

# ACADEMIE CATHOLIQUE DE FRANCE

## Catholique et français ?

Conférence donnée lors de la séance solennelle de rentrée  
de l'Académie catholique de France, le 10 octobre 2016

Par Jean-Luc MARION, de l'Académie française

Définir l'état du catholicisme français aujourd'hui – le propos semble trop imprécis et trop ambitieux, parce que le catholicisme n'équivaut ni aux catholiques, ni à l'Église catholique, et parce que je n'ai aucune qualification à parler à la place des sociologues ou des évêques. Je vais donc me concentrer sur ce que je connais et ce dont je peux, avec tant d'autres, semblables et différents, témoigner moi-même. Je me bornerai, ce qui dépasse déjà bien évidemment mes compétences, à quelques réflexions sur le rôle que jouent ou devraient jouer les catholiques dans le destin de la France.

1. D'abord, prenons le point de vue objectif, détaché, de Sirius, selon une perspective historique de longue durée. On peut soutenir, contre la vulgate de la presse et des médias, que tout va très bien. D'abord, nous n'avons qu'un seul pape, un seul *credo*, nos évêques sont bien nommés par Rome, peu de schismes officiels nous divisent. Ensuite nous jouissons presque de la paix civile, avec un niveau convenable de liberté religieuse, tempérée par quelques chances de martyre.

Certes, il reste un point très négatif : la baisse régulière du nombre des prêtres, confirmée par celle des baptisés et des pratiquants. Ce fait appelle pourtant trois corrections. – D'abord, il y a eu pire dans le passé. Et d'ailleurs par rapport à quelle époque fait-on la comparaison ? Où identifier une période bénie de référence ? Le Xe siècle ? Le XVe siècle ? L'orée du XVIIe, après les guerres dites de religions ? Le début XIXe, la Révolution, l'Empire, la Restauration ? Évidemment, chacune des périodes fut problématique, difficile, voire catastrophique. – Ensuite, on a

si souvent, si longtemps et parfois si justement critiqué la pratique religieuse élevée comme une adhésion de convenance, un rite social et strictement civique, qu'il est curieux d'en faire aujourd'hui l'idéal que nous aurions à rétablir. Nous aurions mauvaise grâce à déplorer vivre aujourd'hui un temps où la pratique religieuse implique une conviction forte et réfléchie. – Enfin, cette variation de la pratique et des vocations a des causes objectives, sociologiques : les transferts de population, passant de la campagne aux villes (renversement récent, accompli depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale) ; d'où il s'ensuit que la présence visible des catholiques se déplace dans les concentrations urbanisées ; la supposée déchristianisation des campagnes reflète alors simplement leur dépopulation. Ce bouleversement induit une modification profonde du recrutement et de la formation des séminaristes, désormais urbains, d'un niveau socio-culturel et donc d'un âge plus élevé, à l'encontre des séminaires de masse et ruraux (encore décrits par Stendhal). À quoi s'ajoute la difficulté accrue d'un engagement pour le sacerdoce à vie, totalement dévoué au service (on pourrait en dire autant du mariage irréversible et unique), dans un monde normé par la réalisation des désirs subjectifs, où seul le provisoire reste constant. Bref, la difficulté principale rencontrée par les catholiques reflète celle de la société toute entière, et comment pourrait-il en être autrement ?

À ce niveau d'analyse, il faut simplement conclure que les catholiques constituent, en France, un groupe minoritaire, mais pourtant de loin le plus considérable (regroupant, bon an mal an, plus de 60% des Français). Ils assurent une présence chrétienne visible et incontournable tant dans leurs institutions propres (écoles, universités, formation professionnelle, hôpitaux et services de santé, médias, etc.), que par leur rôle dans les institutions de l'État ou leurs responsabilités économiques, politiques, judiciaires, militaires, universitaires, donc à la fin dans la vie intellectuelle et le débat public. L'incessant et absurde effort pour cantonner le catholicisme dans la sphère privée prouve assez et *a contrario*, qu'il occupe *de facto* l'espace public. Les opposants habituels ne cessent d'ailleurs de se contredire, en objectant alternativement aux évêques d'une part que : «Vous n'avez personne dans vos églises» et de l'autre que : «Vous faites sortir vos troupes dans la rue». La première affirmation prouve surtout qu'ils ne vont pas à la messe le dimanche, et la seconde qu'il y a donc des troupes. Résumons d'un fait la situation par

un chiffre significatif : sur les 42 250 églises que compte la France, la grande majorité propriétés de l'État et des communes depuis 1905, 255 seulement ont été vendues ou désaffectées<sup>1</sup>. Ce que d'aucuns refusent de dire, pour une fois, les pierres le disent à leur place : au centre de la France, des catholiques.

Comment expliquer cette persistance, obstinée ? Avançons un argument, peut-être aussi une évidence. Alors que toute la société, dans ses composantes sociales, est et s'installe dans ce qu'elle-même nomme une "crise" (de la classe politique et de la représentativité démocratique des élites supposées, de la justice, de l'école, de l'économie globalisée et de la finance, de la défense du territoire et des frontières, bref toutes les prérogatives régaliennes de l'État, mais aussi chômage de masse et permanent, inégalités et déficit de la solidarité sociale comme du système de santé, etc.), c'est-à-dire que cette société ne parvient plus à se réformer, l'Église, elle, ne cesse de se remettre en cause, de se discuter, pas seulement par inclination à l'autocritique, mais d'abord par vocation. Elle se réforme et doit se réformer, parce qu'il lui appartient intrinsèquement de se conformer à l'appel qui la suscite – *Ecclesia semper reformanda*. Il se pourrait donc que l'Église catholique soit la seule institution qui ne soit pas en crise dans la société française.

2. Avant de récuser cet apparent paradoxe, voyons pourquoi il nous paraît, à première vue, si inacceptable. Autrement dit, pourquoi restons-nous si profondément pessimistes, convaincus de notre décadence ? D'autant qu'elle n'a rien d'universel : l'expansion de l'Église dans le monde ne peut se nier, qui augmente en nombre plus que la population mondiale – sauf en Europe, sauf en France. Quelle raison donner à cette exception ? Le fond de notre pessimisme ne se trouve pas tant dans la considération objective de la situation que dans nos nostalgies. Nous succombons sous le poids de notre destin de « fille aînée de l'Église<sup>2</sup> ». Ou

---

<sup>1</sup> Conférence des évêques de France, cité par *Paris Notre-Dame*, 1637, 22 septembre 2016, p.11.

<sup>2</sup> L'expression fut pour la première fois employée à propos de la France, par Lacordaire, prêchant à Notre-Dame le 14 février 1841; alors qu'auparavant, elle concernait soit le roi de France, *filis aîné* de l'Église (au sens de la Papauté), soit, littéralement, Catherine de Médicis (nièce du pape Clément VII), recevant la salutation de «...reine très chrétienne et fille aînée de l'Église, *figliuola primogenita*»

plus exactement, sous le poids d'une illusion, d'un fantasme – qu'il fut une période, en fait indéterminée et que chacun peut imaginer à son choix, où l'ensemble de la nation française se serait identifiée à la foi chrétienne et donc à l'Église catholique. Plus encore, que cette situation aurait dû rester la norme et devrait donc redevenir effective. Plus précisément encore, que si cette situation ne se rétablissait pas, il s'agirait d'une défaillance de l'Église toute entière, voire d'une disparition de la foi – qui, pour certains, allait jusqu'à remettre en question la vérité même du Christ. D'où, au moins depuis la Révolution, l'obsession catholique de «refaire nos frères chrétiens», autrement dit, pour l'Église, de redevenir en France majoritaire, sinon hégémonique. Ce fantasme serait resté une illusion, inoffensive d'apparence, s'il était demeuré une nostalgie irréalisable ; or force est de constater que tel ne fut pas le cas. Au nom du réalisme, celui du «sens de l'histoire» ou celui du mot d'ordre «Politique d'abord», nombre de catholiques, depuis au moins le début du XIXe siècle jusqu'à Vatican II (voire au-delà), ont pris ce fantasme à la lettre : la re-christianisation de la France devait passer par un compromis historique avec les forces politiques dominantes, ou appelées à le devenir. Et ceci au prix même de compromissions sur le fond – sur l'athéisme théorique du marxisme ou de l'Action française, sur l'alliance avec des régimes autoritaires ou totalitaires, sur l'acceptation du critère exclusif de la puissance technique (soit économiquement, soit militairement, soit l'un et l'autre), jusqu'à la confusion entre l'apostolat et le militantisme. En fait, sous le couvert de la promotion des réalités terrestres, de la reconnaissance de l'autonomie du politique, de l'ouverture au monde ou de l'acceptation d'un nouvel ordre mondial, une large partie du catholicisme français, jusqu'à la théologie dogmatique, a subi la tentation d'une telle compromission. Et, parfois, il y a succombé. Les catholiques français n'ont pas peu joué ce jeu, passant un contrat, implicite, d'ailleurs unilatéral et donc illusoire, soit à gauche avec le Parti communiste, soit à droite avec la Révolution Nationale.

Ce ne fut pas seulement un double échec politique, mais surtout un double échec chrétien : Gaston Fessard et Georges Bernanos (puis Clavel

---

du nonce Prospero de Santa Croce, en 1564. Son emploi moderne reste donc une approximation, inspirée par les circonstances politiques de l'époque. Voir O. Chaline, «Du "fils aîné" à la fille aînée de l'Église», *Communio. Revue catholique internationale*, XXI,3, n°125, mai-juin 1996.

et Lustiger) ont, à ce double sujet, dit ce qu'il y avait à dire. Aujourd'hui, il serait temps que nous, les catholiques français, demandions enfin pardon à toute l'Église universelle pour lui avoir, plus que les autres, inoculé les deux plus récentes hérésies – l'intégrisme et le progressisme, qui ont, à un moment récent, conduit presque à un schisme, en France et ailleurs. Je sais bien qu'on a blâmé Mgr Decourtray de l'avoir dit, il n'y a pas trente ans ; mais enfin pouvons-nous raisonnablement, aujourd'hui, ne pas faire le moindre examen de conscience ? Nous, catholiques français, sortons-nous enfin aujourd'hui de nos impasses et de nos fantasmes ? Qu'avons-nous à apporter de chrétien à la Chrétienté aujourd'hui, au-delà de notre mauvaise conscience et de nos vieux poisons ?

3. Que faire ? Comment sortir du dilemme que nous promettaient, promettent et promettront toujours les analystes politiques et les sociologues des religions – à savoir : soit les catholiques s'adaptent pour survivre, et ils disparaîtront dilués dans le modèle commun et unique ; soit ils persistent dans leur marginalité, et ils disparaîtront minorisés et insignifiants ? Il reste pourtant une autre possibilité: que seuls les catholiques occupent, comme une responsabilité particulière et inaliénable, l'universalité, en position véritablement *catholique*. Car, rappelait H. U. von Balthasar, «catholique est une qualité». Mais cela ne peut se concevoir, qu'en modifiant d'abord les critères et catégories du jugement, en s'assurant ensuite d'une identification correcte de la crise elle-même.

Les critères et catégories d'abord. – Une première remarque s'impose: qui peut juger de l'étiage de la foi chrétienne, en particulier dans un pays comme la France ? Quelle validité reconnaître aux critères quantitatifs, les seuls que la sociologie puisse légitimement employer ? À quels actes ou selon quels comportements visibles et extérieurs jauger la relation d'un homme à Dieu ? Qui sait discerner entre le pratiquant peu croyant, le croyant intermittent, l'incroyant attiré ou obsédé, le pur athée (à supposer qu'une *pureté* ait ici un sens) ? Nul ne peut faire ce discernement, pour au moins trois raisons contraignantes. Celle de Sophocle : on ne peut juger de la vie d'un homme avant qu'il ne meure. Celle de saint Augustin : moi-même je ne sais pas si, quand et jusqu'où je veux aimer Dieu. Celle du Christ : il n'y a qu'un jugement, qui

revient au Père, qui vient en dernier lieu, au point extrême de sa patience, dans un temps et à une heure qu'il ne nous appartient pas de savoir ; car s'il se trouve un Jugement, à tout le moins nous savons qu'il n'est pas de notre ressort de le prononcer nous-mêmes, ni même, ni surtout de l'anticiper. Le secret des cœurs, même celui de nos concitoyens, ne nous concerne pas. Nous devons nous comporter comme si nous l'ignorions, car nous ne pouvons de fait le connaître, ni ne le *devons* de droit. C'est une règle fondamentale de la pastorale, où, serviteurs inutiles, nous semons ce que nous ne récolterons pas et récolterons éventuellement ce que nous n'aurons pas semé. – D'où la deuxième remarque : que signifierait pour les catholiques de constituer en France (à nouveau, ou plutôt pour la première fois) une majorité ? Que signifierait pour l'Église de *réussir* ? Établir un royaume chrétien sur terre, instaurer une Jérusalem montant de la terre et non pas descendant des cieux ? Intégrer dans une "symphonie" parfaite l'ordre spirituel et l'ordre naturel ? Il suffit de formuler ces mots pour en voir l'inadéquation théologique manifeste, voire y dénoncer des idoles et des blasphèmes. D'ailleurs le Christ lui-même ne parvint pas à *réussir* en ce sens ; bien plus, il dénonçait ce trop humain, ce trop politique «rétablissement du royaume d'Israël» comme la tentation et le contre-sens les plus contraires à la proclamation que «le Royaume de Dieu est tout proche, est parmi vous». Serions-nous donc plus grands que notre maître ? Que voulons-nous, qu'espérons-nous à la fin, sa volonté ou la nôtre ? – S'ensuit une dernière remarque : sommes-nous en charge du salut de l'Église, de sa croissance, de sa puissance, de son efficacité, de son amélioration ? Le Christ ne s'en charge-t-il pas ? Certes, il s'en charge en nous demandant, à chacun d'entre nous, de nous réformer, c'est-à-dire de nous convertir à la vie de l'Esprit. Certes, il a promis à son Église que les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre elle. Mais il ne l'a jamais assurée de devenir majoritaire ou dominante dans le monde : il lui a seulement demandé de passer par la même croix, où il a conquis la Résurrection. L'Église ne devrait même pas constituer notre premier souci, du moins l'Église comme une société humaine parmi d'autres dans le monde qui va (bien que nous constatons, comme tous les autres hommes, qu'elle seule traverse les siècles, toujours la même et toujours neuve, défaillante et persécutée toujours, mais indestructible comme promis). Notre premier souci, ce n'est pas elle, mais ce qu'elle rend possible et ce dont elle

provient : la vie selon l'Esprit, répandu dans nos cœurs. Car enfin, le fidèle sérieux et qui pratique la foi, *oublie* de s'intéresser à la réforme des institutions ecclésiastiques (qu'il abandonne bien volontiers aux ouvriers spécialisés dans les réparations domestiques). L'Église n'importe au baptisé de base que comme la distribution de l'eau de l'Esprit ; pourvu que l'eau que je dois boire passe toujours dans les canaux, pourvu que le système de dispensation des sacrements me donne la vie de l'Esprit, mon souci premier reste de boire, pas de refaire le système d'adduction d'eau. Ce système, je laisse à des spécialistes de se dévouer à cet entretien, indispensable, sans fin, mais subalterne. Moi, j'en suis un usager, le bénéficiaire et finalement le seul juge de ces réformes (d'où un œcuménisme des résultats spirituels pratiques entre les "églises"). Qui suis-je d'ailleurs pour critiquer l'Église ? Il faudrait que je sois plus lucide, courageux et, finalement, plus saint qu'elle. Donc, ou bien je dois me taire, ou bien je dois agir comme un saint. Les saints seuls réforment l'Église, mais en l'édifiant, pas en s'en emparant, ni en la gouvernant. «Quand l'Église fait trop de politique, c'est qu'elle ne fait pas assez de saints<sup>3</sup> ».

Hôpital de guerre, selon la juste expression du Pape François, l'Église pratique donc sur ses blessés la médecine de guerre. Camp de réfugiés tout autant, elle abrite donc ses réfugiés dans la boue et sous les tentes. Mais on revit dans l'un comme dans l'autre. Seul le Christ connaît l'état de son Église, et c'est même le secret du Père de savoir qui sont ceux que le Christ a reçus et qu'il n'a pas perdus. Les membres de l'Église n'ont pas eux-mêmes à connaître l'état de l'Église, ni même l'Église. Ils ont seulement accès, en elle qu'ils ne peuvent pas voir, à la connaissance du Christ et par lui au Père dans la vie de l'Esprit.

4. Puisque nous parlons de l'Église, de l'Église *catholique*, catholique devant la société qui ne l'est pas (et qui ne le deviendra sans doute pas plus à l'avenir qu'elle ne le fut jamais dans le passé), il faudrait, ne fût-ce qu'en incise, prendre au sérieux les paradoxes qui la définissent comme *societas perfecta*, signe de contradiction dans les nations, pour savoir de quoi nous parlons, quand nous parlons d'elle.

---

<sup>3</sup> Bernanos, *Lettre aux Anglais*, éd. "Pléiade", *Essais et écrits de combat*, t.2, Paris, 1995, p. 126.

L'étonnant ne tient pas à ce que l'Église apparaisse évidemment imparfaite : elle se compose en effet de pécheurs, qu'elle va même ramasser à tous les carrefours, sur tous les champs d'épandage, dans tous les bidonvilles. Elle sait aussi mieux que personne qu'il n'y a en fait rien d'autre chez eux que d'abord des malades à la mort, des blessés de la vie, des pécheurs vacillants, mais têtus. L'étonnant, le véritable étonnant, tient à ce qu'elle tourne comme une machine à laver du linge sale, d'où ressortent des saints, plus blancs que ce qu'aucun foulon sur terre ne pourrait blanchir, et d'où ils vont s'aligner sur les balcons du Ciel. Il s'agit de la seule machine à faire des dieux, ou plus exactement, à faire des saints, jamais vue sur terre. Justement parce que ce n'est pas une machine, mais le Corps vivant du Christ.

Beaucoup parmi les hommes, et même une part de chacun d'entre nous, la condamnent ou du moins la critiquent. Reste à bien comprendre pourquoi. Au fond, il ne s'agit pas de reproches sur son histoire, mais parce que, aussi silencieuse qu'elle semble rester, de fait l'Église réproouve leurs mœurs ou les décisions qui interdisent l'écoute de l'Évangile et l'accès à la vie de l'Esprit. Sous le jour cru de cette *veritas redarguens*, rien de plus normal que la majorité de toute société, nous-mêmes inclus, réclame sans cesse qu'elle évolue et "s'adapte", qu'elle finisse enfin par approuver nos habitudes, bref qu'elle nous laisse en paix avec nos maux. Si l'Église s'y refuse, comme elle ne peut pas ne pas le faire, la majorité proteste donc; mais d'une protestation contradictoire, puisqu'elle attache ainsi une importance en fait démesurée au jugement d'une institution, qu'elle prétend par ailleurs récuser en droit et tenir pour nulle et non avenue. Or, l'Église ne peut "évoluer avec son temps", parce qu'elle ne peut rien changer à ce qui lui survient, à l'appel qui la convoque et la suscite. Elle doit au contraire n'ambitionner que de faire évoluer le monde de son temps, sans savoir jamais avec quel succès, puisque celui-ci ne dépend pas d'elle. Il dépend en revanche d'elle seule d'améliorer sa réponse non d'abord envers les plaintes du monde, mais envers la parole initiale et finale que constitue le Christ. L'Église ne peut rien changer de ce qui la rend possible, sauf à se dissoudre et mourir sur pied. La seule chose qu'elle doit changer, c'est elle-même, pour rester et devenir, à chaque époque et en chaque lieu, le même et unique accès au Christ. Pour une fois, Claudel a tort : ici, il faut que tout change pour, en effet, que tout reste le même. L'Église ne peut changer la face du monde

qu'en restant elle-même. Mais elle ne peut rester elle-même qu'en se changeant (se laissant changer) de génération en génération à la mesure de l'appel qu'elle ne cesse de recevoir.

5. Venons-en maintenant à l'identification de la crise que les catholiques de France doivent affronter. En fait, il s'agit de confronter une apparence de crise avec une autre crise, réelle parce que cruciale.

Avant de parler trop vite d'une "crise de l'Église", il convient de reconnaître l'évidence – celle d'une crise de la société française dans sa plus grande part, d'une crise qui affecte, on l'a dit plus haut, presque tous les groupes qui la composent. Mais le vrai et le plus inquiétant phénomène se trouve ailleurs : quand la crise devient un état, et un état qui s'étend à la plupart des corps sociaux, comme c'est aujourd'hui le cas depuis ce que nous appelons le «premier choc pétrolier» de 1974 et la fin des «trente glorieuses» ; quand il ne s'agit plus, de décennie en décennie, que de «gérer la crise» ; quand la crise devient l'unique objet d'une gestion et non plus l'occasion d'une décision ; quand le pouvoir politique révèle son impuissance et son inutilité, parce que, dépossédé de toute puissance et contraint de toutes parts, il ne peut que répéter qu'«il n'y a pas d'autre choix», qu'il n'y a qu'une politique possible, bref quand le pouvoir politique apparaît comme une imposture impuissante, et qu'il ne peut que faire la leçon au peuple en lui faisant payer le prix, toujours plus grand, de sa faillite, alors il ne s'agit plus d'une crise, mais d'une décadence. Nous ne vivons pas, en France et en Europe, une crise, mais nous endurons notre impuissance à entrer en crise – à en sortir au prix d'une décision. Il ne s'agit pas d'une crise, mais d'une absence de crise, d'une crise de la crise. Il n'y a pas de crise depuis 40 ans, si crise signifie le moment où devient possible, et donc nécessaire, de sortir par une décision inaugurale de l'impuissance vitrifiée et du conflit sans issue. Depuis 40 ans, nous éprouvons le mensonge des slogans répétés : non, personne n'est à la barre, non le changement n'est jamais pour maintenant, non nous ne changeons pas la vie, non rien ne nous est possible parce que nous ne sommes pas unis.

Par contraste, nous comprenons désormais mieux pourquoi l'Église, même en France, ne se trouve pas en crise, au sens où nous vont le répétant les sages, les experts et les politiques : parce qu'elle, seule peut-

être parmi toutes les communautés de la nation, se trouve *bénéficiaire* encore et toujours de la grâce de rencontrer une véritable crise : «Vous jugez (*krinête, vous vous mettez en crise*) selon la chair, mais moi je ne juge personne. Et quand je juge (*krinô, je mets en crise*), ma crise à moi est la véritable crise (*hê emê krisis alêthinê estin*), car je ne suis pas seul, mais moi [je suis] avec celui qui m'a envoyé» (*Jean 8,15-16*). Entendons-nous bien : le Christ nous gratifie d'une véritable crise – pas d'une crise apparente, selon la chair, telle que l'envisage le monde et telle qu'elle ne conduit qu'au même pas éternel retour de la répétition du pareil – mais d'une crise où nous pouvons nous décider une fois et pour toutes (ce qui ne nous dispense d'ailleurs pas de la répéter comme notre pain quotidien), où il ne dépend que de nous de répondre à la vocation de fils du Père dans la vie de l'Esprit. Cette crise cruciale restaure notre liberté en lui donnant l'opportunité de faire ce qu'elle veut, c'est-à-dire ce que spontanément elle ne veut pas parce qu'elle croit ne pas le pouvoir : devenir la cause efficace d'un changement (*metanioa*, conversion) par la seule force de la pensée (pour reprendre une définition de la volonté libre par Kant). Le chrétien accède à rien de moins, par la «crise véritable», qu'à cette liberté, que Bernanos nommait l'honneur, et qui ne vient que de Dieu. Nous comprenons aussi mieux, que l'Église, même en France, puisse apparaître comme la seule société qui ne soit pas en crise, parce qu'elle peut pratiquer librement sa crise, en se décidant sans cesse (*semper reformanda*) pour le Christ. Et elle le peut, donc le doit précisément parce qu'elle seule (au contraire des autres groupes sociaux) n'a pas à se prétendre saine et forte pour y parvenir, étant précisément composée de faibles et de malades, mais pour la faiblesse et la maladie desquels la grâce surabonde.

**6.** Lieu où la «crise véritable» devient enfin possible, l'Église jouit donc d'un privilège hors du commun, dans une société sans accès à la moindre crise et qui s'installe dans la décadence. Mais peut-elle pour autant servir à cette société ? Ne se retrouve-t-elle pas à part, engagée dans un processus purement spirituel, sans efficace social ni sociétal, d'un autre ordre certes, mais d'un ordre que le monde ne peut ni ne veut considérer sérieusement ? Il faut ici faire deux considérations, l'une théologique, l'autre politique.

La considération théologique provient de la méditation sur la chute de l'Empire romain par saint Augustin. Toute la *Cité de Dieu* surgit du problème, à l'époque décisif, des causes qu'on pourrait assigner au sac de Rome par les hordes d'Alaric, en 410 : les chrétiens, athées déclarés des dieux de la cité, n'ont-ils pas provoqué leur départ, donc la fin de leur protection, donc la ruine de Rome ? À cette accusation de «mort des dieux» (l'inverse de celle que nous inflige la «mort de Dieu»), saint Augustin répond en renversant la problématique : Rome ne s'est pas effondrée parce que ses dieux l'ont abandonnée ou parce que Dieu l'a délaissée, mais parce qu'elle n'a jamais réussi à se constituer en une *res publica* réelle. Car une telle communauté politique, même nationale, ne peut se constituer qu'à partir d'une *summa justitia*, d'une union dans la plus haute justice. Sinon il s'agit d'un brigandage («*Remota itaque justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia ?*»)⁴ En effet, il ne suffit pas d'un «rassemblement de multitude, *coetus multitudinisi*» pour faire un peuple ; il faut «un rassemblement associé par un consensus sur le droit et une communion sur l'utilité, *coetus juris consensu et utilitatis communiione sociatus*» ; or, et ceci de l'aveu même de Cicéron et de Salluste dans leurs diagnostics sur la fin de la République et le passage à l'Empire, Rome ne parvint jamais au rang d'une *res publica* : «Non seulement la république romaine était la pire chose et la plus honteuse, mais [...], d'après cette définition, elle n'en était tout simplement pas une, *sed omnino nulla erat secundum istam rationem*». Car «Il est non seulement faux qu'une *res publica* ne puisse se gouverner sans injustice, mais il est absolument vrai qu'elle ne peut se gouverner sans une très haute justice, *hoc verissimum esse, sine summa justitia rem publicam regi non posse*»⁵. Rome ne peut déplorer de n'être plus une *res publica*, car jamais, avec ou sans ses dieux, elle n'en fut vraiment une, tant il lui a toujours manqué, même en ses débuts censément vertueux, la *summa justitia*.

La conséquence, certes si radicale qu'elle peut nous surprendre, va de soi pour saint Augustin : seule une société réunie selon la véritable justice (consensus du droit et communion dans l'utilité) mérite le titre de

---

⁴ *De Civitate Dei*, IV, 4, «Bibliothèque Augustinienne», t. 33, Paris, 1953, p.540. Ou d'un «peuple de démons», dira Kant (*Projet de paix perpétuelle*, Supplément I, Ak. A. VVIII, p.366, tr. fr. «Pléiade», *Oeuvres philosophiques*, t.3, Paris, 1986, p.360).

⁵ *De Civitate Dei*, II, 21, *ibid.*, p.372-374.

*res publica* ; or seuls des chrétiens répondent à cette double exigence ; donc la cité de Dieu constitue au sens strict la seule cité possible et réalisée ; la cité terrestre – impossible par ses propres moyens (injustes) – restant un vœux pieux (ou impie). Il ne s’agit pas ici d’“augustinisme politique”, mais de la reprise de l’argumentation classique des premiers Pères, les apologistes. Ainsi Justin définissait, en jouant sur les allitérations, que les chrétiens, les *christianoï*, se montrent de fait les citoyens les plus utiles, *chrestotatoï*<sup>6</sup>, non seulement par leur travail et leur loyauté civique, qui assure en fait une part essentielle du bien-être de toute la cité terrestre, mais parce qu’ils agissent ainsi par souci conscient de la justice, en fait par désir fervent de la recevoir de Dieu même. Ce que l’*À Diognète* décrit dans des termes parfaits : «Car les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par la langue, ni par les vêtements. Ils n’habitent pas des villes qui leur soient propres, ils n’utilisent pas de langage extraordinaire, ni ne mènent une vie spéciale. [...] Ils se trouvent dans les villes grecques et aussi barbares, selon qu’il échoit à chacun ; ils se conforment aux usages du lieu pour leurs habits, leur nourriture et la vie courante ; mais ils manifestent la stupéfiante constitution de leur citoyenneté (*thaumastê katastasis tês heautôn politeias*), dont tous conviennent qu’elle est paradoxale (*homolougomenôs paradoxos*)<sup>7</sup> ». Ce sont ainsi les citoyens de la cité céleste qui maintiennent en vie et en fonctionnement, malgré leur défaillance structurelle de justice, les tentatives de cité terrestre. Les chrétiens, parce que la grâce de Dieu leur donne accès à la justice, peuvent seuls soutenir, toujours partiellement, mais toujours efficacement, les cités auxquelles ils n’appartiennent pourtant fondamentalement pas. Ne pas appartenir à la politique d’une cité, c’est cela même qui permet de contribuer *partiellement* à sa justice, donc à son bien *relativement* commun. Autrement dit par Tertullien : «Car, pour nous, toute gloire et tout désir des honneurs nous laissent froids ; nous n’avons la nécessité d’appartenir à aucun parti (*coetus*) et aucune

---

<sup>6</sup> *Apologie pour les chrétiens*, I, 4, 1, éd. C. Munier, «Sources Chrétiennes», n°507, Paris, 2006, p.507, p.132. Voir l’orchestration du même argument chez Tertullien, par exemple *Apologeticum*, 37, éd. J.-P. Waltzing, «Belles Lettres», Paris, 1929<sup>1</sup>, 2003<sup>4</sup>, p.79 sq.

<sup>7</sup> *A Diognète*, éd. H.-I. Marrou, «Sources Chrétiennes», n°33bis, Paris, [1951<sup>1</sup>], 2005<sup>3</sup>, p.62.

chose ne nous est plus étrangère que la chose politique (*nec ulla magis res aliena quam publica*). Nous ne nous reconnaissons qu'une seule *res publica*, le monde<sup>8</sup> ». La politique certes, jamais d'abord, mais en conséquence de l'exigence de la justice et de la communion.

6. Nous pouvons dès lors en venir à la considération politique. En quoi les catholiques pourraient-ils rendre un service à une société particulière, en l'occurrence la française, à partir de l'universalité de leur origine, le don de la charité de Dieu ? En contribuant à la communion, ils contribueraient ainsi sur un mode proprement *catholique* à la fondation de la *res publica* française. Soient quelques exemples.

Considérons la devise de la République, «Liberté, égalité, fraternité<sup>9</sup>». –On peut concevoir que la République puisse assurer à la société française la liberté ; sans doute avec des limites, celles qu'impose la garantie de la sécurité et de l'ordre public, celles aussi que produit l'autoritarisme spontané de l'État ; sans doute aussi s'agira-t-il toujours plutôt *des* libertés que de *la* liberté, et de libertés aussi démultipliées que purement formelles, donc éventuellement contradictoires entre elles. Mais admettons que la République puisse accomplir au moins partiellement la première promesse de sa devise. – On peut admettre que la République puisse développer dans la société française l'égalité, quoique non sans d'évidentes difficultés. S'il s'agit d'égalité économique, cette promotion, outre qu'elle produira sans doute inévitablement un appauvrissement économique global, ne pourra s'opérer que par la contrainte, jusqu'à contredire l'instauration de la liberté. S'il ne s'agit que d'égalité formelle, elle paraîtra bientôt abstraite, voire illusoire, exaspérant le sentiment d'inégalité. Mais admettons que la République parvienne ne serait-ce que tangentiellement à imposer une certaine égalité dans la société française.

Reste la fraternité. Comment l'État, même et surtout sous la figure de la République, sans le moindre des dieux (ni bien sûr son représentant terrestre, le roi) peut-elle prétendre la garantir ? Pour devenir des frères,

---

<sup>8</sup> *Apologeticum*, 38, 3, éd. J.-P. Waltzing, *ibid.*, p.81.

<sup>9</sup> Formule dont l'origine semble remonter à un théologien catholique, Fénelon. Voir Mona Ozouf, « Liberté, égalité, fraternité », in P. Nora (éd.), *Les Lieux de mémoire*, vol. 3, Paris, p. 4356.

il faut provenir d'un père, d'un père commun qui précède universellement chaque fils. La volonté commune, comme elle résulte de la majorité, ne peut la garantir. La volonté générale, si elle peut se produire jamais, devrait, elle, précéder la réunion de la communauté nationale, et s'imposer à elle comme de l'extérieur ; or ce miracle politique ne se réalise jamais, ou presque jamais. La patrie ne peut, au mieux, qu'apparaître comme une *matrîe*, parfois une simple marâtre, mais toujours, selon l'expression du droit romain, une mère certaine, qui admet des pères incertains. Comment pourrions-nous avoir la force de considérer *sans exception* tous nos concitoyens (sans même mentionner tous les hommes d'autres nations) comme nos frères, si aucun père radicalement commun ne nous y contraignait ? Comment pourrions-nous ne pas céder à la proscription de nos ennemis intérieurs, réels ou supposés, édicter une loi des suspects, purifier le corps social de ses traîtres avérés ou potentiels ? N'avons-nous pas exercé la Terreur dès que nous avons promulgué la fraternité ? Ne la concevons-nous pas d'abord pour en exclure des faux-frères ? Pour qu'une fraternité inchoative mais véritable nous devienne praticable, il faut rien de moins qu'une paternité radicale, inconditionnée et imprescriptible – «...envers le Père, à partir duquel toute paternité dans les cieux et sur la terre tire son nom» (*Éphésiens* 3, 14-15). Le seul Père concevable, qui puisse assurer une fraternité juste et réelle, parce qu'elle assure l'union dans la communion, se trouve dans les cieux ; alors seulement, il peut venir sur la terre. Cela, la République ne peut évidemment l'inclure ni dans sa devise, ni dans sa constitution<sup>10</sup>. Mais les catholiques peuvent témoigner de cette paternité-ci dans une société d'orphelins.

Considérons ensuite la laïcité. La laïcité, dite à la française tant elle reste imprécise dans sa définition et même dans sa signification (le législateur ne cesse de buter dans des contradictions, chaque fois qu'il tente d'en préciser les décrets d'application, au point de renoncer le plus

---

<sup>10</sup> On pourrait sans doute montrer la même incomplétude dans d'autres devises, rivales de celle de la République française. Ainsi la devise bolchévique de 1917 : elle peut promettre la terre, sans doute ; voire peut-être le pain ; mais certainement pas la paix, ni extérieure, ni même intérieure. Ainsi la devise de l'État français pouvait-elle imposer le travail (en l'occurrence forcé), revendiquer la famille d'ailleurs comprise racialement, c'est-à-dire de manière viciée, mais sûrement pas invoquer la patrie (occupée et anéantie).

souvent à même l'appliquer), appartient aux «valeurs de la République». Comme toutes valeurs, celle-ci ne tire pas sa validité d'elle-même, mais de l'autorité ou des groupes de pression qui la soutiennent par la force ou l'idéologie – situation caractéristique du nihilisme, où rien ne subsiste que des valeurs, évaluées par la volonté de puissance indistincte et seule réelle. La République n'invoque la laïcité que parce qu'elle ne la contrôle pas, et elle ne la contrôle pas parce qu'elle ne la comprend pas. Or un fait devrait faire réfléchir : la faiblesse actuelle de la laïcité résulte de l'irruption dans la société française d'un hôte ancien, mais récemment revitalisé, l'Islam. Tant qu'il ne s'agissait que de l'Église catholique (des Églises protestantes et du judaïsme aussi), la laïcité, malgré son imposition violente en 1905, avait installé une paix relative dans le vieux pays des Guerres de religion, qu'en un sens cette loi clôturait. Il suffit de rapprocher ces deux constatations, pour voir deux évidences.

D'abord que l'État doit rester neutre (“laïc”) précisément et d'autant plus que la société, elle, n'est ni neutre, ni laïcisée. Même si cela désole les partisans de la laïcité conçue comme une (non-)religion officielle, le fait social patent et récent ne se trouve pas dans la sécularisation de l'espace social, vieille ambition des Lumières, mais dans sa désécliarisation brutale (soit par pression des mouvements religieux, soit par re-sacralisation d'idoles idéologiques). Au lieu de s'engluier dans les notions floues de «religions» (selon quels critères communs rapproche-t-on d'ailleurs des réalités aussi hétérogènes ?), de «retour du sacré» (comme s'il avait jamais disparu), de «mort de Dieu» (sans voir qu'il s'agit encore d'un mode de la présence de Dieu), il serait plus sage de parler d'un *anathéisme* : un retournement (*ana*-théisme) de la question de Dieu à travers et compte-tenu de l'athéisme, qui le dépasse (*an*-athéisme) sans l'oublier. Ce que nos sociétés européennes découvrent, effarées tant elles avaient imaginé leur modernité sur l'hypothèse contraire, mais que constatent sans surprise toutes les autres sociétés, tient en une autre mort : la mort de la «mort de Dieu», ou encore que la question de Dieu survit à la «mort de Dieu». L'explosion nucléaire de la «mort de Dieu» ne cesse de se prolonger de répliques en répliques : d'abord la mort des idoles, ensuite la mort de l'homme, enfin la «mort de la mort de Dieu». Cette apocalypse, qui se nomme le nihilisme, durera deux siècles, annonçait Nietzsche. Faisons lui confiance : nous venons de passer le premier, il nous en reste encore un à venir. Cette affaire ne se règlera

donc pas par des lois improvisées, des règlements administratifs, des censures ou des répressions. Il faut plutôt que la République admette les faits et laisse les croyants (et les incroyants) affronter librement l'épreuve de l'*anathémisme*, et éventuellement trouver des équilibres requis pour maintenir une communauté politique dans les divergences religieuses de fond. Il faut aussi que les catholiques se trouvent en première ligne de ce débat.

Ensuite, seconde constatation, dans le débat sur ce que la laïcité pourrait signifier positivement, non seulement les catholiques ne s'opposent pas à la société que gère la République, mais ils en apparaissent les meilleurs, voire les seuls alliés fiables. Car s'ils ne récusent pas la loi de 1905, au contraire de certains musulmans, ils le doivent au fait que la distinction entre les autorités politique et religieuse fut instaurée, pour la première fois dans l'histoire et en contradiction de tous les empires et de toutes les cités antiques, par le peuple de la Bible. Le *Premier Livre de Samuel* (en particulier au ch. 8) rapporte deux versions de l'instauration de la royauté en Israël, l'une positive, l'autre négative, discutant la question de savoir si le peuple juif doit avoir un roi, «comme les autres nations», ou si Dieu seul lui tient lieu de roi. La solution fut de n'accorder au pouvoir politique aucune dignité religieuse en séparant le roi du prêtre (et même d'opposer le prêtre au prophète). Le *Nouveau Testament*, les Pères et toute l'histoire de l'Église attestent de cette séparation, qui conduisit régulièrement à l'affrontement entre les chrétiens (souvent par le truchement de l'évêque de Rome) et de l'Empereur, puis des rois, des États modernes et des totalitarismes. Une telle désacralisation du politique, aucune société politique ne peut l'assurer, puisque toutes (y compris les démocraties contemporaines) aspirent irrésistiblement à se faire sacrer, voire à rendre des choses sacrées. Il faut que les chrétiens (et à des degrés fort variables) s'efforcent de toute leur énergie de contrer ces prétentions et d'instaurer eux-mêmes, pour leur propre intérêt, la séparation des pouvoirs. Au point qu'aujourd'hui la laïcité (plus exactement, la séparation) ne s'impose dans le vaste monde qu'à la mesure où chaque nation a été, ou non, christianisée. Et si la séparation se trouve aujourd'hui menacée en France, cela résulte justement de l'entrée dans l'espace public d'une religion essentiellement non-chrétienne, qui ignore cette séparation même. En sorte que l'avenir de la coexistence de religions différentes dans le cadre

laïc de la société française dépend du rapport de force et de dialogue entre les catholiques (ainsi que les protestants et les juifs) d'une part, et, de l'autre, les musulmans. Cette *disputatio*, l'État peut aider à la rendre possible et pacifique, mais il ne peut ni la mener, ni même y participer comme un interlocuteur qualifié. Encore une fois, ce sont les catholiques qui devront monter en première ligne de parole<sup>11</sup>.

On peut invoquer, bien sûr, «l'âme de la France», même si l'on ne croit plus guère sans doute à la réalité de sa propre âme à soi. Mais si, comme responsable politique, l'on prend ce risque, il faut mesurer ce que l'on dit et surtout ce que l'on ne peut pas dire. Seuls les chrétiens, donc d'abord les catholiques, peuvent mettre en jeu leur âme dans la communauté française, parce qu'eux seuls savent ce que c'est que de la donner pour donner une communion à une communauté, qui, sans eux, ne serait plus une et indivisible.

Il se pourrait que, contre toute attente et toute prédiction des sages, des experts et des élites supposées, nous allions au devant d'un extraordinaire moment catholique de la société française. Ou plutôt, il se pourrait qu'un tel moment, décidément hors de portée du pouvoir et de la rationalité positiviste de la politique contemporaine, constitue la seule option raisonnable qui nous reste, tandis que nous nous approchons du cœur du nihilisme. Je suggère d'écouter aujourd'hui l'avis et l'appel que Bernanos lançait aux catholiques français, à l'heure sombre mais déjà cruciale de la défaite de 1940 : «Catholiques français, après avoir pratiqué depuis cinquante ans la politique du moindre mal, ne permettez pas qu'on vous accuse un jour d'avoir pratiqué celle du moindre bien<sup>12</sup> ».

Jean-Luc Marion, de l'Académie française

---

<sup>11</sup> On pourrait poursuivre avec d'autres exemples. Dont le plus évident : l'Union européenne sera spirituelle d'abord, ou ne sera plus ; les essais de la définir selon des critères économiques aboutissent à l'échec que l'on connaît et ne peuvent résister aux affirmations nationales (voire nationalistes), aux tentations hégémoniques (de l'intérieur ou de l'extérieur). On ne peut plus vouloir les fruits politiques de l'union sans reconnaître les racines bibliques et d'autres, et des ivraies) d'où ils mûrissent !

<sup>12</sup> Bernanos, «Aux catholiques français» (1940), "Pléiade", *Essais et écrits de combat*, Paris, 1995, t.2, p. 766

