

24. Au risque de prendre un raccourci forcément caricatural, on pourrait dire que le post-sécularisme est la post-modernité de la sécularisation : comment prendre acte à la fois de l'échec de la modernité à reléguer la religion au rang des vestiges du passé, tout en ne lui redonnant pas la place qu'elle pouvait avoir avant son rejet dans la sphère personnelle ? En Europe, ce débat a pris un relief particulier, après les discussions autour des racines chrétiennes du continent, depuis l'adoption du Traité sur le fonctionnement de l'Union européenne, dont l'art. 17-3 affirme l'exigence d'un « dialogue régulier, ouvert et transparent avec les Églises, les communautés religieuses ainsi que des organisations philosophiques et non confessionnelles ». Voir à ce sujet le colloque *L'Europe et ses religions. Impliquer les religions dans le dialogue européen*, Nantes, 14-15 mars 2013 (actes en cours de publication).

25. Voir par ex. Jacqueline LAGRÉE et Philippe PORTIER (dir.), *La modernité contre la religion ? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, Rennes, PUR, 2010 ; Micheline MILOT, Philippe PORTIER, Jean-Paul WILLAIME (dir.), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes, PUR, 2010 ; et surtout Jean-Claude MONOD, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

26. V. en particulier Yves-Charles ZARKA, (dir.), *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, Paris, PUF, 2009. Voir également Jean-Claude MONOD, « Schmitt et le problème du Léviathan : de la théologie politique à la mythologie antisémite », *Critique*, nov. 2003, pp. 803-811, même si, contrairement à Y.-C. Zarka, J.-C. Monod ne s'interdit nullement de prendre au sérieux l'œuvre de Carl Schmitt.

27. Carl SCHMITT, *Théologie politique, I (1922)*, trad. fr. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.

28. Ibid.

29. Jean-Claude MONOD, *La querelle de la sécularisation*, op. cit.

30. Hans BLUMENBERG, *La légitimité des Temps modernes (1966)*, Paris, Gallimard, 1999.

31. Ibid., p. 135.

32. Ibid., p. 136.

33. Karl LÖWITH, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire [1953]*, Paris, Gallimard, 2002.

34. Ibid., p. 21.
35. Ibid., p. 90.
36. Ibid., p. 41-42.
37. *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire* [1973], Paris, 2002, éd. de la Maison des sciences de l'homme.
38. Op. cit., p. 6.
39. Ibid., p. 9.
40. Ibid., p ; 10.
41. Ibid, pp. 4-5.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

lui-même consacré, c'est-à-dire à la personne humaine. La communauté perd sa vraie nature et n'est plus un bien sitôt qu'elle cesse de se dévouer tout entière à la personne et à ses droits. La communauté personnaliste est une communauté de droits et non plus une communauté de bien : ce sont des droits dont ses membres ont en commun de jouir chacun pour soi-même, non un bien auquel ils œuvrent ensemble comme à leur fin commune. Si Dieu est au centre de l'homme, il n'est pas au cœur de la société.

Maritain n'est pas l'inventeur de la liberté de conscience, mais il a puissamment contribué à son essor durant la seconde moitié du siècle passé. Elle est, bien entendu, le premier impératif de la société pluraliste et démocratique qu'il appelle de ses vœux et qu'il qualifie de « vitalement et réellement chrétienne ». « Parce que l'objet immédiat de la cité temporelle, écrit-il, est la vie humaine avec ses activités et ses vertus naturelles, et le bien commun humain, non la vie divine et les mystères de la grâce, une telle société politique ne requerrait pas de ses membres un credo religieux commun²². » « Dans la vie sociale, insiste-t-il par ailleurs, il importe d'affirmer avec force ce qu'on a coutume de désigner sous le terme de liberté de conscience. L'adhésion à la religion est un acte de conscience, qui doit se soumettre aux dictées de la raison et aux lumières divines²³. » L'absolue dignité de la personne s'assortit nécessairement de l'absolue dignité de la conscience, et la transcendance de la personne est contredite si l'on ne reconnaît la conscience souveraine dans le choix des fins. La personne transcende la société parce qu'à l'image de Dieu elle est esprit²⁴. Écouter sa conscience c'est écouter l'image du verbe divin. De telle manière que « ceux qui ne croient pas en Dieu ou qui ne professent pas le christianisme, si cependant ils croient à

la dignité de la personne humaine, à la justice, à la liberté, à l'amour du prochain, peuvent coopérer eux aussi à la réalisation d'une telle conception [personnaliste] de la société, et coopérer au bien commun [...]»²⁵.

La dignité de la personne humaine, objet de la Révélation, et par suite « l'égalité des citoyens devant le droit et devant les tâches de la vie » nous commandent donc de placer notre espérance dans une « fraternité civique » qui elle-même « suppose non seulement la parenté résultant de notre origine commune, mais aussi, et plus profondément encore, [...] cette fraternité où tous les hommes ont été constitués dans le Christ²⁶ », que la foi de l'Église, par trop exclusive des autres croyances religieuses et attitudes de la conscience, ne suffit pas à fonder. Je puis ainsi haïr Dieu en mon for intérieur, je reste, pourvu que je cultive par ailleurs de bons sentiments à l'endroit des êtres qui m'entourent, membre honorable de la cité personnaliste. L'amitié civique, commandée par la dignité de la personne, justifie implicitement l'ennemi du Christ : et si elle ne le justifie qu'au point de vue des fins naturelles, ce n'en est pas moins clairement tenir que Dieu n'est pas en lui-même un bien commun aux membres de la cité terrestre. Si celui qui blasphème le nom de Dieu peut coopérer au bien commun, du moins ne peut-il le rechercher comme tel qu'autant que Dieu y est étranger. La dignité de la personne lui venant de ce qu'elle est en tant que personne « en relation directe avec l'absolu », son refus de la transcendance n'ôte rien à la sienne.

Il faut remarquer, à cet égard, le soin que Maritain met à rappeler « la nature proprement humaine du bien commun », c'est-à-dire son caractère étroitement immanent ; « bien commun essentiellement humain », « c'est un bien pratique, ce n'est pas le bien absolu », il n'est un bien que dans l'ordre politique qui,

s'il a « Dieu pour premier principe », n'en est pas moins naturellement l'œuvre de l'homme. Bien le plus élevé dans la création naturelle, « centre métaphysique [...] en quelque sorte inépuisable d'existence, de bonté et d'action », la personne ne peut pas ne pas être en quelque sorte le principe du bien dont elle bénéficie. « Prise sous l'aspect de sa générosité radicale, écrit Maritain, la personne humaine tend à surabonder dans les communications sociales [...] » En sorte que, si nécessaire que soit la société à la satisfaction des besoins de sa condition incarnée, si la personne demande à vivre en société, c'est « en premier lieu en tant même que personne, autrement dit en vertu des perfections mêmes qui lui sont propres [...] »²⁷ : « C'est à raison même de la personnalité comme telle, et des perfections qu'elle comporte comme tout indépendant et ouvert, qu'elle demande à entrer en société ; en telle sorte qu'il est essentiel au bien du tout social [...] de se reverser en quelque façon sur la personne de chacun », en vue de « la plus haute accession possible des personnes à leur vie de personnes et à leur liberté d'épanouissement, et aux communications de bonté qui à leur tour en procèdent »²⁸. » Autrement dit, la personne est bonne et généreuse à proportion qu'elle est épanouie, c'est-à-dire qu'elle profite pour elle-même de la redistribution du bien commun qui lui-même procède de l'épanouissement des personnes. C'est en ce sens que Maritain dit de la personne qu'elle est, dans la société, « comme un miroir du tout »²⁹ : le tout procède de ses perfections surabondantes et n'est, en somme, que son pâle reflet ; la réalité et la bonté de la société sont dans la personne. Et c'est tout ce qu'il faut entendre dans l'idée que Dieu est principe de l'ordre social : pratiquement, le bien commun n'est que l'effet de la « générosité radicale » de la *divine* personne humaine.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

hommes à s'aimer les uns les autres comme il les a aimés (c'est-à-dire pour l'amour de Dieu), mais de ce que « les individus et les groupes cultivent entre eux les valeurs morales et sociales et les répandent autour d'eux⁵⁶. »

Dieu ayant pour principal désir le bien-être de l'homme ici-bas, finit par être pensé comme immanent à l'homme : Maritain voyait dans ce qu'il y a de plus humain dans l'homme cela même qui le rend semblable à Dieu ; à tel point que l'image de Dieu finissait par être plus adorable que le modèle éternel ; Jean-Paul II lui-même se montre très attaché à l'idée selon laquelle l'humanité de l'homme *constitue* ce qu'il y a de divin en lui et en fait le principe et la fin de tout bien commun. Si la charité est le plus souvent sécularisée en solidarité dans l'exposé de la doctrine sociale de l'Église dont Mgr Minnerath précise, de manière très intéressante, qu'elle « n'est pas confessionnelle⁵⁷ », on peut redouter que la grâce ne soit progressivement pensée comme étrangère au bien commun. « Par sa doctrine sociale, écrit Jean-Paul II, [l'Église] cherche [...] à guider les hommes pour qu'ils répondent, en s'appuyant sur la réflexion rationnelle et l'apport des sciences humaines, à leur vocation de bâtisseurs responsables de la société terrestre. » C'est dans les sciences humaines qu'il paraît falloir chercher secours. Si cela ne signifie pas qu'on relègue tout à fait charité et providence divine, la préférence marquée pour le vocable de solidarité introduit toutefois une certaine ambiguïté, comme si l'amour de l'homme ici-bas était tenu pour suffisant ; Jean-Paul II dit, en effet, que c'est « au banquet de la vie auquel tous les hommes sont également invités par Dieu⁵⁸ » sans qu'on sache s'il s'agit de la vie future à laquelle tous sont appelés, ou la plénitude de la vie d'ici-bas telle que, par humanité, l'incroyant lui-même l'appelle de ses vœux. La grâce, nous dit le Concile,

« agit invisiblement » dans le cœur de tout homme, quelle que soit sa religion⁵⁹ (ainsi la grâce de conversion) ; or Jean-Paul II insiste : tout homme est « en son for intérieur, allié à la sagesse éternelle⁶⁰. » Faut-il entendre que la grâce est devenue naturelle ? On peut en être tenté, se rappelant l'éminente dignité de la conscience humaine selon Maritain qui y voyait pour ainsi dire l'image du Verbe divin. D' « avant-goût de cette connaissance qui doit nous rendre heureux dans le siècle futur », telle que la définit saint Thomas, la foi devient ainsi, suivant les termes de Mgr Minnerath, « un appel à placer sur un horizon de sens global les efforts pour comprendre ce qui est juste pour chacun et pour tous⁶¹ » ; tout ce qu'il y a d'utile, donc, à l'objet de la mission sociale de l'Église, dans la mesure où l'homme, qui semble par ailleurs bénéficier de la Rédemption inconditionnelle, connaît encore quelque misère ici-bas.

Comme Maritain, Jean-Paul II rêve d'un monde d'amour, d'une fraternité terrestre universelle, qui soit inconditionnellement acceptable par les esprits les plus contraires. Au-delà de l'habillage théologique, mal assorti, quoi qu'on en dise, à la doctrine traditionnelle en la matière, c'est à une unité fondée sur le plus petit commun dénominateur qu'on arrive, dénaturant paradoxalement la dignité de l'homme et l'idée même de bien commun. S'il ne fallait que trouver son semblable dans l'autre pour se le rendre aimable, si la commune humanité, fût-elle divine, suffisait à l'unité et à la paix, on ne pourrait que s'ébahir de tant de guerres qui ont meurtri le genre humain. À cela Maritain répond, on l'a vu, que les sociétés ont « trop souvent méconnu les vraies bases », évangéliques, de la vie civilisée. Mais il ne peut y avoir de fraternité universelle que si tous se reconnaissent d'un même Père : l'idée de *communauté humaine* n'est ici susceptible de prendre sens que du point de

vue d'une unique providence reconnue comme souverain bien commun, objet d'une espérance commune, et par là principe d'unité spirituelle du genre humain. La communauté des fins ne suffit pas à l'unité des cœurs, et que tout homme soit appelé à la béatitude ne veut pas dire que tous y sont promis. Les hommes de la fraternité personnaliste étant unis par leur inaliénable liberté d'indifférence spirituelle, et ne connaissant de bien commun que leur dignité de tous indépendants, il est clair que la communauté du genre humain objet de sa propre foi est en réalité purement imaginaire et contradictoire dans son fondement même.

Retour au bien commun

Ce qui apparaît par ce qui précède, c'est qu'on ne peut vouloir fonder l'ordre social ni même aucune *communauté* digne de ce nom sur la liberté de l'individu conçue comme antérieure absolument. Non que la liberté soit contraire au politique ; ce serait dire qu'il n'y a de politiques que les régimes totalitaires. Mais prétendre que l'ordre social est issu de la liberté c'est poser en principe qu'il s'ajoute à la nature comme ce qui la complète ou l'assiste mais lui est originairement étranger. Pour ceux qui ne veulent voir en l'homme qu'un être libre, la société ne peut être un bien que négativement, parce qu'elle est alors, de fait, un mal nécessaire. C'est justement parce qu'on ne veut rien connaître d'originairement commun à l'homme et à la société qu'on interdit tout véritable bien commun.

Aristote voyait dans la cité un fait de nature. Il observe même qu'elle est « antérieure à la famille et à chacun de nous pris individuellement. Le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie, puisque le corps entier une fois détruit, il

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

changement social aurait dû être ressentie, sans doute, mais dominée. Le renouveau de ferveur aurait victorieusement affronté la bourrasque. Or c'est l'inverse qui s'est produit, ce dont nous mesurons aujourd'hui les dégâts dans tous les secteurs⁵. L'argument consistant à imputer à des facteurs extérieurs la cause de l'échec est donc réversible : plus on y insiste, plus on fait apparaître le manque de consistance du renouveau.

D'autre part, la chronologie montre que les avant-gardes du progressisme, à l'œuvre de longue date et freinées sous le pontificat de Pie XII, ont trouvé une nouvelle légitimation à l'occasion du Concile et n'ont pas attendu mai 1968 pour provoquer une rupture au sein de l'Église⁶. Ces avant-gardes progressistes ont par la suite représenté l'une des principales forces motrices de l'agitation révolutionnaire⁷. Les plus tapageuses étaient inféodées au marxisme, d'autres, moins voyantes, à la modernité avancée en général ; et ce sont celles-ci qui ont fini par l'emporter, comme une lame de fond.

S'il en fut ainsi, c'est parce qu'une préparation de terrain avait antérieurement eu lieu, ayant pour résultat d'affaiblir la capacité de résistance morale du peuple chrétien, qu'il s'agisse de l'insertion active dans le « camp des démocraties » ou celui du marxisme. Longtemps condamné mais sans cesse renaissant, le libéralisme catholique, cet hybride entre principes catholiques et principes de la modernité, rencontra en Jacques Maritain un véritable « passeur⁸ ». Nul ne conteste que son influence ait été déterminante sur les choix politico-religieux antérieurs au Concile, puis au cours même de celui-ci, même si la tentation marxiste a éloigné de son mode de pensée la frange la plus séduite par l'esprit révolutionnaire⁹.

Contrairement à ce que certains avaient craint dans les

dernières décennies de la Guerre froide, ce n'est pas dans le sens de la révolution communiste que s'est effectuée la grande transformation politique de l'aile marchante des catholiques, mais dans celui d'un nouveau « ralliement » en faveur de la société industrielle avancée, cette « société de consommation » que feindra de contester le mouvement de mai 1968, et qui sort finalement triomphante de la confrontation, comme une sorte de synthèse finale¹⁰. Ici encore, les choses étaient préparées de longue date, et il est surprenant que le Concile n'y ait prêté aucune attention, à moins de considérer qu'un certain nombre de ses protagonistes aient eux-mêmes été prédisposés à l'accepter, sous les effets de ce que Jacques Ellul appelait l'idéologie par imprégnation¹¹.

Ceux qui, parmi les catholiques, religieux et laïcs, ont résolument emprunté la voie qu'avait prônée à l'origine Lamennais¹², et avec plus de nuances Lacordaire, Ozanam, Montalembert vers la fin du XIX^e siècle, ont donc trouvé un encouragement dans l'événement conciliaire. Ils sont entrés de plain-pied dans le processus de réalisation avancée du projet moderne dont mai 1968 n'a été qu'une figure symbolique. Leur influence a alors servi de justification à certaines pratiques déviantes. Il s'agit d'un phénomène cumulatif, dans lequel les avant-gardes modernisatrices, déjà largement à l'œuvre avant et durant les sessions conciliaires, ont ensuite joué le rôle de multiplicateurs.

Incidences lourdes de certains choix fondamentaux

Il est possible de voir dans la déclaration *Dignitatis humanae* et dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* les

textes fondateurs d'une « politique de Vatican II », même si d'autres textes conciliaires ou para et postconciliaires sont également à considérer et si ces documents n'ont pas qu'un objet politique. Une même intention générale s'en dégage, celle de rassembler les éléments d'une offre de réconciliation avec la culture politique moderne, dans une intention bilatérale. En revendiquant la reconnaissance légale de la liberté religieuse pour tout homme, le Concile la requiert aussi pour ses membres. La vieille formule de Montalembert reprend alors tout son sens, du moins comme expression d'un désir : l'Église libre dans l'État libre. Ce qui avait longtemps été rejeté pour des motifs théoriques dans le cadre du « droit public ecclésiastique » a finalement été accepté, à savoir l'intégration de l'Église dans le droit commun de la société civile. Le canoniste Roland Minnerath note à ce sujet : « Rien de plus frappant que le changement apparemment attesté par les concordats postconciliaires, en ce qui concerne le titre juridique auquel l'Église revendique sa liberté. Jusqu'alors, nous l'avons vu, les conventions mettaient en relief, conformément au droit public ecclésiastique classique, la notion de souveraineté spirituelle de la société ecclésiale. Maintenant elles invoquent toutes comme norme suprême le droit civil à la liberté religieuse¹³. » S'il s'agit bien d'un « changement de paradigme dans l'élaboration doctrinale des relations Église-État¹⁴ », il n'en va pas de même dans l'objet visé par cette offre unilatérale, objet qui reste strictement conforme aux objectifs de la politique cléricale la plus classique : « Autonomie interne [de l'institution ecclésiastique], culte public, enseigner, entretenir des institutions de perfectionnement religieux, communiquer avec d'autres communautés, construire des édifices religieux, acquérir et gérer des biens, diffuser l'enseignement par tous les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

MIGUEL AYUSO TORRES

Réforme, rupture, rénovation

Politique ou physique sociale ?

Le risque du positivisme

Bien commun ou ordre public ?

L'impératif démocratique

Laïcité *versus* laïcisme ?

Incidences politiques des options conciliaires

CHRISTOPHE RÉVEILLARD

Échec d'un système cléricalisé

La médiation de l'Action catholique

La démocratie chrétienne et la construction européenne

Du pluralisme à l'exclusivisme démocratique

L'entérinement

La royauté du Christ dans la liturgie et le dogme Un cas d'effet induit

IGNACIO BARREIRO CARÁMBULA

La souveraineté du Christ sur les sociétés humaines

Le Christ-Roi dans la liturgie : un décalage de signification

Les raisons d'un changement

Conclusion

Deuxième Partie Arrière-plans

Le concept de dignité humaine

JOSÉ MIGUEL GAMBRA GUTIÉRREZ

La dignité

La dignité humaine et le droit

La dignité humaine et les droits

L'affaire Lamennais : le poids d'une tradition

GIOVANNI TURCO

Un événement emblématique

Liberté de l'Église et libéralisme

Le libéralisme en jugement

L'affaire Lamennais, une problématique essentielle

Troisième Partie Voies sans issues

Le mirage américain

JOHN RAO

Expansion du fidéisme pluraliste

Le catholicisme et le credo pluraliste américain

Mourir en souriant

L'impasse et l'issue

La modernité est-elle divisible ?

DANILO CASTELLANO

Que doit-on comprendre par « modernité » ?

Culture catholique et modernité

Sur quelques questions essentielles de la modernité

Brève digression sur la laïcité

Unicité de la modernité

L'artifice théologico-politique

GILLES DUMONT

Le théologico-politique et la tentation cléricale

Le théologico-politique ou l'impossible légitimité de la modernité politique

Quatrième Partie Ouvertures

Réhabiliter le bien commun

SYLVAIN LUQUET

Le personalisme de Maritain : éloge d'un certain bien commun

Le personalisme après Maritain : l'homme de tous les droits

Retour au bien commun

Jalons pour une sortie de crise

BERNARD DUMONT

Essai d'interprétation d'un processus d'échec

Incidences lourdes de certains choix fondamentaux

Un état de paralysie

Conclusions introductives

Dépôt légal : septembre 2013

Imprimé en France

Achévé d'imprimer par

Les Presses Littéraires

Rue des Imprimeurs

66240 Saint-Estève