

La perspective européenne de la pastorale des hommes politiques

P. Piotr Mazurkiewicz

La première question qui vient à l'esprit sonne d'une façon un peu banale: qu'est-ce la pastorale? En polonais, le terme la pastorale est une composition de deux mots: pasteur et âme. La pastorale, c'est donc le travail du pasteur – de la personne à laquelle fut confiée la sollicitude pour la communauté – avec les êtres dotés d'une âme immortelle. Ce terme rend exactement le sens de l'expression latine *cura animarum*. Le pastoralisme, c'est donc la sollicitude pour un troupeau de brebis tandis que la pastorale, c'est la sollicitude pour le salut des personnes. C'est une charge confiée aux curés et elle consiste à enseigner, à sanctifier et à gouverner une communauté conformément aux règles du droit.¹ En d'autres termes, il s'agit de la prédication de la Parole de Dieu, de la célébration des sacrements et de la direction spirituelle au sein de la communauté confiée, définie d'habitude territorialement.²

On pourrait affirmer qu'aussi envers les hommes politiques la charge de celui qui exerce la pastorale est exactement la même: il s'agit de l'aide que l'Eglise offre pour que ces personnes obtiennent le salut. Celui qui exerce la pastorale n'entre donc pas en relations avec des hommes politiques pour régler une question importante pour l'Eglise, il n'essaye pas d'instrumentaliser leur foi pour réaliser des intérêts « spirituels » de l'institution qu'il représente. Au premier plan se situe l'homme et la sollicitude pour sa vie éternelle. « Car ce que je cherche, ce ne sont pas vos biens, mais vous » – écrivait saint Paul (2 Cor 12,14).

Est-ce qu'il existe une spécificité de la pastorale auprès des hommes politiques?

Il est certain que les hommes politiques constituent un groupe de personnes auxquelles est confiée une responsabilité d'importance exceptionnelle et qui se trouvent par conséquent dans une situation de « menace morale » particulière.³ L'Eglise constate que « les fidèles laïcs ne peuvent absolument pas renoncer à la participation à la 'politique' », car « tous et chacun ont le droit et le devoir de participer à la politique ». ⁴ Aux personnes pour ainsi dire « déléguées » par l'Eglise dans ces « régions dangereuses » est due donc une sollicitude particulière de la part de la communauté des fidèles. Les difficultés liées à la politique, nous pouvons les définir au moins de deux façons. Tout d'abord, elles relèvent de la complexité de la matière et des hautes exigences quant aux compétences des personnes qui prennent des décisions politiques.⁵ En proclamant Thomas More patron des hommes politiques, Jean-Paul II a écrit: « De nombreuses raisons militent en faveur de la proclamation de saint Thomas More comme patron des responsables de gouvernement et des hommes politiques. Entre autres, le besoin ressenti par le monde politique et administratif d'avoir des modèles crédibles qui indiquent le chemin de la vérité en une période historique où se multiplient de lourds défis et de graves responsabilités. Aujourd'hui, en effet, des phénomènes économiques fortement innovateurs sont en train de modifier les structures sociales; d'autre part, les conquêtes scientifiques dans le secteur des biotechnologies renforcent la nécessité de défendre la vie humaine sous toutes ses formes, tandis que les promesses d'une société nouvelle, proposée avec succès à une opinion publique déconcentrée, requièrent d'urgence des choix politiques clairs en

¹ Code de droit canonique, 519.

² Le terme « paroisse » vient du mot grec *παροικία*, qui signifie « le district ».

³ Cf. Jean-Paul II, *Christifideles laici*, 42.

⁴ Ibidem.

⁵ Cf. ibidem.

faveur de la famille, des jeunes, des personnes âgées et des marginaux ».⁶ Ensuite, elles sont liées aux tentations de nature morale. Car le diable semble de façon particulièrement intense roder autour des hommes politiques « comme un lion rugissant, ..., cherchant qui dévorer » (1 P 5,8). *Christifideles laici* renferme une liste provisoire de « tentations politiques »: l'arrivisme, l'idolâtrie du pouvoir, l'égoïsme, la corruption, le recours à des manœuvres déloyales, le mensonge, le détournement des fonds publics au profit de quelques-uns ou à des fins de « clientélisme », l'usage de procédés équivoques et illicites pour conquérir, maintenir et élargir le pouvoir à tout prix.⁷ Les circonstances supplémentaires, rendant plus difficile la résistance à ces tentations, c'est la vie en tension permanente, dans une atmosphère de conflits continus, sous la constante pression des médias et, dans le cas des hommes politiques catholiques, le sentiment aussi d'être en minorité, toujours dans la position des perdants, ce qui crée la tentation de douter du sens de leur mission et l'envie de se sauver. Les hommes politiques forment un groupe à risque élevé. Nous observons donc que ce milieu ressent un besoin particulier de compréhension et d'accompagnement spirituel de la part des pasteurs. Les hommes politiques sont d'accord à ce que l'Eglise hiérarchique mette tout le poids de la responsabilité pour la politique des partis sur les laïcs, mais ils ne consentent pas à ce que les évêques s'assoient à l'auberge avec un verre de bière et limitent leur responsabilité à des plaintes continues.⁸

L'Eglise ne dispose cependant pas d'instruments pastoraux extraordinaires qu'elle pourrait offrir aux hommes politiques. Elle ne dispose d'aucune « arme secrète ». Principalement, parce que les moyens qu'elle utilise dans son travail quotidien sont suffisamment efficaces dans chaque situation. Je pense aux sacrements qui sont « des signes efficaces de la grâce, institués par le Christ et confiés à l'Eglise ».⁹ Le plus précieux que le prêtre peut proposer à l'homme politique, c'est l'Eucharistie quotidienne, l'adoration du Saint Sacrement, l'examen quotidien de conscience, la lecture régulière de la Bible, les retraites, la confession fréquente. L'exceptionnalité de la situation professionnelle fait que l'homme politique devrait recourir à ces « instruments » beaucoup plus souvent et de façon plus intense. Mère Thérèse de Calcutta, lorsqu'un prêtre, qui travaillait très intensément, lui demanda conseil comment vivre, lui répondit: « Une heure d'adoration par jour ». Lorsqu'il se mit à lui expliquer qu'il lui était impossible de consacrer tant de temps à la prière à cause de l'importance de son travail, elle lui répondit: « Dans ce cas-là tu as besoin de deux heures d'adoration par jour ». Dans son allocution aux futurs nonces, le pape Benoît XVI soulignait: « A côté de l'écoute quotidienne de la Parole de Dieu que la célébration de l'Eucharistie soit le cœur et le centre de chacune de vos journées et de tout votre ministère ».¹⁰ Organiser donc une Messe quotidienne ou hebdomadaire pour les hommes politiques (aussi dans le lieu de leur travail, si cela est accepté), ou bien commencer la nouvelle année de travail par une prière solennelle (La Messe pour l'Europe), telles sont les simples moyens de la pastorale.

La politique comme vocation

Max Weber présentait la politique dans des catégories de vocation (*Politik als Beruf*). La vocation, entendue du point de vue chrétien, signifie un chemin particulier vers la sanctification proposé par Dieu à l'homme. La politique donc, perçue du point de vue chrétien, n'est pas un obstacle sur la voie vers la sainteté, mais un des sentiers de sanctification individuelle. On pourrait

⁶ Jean-Paul II, Lettre apostolique proclamant saint Thomas More patron des responsables de gouvernement et des hommes politiques, 4.

⁷ Cf. Jean-Paul II, *Christifideles laici*, 42; Encyclique *Veritatis splendor* renferme la conclusion suivante: « Dans le domaine politique, on doit observer que la vérité dans les rapports entre gouvernés et gouvernants, la transparence dans l'administration publique, l'impartialité dans le service public, le respect des droits des adversaires politiques, la sauvegarde des droits des accusés face à des procès ou à des condamnations sommaires, l'usage juste et honnête des fonds publics, le refus des moyens équivoques ou illicites pour conquérir, conserver et accroître à tout prix son pouvoir, sont des principes qui ont leur première racine – comme, du reste, leur particulière urgence – dans la valeur transcendante de la personne et dans les exigences morales objectives du fonctionnement des Etats. Quand on ne les observe pas, le fondement même de la convivialité politique fait défaut et toute la vie sociale s'en trouve progressivement compromise, menacée et vouée à sa désagrégation » (101).

⁸ Cf. D. Duka, Interview dans *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.07.2010.

⁹ Catéchisme de l'Eglise catholique, 1131.

¹⁰ Benoît XVI, Discours à la communauté de l'Académie pontificale ecclésiastique, 9 juin 2008.

la comparer à une escalade dans la montagne par des sentiers extrêmement abruptes, mais menant vers le ciel.¹¹ Cela signifie également qu'ils ne peuvent pas se sauver en négligeant leurs devoirs politiques.

La communauté chrétienne fut définie dans le Nouveau Testament par le mot grec *ekklesia* qui signifiait tous qui avaient des droits politiques dans la *polis*. Et, bien que l'Eglise ne constituât pas une *polis* concurrentielle qui se poserait pour but de remplacer la *polis* terrestre, on se servait aussi, pour décrire la participation des fidèles à la communauté, du langage de la citoyenneté (cf. Ep 2:19, Ph 3:20). La citoyenneté de l'Eglise, obtenue par le baptême, fut accessible à tous, aussi à ceux qui étaient exclus de la communauté politique.¹² Dans la vision théologique de saint Augustin de deux *poleis*, la cité terrestre (*civitas terrena*) et la cité de Dieu (*civitas Dei*), les chrétiens sont, dans un certain sens, citoyens de deux mondes, liés par des engagements de double loyauté. Car ils sont liés dans un certain sens par le devoir de loyauté envers la cité terrestre, et dans d'autres aspects envers la cité céleste.¹³ Mais, si la réflexion de saint Thomas d'Aquin place les deux réalités (l'Etat et l'Eglise) l'une à côté de l'autre indiquant la portée de loyauté (affaires terrestres, affaires spirituelles et affaires mixtes - *res mixtae*), à l'école de saint Augustin, il faudrait comparer leur relation réciproque plutôt à deux spectacles qui se déroulent simultanément sur la même scène. Chaque parole de l'acteur humain provoque la réaction aussi bien des anges que des bureaucrates.¹⁴ Les spectacles ne racontent pas cependant l'histoire des deux institutions, mais l'histoire des deux communautés établies par amour: amour envers Dieu jusqu'à la haine de soi-même (*amor Dei usque ad contemptum sui*) et amour envers soi-même jusqu'à la négation de Dieu (*usque ad contemptum Dei*). Chacune engage l'homme dans son entité. C'est la raison pour laquelle l'histoire de l'Etat terrestre n'est ni moralement, ni religieusement neutre. Car il n'est point indifférent à qui on offre son cœur. On peut donc parler à juste titre, dans le cas des chrétiens, de double citoyenneté, mais non pas de double vie.

En pensant à la vocation des laïcs, *Christifideles laici* souligne la nécessité de l'attitude intégrale de l'homme: « L'unité de la vie des fidèles laïcs est d'une importance extrême: ils doivent, en effet, se sanctifier dans la vie ordinaire, professionnelle et sociale. Afin qu'ils puissent répondre à leur vocation, les fidèles laïcs doivent donc considérer leur vie quotidienne comme une occasion d'union à Dieu et d'accomplissement de sa volonté, comme aussi de service envers les autres hommes, en les portant jusqu'à la communion avec Dieu dans le Christ ».¹⁵ « La découverte et la réalisation de leur vocation et leur mission personnelle comportent, pour les fidèles laïcs, l'exigence d'une formation à la vie dans l'unité, dont ils portent la marque dans leur être même de membres de l'Eglise et de citoyens de la société humaine. Dans leur existence, il ne peut y avoir deux vies parallèles d'un côté, la vie qu'on nomme 'spirituelle' avec ses valeurs et ses exigences, et de l'autre, la vie dite 'séculière', c'est-à-dire la vie de famille, de travail, de rapports sociaux, d'engagement politique, d'activités culturelles ».¹⁶ L'éthique n'est pas un fiacre dans lequel on monte et duquel on descend quand on veut. Le pape Benoît XVI remarquait qu'une telle tentation n'épargne même pas les personnes qui professionnellement travaillent « pour l'Eglise » et qu'il existe, malheureusement, aussi des dits catholiques professionnels qui vivent de leur confession catholique, mais la source de foi jaillit chez eux très faiblement, ce ne sont que des gouttes isolées.¹⁷ Le devoir qui repose sur les prêtres est de rappeler que, dans le monde de la politique, l'Eglise a aussi besoin de témoignage intégral de la vie chrétienne; elle a besoin des compétences des laïcs,

¹¹ « L'Eglise – lisons-nous dans *Gaudium et spes* – tient en grande considération et estime l'activité de ceux qui se consacrent au bien de la chose publique et en assurent les charges pour le service de tous » (Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 75).

¹² Cf. W. Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*, B. Eerdmans Publishing Co., p. 125-127.

¹³ Cf. Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 43.

¹⁴ Cf. W. Cavanaugh, pp. 46-68.

¹⁵ Jean-Paul II, *Christifideles laici*, 17.

¹⁶ *Ibidem*, 59.

¹⁷ Cf. Benoît XVI, *La lumière du monde*, Bayard, 2010.

mais aussi de leur engagement politique comme une voie spécifique vers la sainteté. Les déclarations d'appartenance formelle à l'Eglise ne suffisent pas.

Le primat de l'éthique sur la politique

Non seulement la religion, mais aussi la politique a tendance à s'appropriier tout l'espace de la vie de l'homme, aussi de la vie privée, à se transformer en « religion laïque » qui se fait illusion de bâtir un paradis sur terre.¹⁸ Paradoxalement, plus le monde est sécularisé, plus grand est le risque de ce genre d'erreur.¹⁹ Eric Voegelin attire l'attention sur le fait que l'idée du pouvoir total constituait dès le début une partie intégrale de la philosophie des Lumières. Selon lui, l'idée de l'Etat en tant que théocratie, avec des législateurs étant une autorité ecclésiale, avec le droit étant une manifestation du divin et avec une prospérité commune constituant l'essence de cet Etat, fut donc pleinement développée encore avant la révolution. Il constate que les tentatives religieuses, entreprises par la révolution, visaient, par des voies tortueuses, à établir une théocratie totalitaire. D'après lui, la transformation de l'Eglise catholique en France en église nationale était une première tentative de remporter le succès dans la lutte pour le pouvoir menée contre l'autorité spirituelle. Quand il fut clair que cette tentative était vouée à l'échec, devinrent importantes d'autres idées et notamment celles de remplacer l'ordre actuel par une religion autre que le christianisme.²⁰ La teneur des idées d'Auguste Comte allait parfaitement de pair avec les idéaux de Napoléon qui voulait faire de Paris un siège non seulement du pouvoir laïc de l'Occident, mais aussi de son pouvoir spirituel. Le transfert du siège du pape à Paris l'aurait transformé en capitale du monde chrétien et, lui, il aurait été à la tête aussi bien du monde religieux que politique. Il participerait aux sessions religieuses comme aux sessions législatives. Les conseils, qu'il aurait convoqués, représenteraient le christianisme et les papes ne seraient que leurs présidents. Il ouvrirait et clôturerait leurs sessions, accepterait et rendrait publiques leurs décisions comme le faisaient Constantin et Charlemagne.²¹

Le christianisme recommande de distinguer soigneusement le progrès terrestre de la croissance du règne du Christ.²² Ce n'est pas l'eschatologie, mais l'éthique politique qui établit la relation entre la foi chrétienne et l'engagement politique. Selon Joseph Ratzinger, le Royaume de Dieu, bien qu'il ne constitue pas une norme politique de ce qui est politique, il constitue sa norme morale. En d'autres termes, le message sur le Royaume de Dieu est important pour la politique, mais non pas par l'eschatologie, mais par l'éthique politique. La question de la responsabilité chrétienne pour la politique n'est pas une question d'eschatologie, mais une question de théologie morale, et c'est par cette voie que le message sur le Royaume de Dieu a à transmettre à la politique des contenus décisifs. Dans la politique, il s'agit justement de ce qui n'est pas eschatologique.²³ Distinguer ce qui est eschatologique de ce qui est politique appartient aux objectifs fondamentaux de la théologie chrétienne. Cette distinction signifie libérer la politique des attentes trop grandes que non seulement sa forme actuelle, mais elle-même, en général, elle n'est pas en mesure de réaliser. Tandis que l'éthique est un instrument qui permet de juger la valeur du patrimoine

¹⁸ Cf. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, 25.

¹⁹ « Dans de nombreux pays, après la chute des idéologies qui liaient la politique à une conception totalitaire du monde — la première d'entre elles étant le marxisme —, un risque non moins grave apparaît aujourd'hui à cause de la négation des droits fondamentaux de la personne humaine et à cause de l'absorption dans le cadre politique de l'aspiration religieuse qui réside dans le cœur de tout être humain : c'est le risque de l'alliance entre la démocratie et le relativisme éthique qui retire à la convivialité civile toute référence morale sûre et la prive, plus radicalement, de l'acceptation de la vérité. En effet, „s'il n'existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l'action politique, les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir. Une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois, comme le montre l'histoire". Dans tous les domaines de la vie personnelle, familiale, sociale et politique, la morale — qui est fondée sur la vérité et qui, dans la vérité, s'ouvre à la liberté authentique — rend donc un service original, irremplaçable et de très haute valeur, non seulement à la personne pour son propre progrès dans le bien, mais aussi à la société pour son véritable développement » (Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, 101).

²⁰ Eric Voegelin disait qu'en premier lieu il faut corriger la conviction erronée, d'après laquelle, l'esprit de la révolution française fut antireligieux dans ce sens qu'il optait pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat. L'Etat laïc n'était pas un idéal de la révolution. La révolution française avait un caractère antichrétien et tendait à établir un régime césaro-papal de religion non chrétienne (Cf. E. Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, Duke University Press 1975, p. 171-172).

²¹ Cf. Napoléon, *Vues politiques, Avant-Propos* de Adrien Dansette, A Las Cases, Saint Helene, Paris 1839.

²² Cf. Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 39.

²³ Cf. J. Ratzinger, *La mort et l'au-delà : Court traité d'espérance chrétienne*, Fayard, 1994.

culturel, effet du passé, et de façon responsable de décider de ce qui mérite une continuation créatrice ainsi que de garder la liberté face aux projets de changement actuels; liberté qui a son origine dans la capacité humaine d'appréciation.

La reconnaissance du primat de la conscience sur l'intérêt, de l'éthique sur la politique d'un parti mène à la question sur les limites de la loyauté envers le pouvoir laïc. Poser cette question, c'est le devoir fondamental des pasteurs. Dieu et César – deux pôles opposés, deux centres du pouvoir complètement différents auquel est subordonné chaque homme. Où passe la frontière entre ce qui est dû à César et ce qui est dû uniquement à Dieu? Pressentie déjà par Socrate, l'existence de ce double pouvoir spécifique a donné vie à la culture politique européenne. L'existence de l'autorité concurrentielle pose la question sur les limites du pouvoir politique et par cela même met en question l'idée du pouvoir illimité. Doté de sa dignité inaliénable, l'homme n'est soumis au pouvoir de la *polis* qu'en partie. Sa deuxième « partie » devrait n'obéir qu'à Dieu. De cette façon justement, dans la culture politique européenne, a vu le jour l'espace où apparut le droit à la liberté de conscience. Un témoin particulier du recours à cette liberté est le patron des hommes politiques – Thomas More.²⁴ Il importe cependant d'attirer l'attention sur une difficulté « moderne » lorsqu'on veut se servir de la conscience, une difficulté que John Henry Newman soulignait déjà dans sa « Lettre au duc de Norfolk »: « Quand nos compatriotes invoquent les droits de la conscience, ils ne songent plus ni aux droits du Créateur ni aux devoirs des créatures envers lui dans leurs pensées et dans leurs actes, ils songent au droit de parler, d'écrire et d'agir selon leur avis ou leur humeur sans se soucier le moins du monde de Dieu. Si la conscience a des droits, c'est parce qu'elle implique des devoirs. Mais de nos jours, dans l'esprit du grand nombre, les droits et la liberté de conscience ne servent qu'à dispenser de la conscience. On voudrait ignorer le Législateur et Juge, on voudrait se libérer de toute obligation intérieure ; on voudrait pouvoir embrasser n'importe quelle religion ou ne pas en avoir ; ou bien pouvoir en embrasser une et ensuite la laisser tomber. La conscience était autrefois une conseillère sévère. A notre siècle, elle a fait place à un faux-semblant dont pendant dix-huit siècles on n'avait jamais entendu parler, et dont on n'aurait pas été dupe si on en avait eu connaissance : le droit d'en faire à son gré ».²⁵ Il est très facile aujourd'hui de confondre la conscience avec le « On » d'Heidegger. La pastorale a donc aussi pour tâche de montrer, en se fondant sur l'exemple de personnes concrètes, qu'il est possible, aussi dans le monde de la politique, de s'opposer à la pression du « On » au nom de la fidélité à une conscience bien formée.

Le rasoir d'Ockham et les ciseaux de Jefferson

Dans la littérature philosophique, fonctionne la notion du « rasoir d'Ockham » à l'aide duquel il essayait d'alléger le parler à propos du monde en enlevant toutes les références aux êtres qui lui semblaient superflues. Récemment, Peter Sloterdijk rappela ce que fit Thomas Jefferson qui, durant son premier mandat de président, la nuit, étant libre de ses obligations, se mit à faire le triage des fragments de diverses éditions du Nouveau Testament en grec, latin, français et anglais. Il les découpait avec des ciseaux et collait dans un livre blanc, créant ainsi la réédition de l'Évangile. Ce travail de découpage et de collage, il l'avait fait du début à la fin deux fois, et l'effet de ce travail fut publié sous le titre *La vie et la morale de Jésus de Nazareth*, et est connu comme *Bible de Jefferson*. Le rédacteur devait être convaincu que, pendant son travail avec les ciseaux, il disposait de critères lui permettant de faire la distinction, dans la tradition biblique, entre le texte utile et le texte inutile.²⁶ Le président américain se sentait pleinement autorisé à éliminer du texte de

²⁴ « Chaque génération, en cherchant à faire progresser le bien commun, doit à nouveau se poser la question: quelles sont les exigences que des gouvernements peuvent raisonnablement imposer aux citoyens, et jusqu'où cela peut-il aller? En faisant appel à quelle autorité les dilemmes moraux peuvent-ils être résolus? Et le bien commun promu ? Ces questions nous mènent directement aux fondements éthiques du discours civil. Si les principes moraux qui sont sous-jacents au processus démocratique ne sont eux-mêmes déterminés par rien de plus solide qu'un consensus social, alors la fragilité du processus ne devient que trop évidente – là est le véritable défi pour la démocratie » (Allocution de Benoît XVI à la Rencontre avec le Parlement et la British Society, Westminster Hall, 17 septembre 2010).

²⁵ J. H. Newman, Lettre au duc de Norfolk et correspondance relative à l'infailibilité, Bruges 1970, p. 241.

²⁶ Cf. P. Sloterdijk, La compétition des bonnes nouvelles. Nietzsche évangéliste, Mille et une Nuit, 2002.

l'Évangile toutes les « impuretés », voire les paroles de Jésus impossibles à accepter, de ce que Jésus devait dire s'il voulait être cité par Jefferson. Jefferson disait qu'il avait trouvé, parmi les sentences et les discours attribués à Jésus par les biographes, nombre de passages de bonne imagination et moralité, et de la plus belle bienveillance, quand d'autres en revanche étaient, selon lui, à tel point imprégnés de ténèbres, d'absurdité, de mensonges, de charlatanerie et d'hypocrisie qu'il était impossible de comprendre comment pouvait-on attribuer de telles absurdités au même homme. C'est pourquoi il se mit à trier « le diamant du fumier » en rendant le premier à Jésus et en laissant l'autre à la bêtise et à la bassesse de ses disciples.²⁷

L'homme politique est souvent tenté de traiter l'Évangile sélectivement. Car il est facile de succomber à l'illusion qu'ayant le pouvoir de décider du sort terrestre des hommes, on a aussi une autorité suffisante pour décider de ce qui est avantageux pour eux dans la perspective de la vie éternelle. D'où la tentation de prendre les ciseaux pour éliminer toutes les « impuretés ». Mais il est cependant impossible d'exclure complètement que c'est justement dans ces fragments les plus difficiles à accepter que se trouve le message de la Bible « politiquement » le plus important. Le plus précieux est parfois le plus difficile à accepter.

Un autre défi sérieux que doivent affronter les hommes politiques, c'est la pression du pragmatisme. La politique, on le sait bien, c'est l'art d'agir efficacement, mais – surtout les pasteurs – doivent être conscients du fait que la sécularisation change complètement l'horizon de l'engagement politique. « Il existe, en effet, des conceptions du salut et de la mission que l'on peut appeler 'anthropocentriques' au sens réducteur du terme, dans la mesure où elles sont centrées sur les besoins terrestres de l'homme » – lisons-nous dans *Redemptoris missio*.²⁸ « En ce monde fortement sécularisé, est apparue une 'sécularisation progressive du salut', ce pourquoi on se bat pour l'homme, certes, mais pour un homme mutilé, ramené à sa seule dimension horizontale ». ²⁹ Le devoir des fidèles laïcs est de mettre en question – par leur attitude et leur engagement – toute forme d'action qui serait par son essence même matérialiste et athée. Un fidèle laïc, saint et sanctifiant, se prononce donc contre l'hérésie de l'économisme et contre l'hyper-pragmatisme. Une trop grande préoccupation pour tout ce qui est corporel, pour ce que nous allons manger et boire, pour ce que nous allons mettre, c'est – suivant l'Évangile – la philosophie qui caractérise les païens (cf. Mt 6,24-34). « Viser plus loin que l'histoire » situe les chrétiens sur le pôle opposé par rapport à l'humanisme athée, limité aux dimensions purement temporelles/corporelles. Le critère économique, bien qu'important, ne peut pas être l'unique critère pour apprécier l'activité de l'homme. « Le niveau de vie et la plus grande productivité économique ne sont pas les seuls indicateurs valables pour mesurer la pleine réalisation de l'homme en cette vie et valent encore moins s'ils se réfèrent à la vie future ». ³⁰

La foi païenne dans le déterminisme historique et social semble représenter encore un autre défi pastoral dans le domaine de la politique contemporaine. Nous gardons toujours dans notre mémoire le souvenir du matérialisme historique qui voulait se faire passer pour synonyme de l'unique méthode scientifique et plus encore de la conception scientifique du monde. « Actuellement – comme l'a remarqué Jean-Paul II pendant son dernier pèlerinage en Pologne communiste (1987) – on peut apercevoir dans ce domaine une fermeté moins absolue ». ³¹ Jose Casanova remarqua dans le contexte de la théorie de sécularisation, que dans chaque grande théorie sociale, il faut faire la distinction entre la thèse descriptive et la thèse normative. La thèse descriptive sert à expliquer le phénomène social ; tandis que la thèse normative est un instrument de transformation du monde suivant les modèles idéologiques. La sécularisation est un phénomène social qui intervient avec violence principalement dans le monde occidental, mais c'est aussi un

²⁷ Cf. T. Jefferson, Letter To William Short, <http://www.angelfire.com/co/JeffersonBible/jeffbysl.html>.

²⁸ Jean-Paul II, *Redemptoris missio*, 17.

²⁹ Ibidem, 11.

³⁰ Conseil pontifical Justice et Paix, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 544.

³¹ Jean-Paul II, *Allocution au monde de la culture*, Lublin, 9 juin 1987, 7.

programme politique des Lumières de marginalisation de la religion, fonctionnant suivant le principe de prophétie qui se réalise elle-même.³² Celui qui une fois croit en l'inévitabilité pseudo-scientifique de la «disparition du religieux», se trouvant face au phénomène d'églises vides, au lieu de penser comment les remplir, consacre toute son énergie à élaborer des programmes de destruction des églises ou de leur transformation en mosquées. La même foi dans le déterminisme historique et social, nous la rencontrons dans l'idéologie *gender* qui attaque les fora politiques. Ici aussi reste importante la distinction mentionnée. Je ne tiens pas maintenant à me prononcer à propos de ce qui est vrai dans la théorie *gender* et ce qui y est faux (car dans tout ce qui est faux, il y a aussi des grains de vérité). Je voudrais tout juste souligner que le débat au sujet de la relation entre le sexe biologique et le sexe culturel devrait être mené en dehors du débat sur le modèle désiré des relations sociales et politiques. Le programme de changement social radical, proposé par les idéologues du *gender* dans ce deuxième débat, bien qu'il soit – comme à l'époque le marxisme – enseigné dans les universités, n'a toutefois pas, pas plus que le marxisme même, de caractère scientifique.

Le devoir de la pastorale est donc de rappeler la nécessité de garder le bon sens face à la foi païenne dans le déterminisme, l'ouverture du temps de l'homme à l'action de Dieu. L'avenir de notre civilisation n'est pas déterminé. « L'avenir, comme avait l'habitude de le dire Pier Giorgio Frassati, est dans les mains de Dieu. Et il ne peut pas être mieux ». Toutefois, les chrétiens, eux aussi, ont leur part de responsabilité à porter. Je me rappelle, lors d'une conférence, quelqu'un essayait de comparer Rocco Buttiglione à saint Thomas More. Il a alors répondu avec humour: « A lui, on enleva la tête du corps, à moi uniquement mon derrière du fauteuil ». Le prix qu'il faut payer pour rester fidèle n'est d'habitude pas trop élevé.³³

Quelle unité des catholiques dans la politique?

Le devoir de l'unité des catholiques de défendre les valeurs éthiques fondamentales ne signifie pas qu'il soit nécessaire que les catholiques représentent une unité politique. Dans un système démocratique, il n'est pas nécessaire, d'habitude, que les catholiques se rassemblent dans un seul et même parti politique. Ces jours-ci il convient de citer le premier premier ministre non communiste de la IIIe République de Pologne, Tadeusz Mazowiecki, qui vient tout récemment de décéder. En 1979, il écrivait: « Le chrétien peut lutter pour les droits de l'homme et les servir de façon diverse. Mais, il y a une chose qu'il ne peut pas faire: là où la liberté et la dignité de l'homme ne sont pas respectées ou là où l'on lutte pour les droits de l'homme, le chrétien ne peut pas se permettre de faire le geste de Pilate. Le Christ n'est pas 'un signe d'opposition' politique; Son refus a un sens plus profond. Il enseignait le Royaume de Dieu qui ne peut être identifié avec aucune structure politique. Jésus s'opposait au monde à un niveau différent: Il ne défendait pas le Royaume de Dieu, mais Il le proposait. S'Il avait été à l'opposition des structures terrestres de façon

³² "The ideological critique of religion developed by the Enlightenment and carried out by a series of social movements throughout Europe from the 18th to the 20th century has informed European theories of secularization in such a way that those theories came to function not only as descriptive theories of social processes, but also and more significantly as critical-genealogical theories of religion and as normative-teleological theories of religious development that presupposed religious decline as the *telos* of history. In this respect, theories of secularization in Europe have functioned as self-fulfilling prophecies to the extent to which a majority of the population in Europe came to accept the premises of those theories as a depiction of the normal state of affairs and as a projection of future developments. The premise that the more modern and progressive a society becomes the more religion tends to decline, has assumed in Europe the character of a taken-for-granted belief widely shared not only by sociologists of religion but by a majority of the population. The postulate of progressive religious decline has become part of the European definition of the modern situation with real consequences for church religiosity. It is the assumed normality of this state of affairs, that points to the exceptional character of the European situation, a situation which tends to self-reproduce itself and to appear increasingly irreversible, in the absence of either a general religious revival or a radical change in the European Zeitgeist" (José Casanova, Catholic Poland in Post-Christian Europe, *Tr@nsit online*, Nr. 25/2003).

³³ La discrimination des chrétiens en Europe n'est pas cependant un phénomène qui appartient au passé. Le site « La manif pour tous » nous parle des représailles que subissent les organisateurs des manifestations parisiennes (Frijid Barjot ou Ludovine de la Rochère) (<http://www.lamanifpourtous.fr/>). Le Observatory on intolerance and discrimination of Christians in Europe à Vienne publie chaque année un rapport consacré à cette question (<http://www.intoleranceagainstchristians.eu/>).

défensive, Il aurait transformé l'Eglise en une structure d'opposition à la mesure des structures politiques de ce monde ».³⁴

« Si les chrétiens – écrit le cardinal Ratzinger dans la note adressée aux hommes politiques – sont tenus „de reconnaître la légitime multiplicité et diversité des opinions temporelles”, ils sont également appelés à s'opposer à une conception du pluralisme marquée par le relativisme moral, qui est nuisible pour la vie démocratique elle-même ».³⁵ Parmi les raisons évoquées en faveur du pluralisme politique, même chez les catholiques, on peut énumérer les arguments suivants:

- le caractère contingent de certains choix en matière sociale,
- l'existence de diverses stratégies moralement admissibles pour la réalisation ou la protection d'une même valeur substantielle de fond,
- la possibilité d'interpréter de manière différente certains principes fondamentaux de la théorie politique,
- la complexité technique d'une bonne partie des problèmes politiques,
- la légitime différence des intérêts des groupes sociaux représentés.³⁶

La reconnaissance du pluralisme politique légitime a pour conséquence le fait que bien que l'Eglise oblige les fidèles laïcs à l'engagement politique, y compris à fonder des partis politiques, elle ne s'identifie à aucun parti politique, même si officiellement ce parti se réfère à la doctrine sociale de l'Eglise. En parlait clairement le pape Jean-Paul II en s'adressant aux évêques polonais pendant la visite *ad limina* en janvier 1993: « L'Eglise n'est pas un parti politique et ne s'identifie à aucun parti politique. Elle est supra les partis, ouverte à tous les hommes de bonne volonté. Aucun parti politique n'a donc le droit de représenter l'Eglise ».³⁷ Il s'agit aussi de la liberté de l'Eglise même. Le pape se référerait ici au Concile Vatican II qui enseigne: « Surtout là où existe une société de type pluraliste, il est d'une haute importance que l'on ait une vue juste des rapports entre la communauté politique et l'Eglise, et que l'on distingue nettement entre les actions que les fidèles, isolément ou en groupe, posent en leur nom propre comme citoyens, guidés par leur conscience chrétienne, et les actions qu'ils mènent au nom de l'Eglise, en union avec leurs pasteurs ».³⁸ En d'autres termes, l'Eglise (y compris les pasteurs qui travaillent auprès des hommes politiques) est et devrait être *super partes*, vouée au service du bien commun, tandis que les fidèles laïcs agissant en leur nom propre ont le plein droit de s'engager dans l'activité des partis.

En Europe, il existe cependant des partis qui – bien qu'ils ne représentent pas l'Eglise – se réfèrent dans leur nom très nettement au christianisme. Leur politique est devenue une inspiration à l'actuel débat sur la signification du « C » dans le nom du parti. Y a vu le jour aussi la thèse que la majorité des lois les plus problématiques relatives à la protection de la vie, au mariage et à la famille ne serait probablement pas adoptée en Europe sans la stratégie du « moindre mal » appliquée par les chrétien-démocrates. L'exemple principal – comme le souligne Vladimir Palko – est la loi italienne numéro 194 sur l'avortement qui est l'unique au monde loi pro-avortement signée uniquement par les hommes politiques catholiques (Giulio Andreotti, Tina Anselmi, Francesco Bonifacio, Tommaso Mirilina, Filippo Pandolfi).³⁹ Giulio Andreotti, 25 ans plus tard, a dit: « Aujourd'hui, j'aurais plutôt démissionné que signé cette loi ».⁴⁰ Malheureusement, ces C-partis,

³⁴ «Per un cristiano ci sono molti modi di combattere per i diritti dell'uomo e per servirli, ma che c'è una sola cosa che non può permettersi: là dove la libertà e la dignità dell'uomo sono oppresse o si lotta per i diritti dell'uomo, il cristiano non può permettersi il gesto di Pilato. Cristo non è un "segno di contraddizione" politico: il suo rifiuto è più profondo; parlava sempre del Regno di Dio che non avrebbe potuto consistere in nessun caso in una struttura politica. Gesù si è opposto al mondo su altro piano: non difendendo il Regno di Dio, ma proponendolo. Se si fosse opposto alle strutture mondane in modo difensivo, avrebbe trasformato la Chiesa in una struttura d'opposizione a misura delle strutture politiche del mondo" (T. Mazowiecki, Il cristiano in politica non può permettersi il gesto di Pilato, *Tempi*, 30 ottobre 2013, <http://www.tempi.it/mazowiecki-il-cristiano-in-politica-non-puo-permettersi-il-gesto-di-pilato#.Unpb6JG7z20>).

³⁵ Congrégation de la doctrine de la foi, Note doctrinale sur certains aspects de l'activité et du comportement des catholiques dans la vie politique, 3.

³⁶ Cf. *ibidem*.

³⁷ Cf. Allocution de Jean-Paul II adressée à la Conférence de l'Episcopat de Pologne pendant la visite *ad limina Apostolorum*, 15 janvier 1993.

³⁸ Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 76.

³⁹ Cf. V. Palko, *Chore hviezdy krest'ansko-demokratice*, Impulz, 1/2010; Où est le „C” dans CDU?, Entretien de Stefan Sekowski avec Martin Lohmann, *Fronda*, 58/2011, p. 161-171.

⁴⁰ Cf. V. Palko, *Chore hviezdy krest'ansko-demokratice*.

qui sont suffisamment grands pour rêver de la prise du pouvoir, appliquent toujours la même stratégie. Le problème n'est pas nouveau. Max Weber écrivait: « Nombre de partis politiques, notamment ceux d'Amérique, sont devenus, depuis la disparition des vieilles divergences sur l'interprétation de la Constitution, des organisations qui ne s'occupent que de la chasse aux emplois [*Stellenjägerparteien*] et qui modifient leur programme concret en fonction des voix à capter ». ⁴¹ Aujourd'hui, les C-partis, d'une part, préfèrent plutôt éviter les différends axiologiques que risquer des conflits internes qui pourraient provoquer la dissolution du parti même. De l'autre, en jugeant leur politique suivant les fruits, on peut avoir l'impression que certains d'entre eux sont infiltrés par leurs opposants politiques. La question se pose donc: avons-nous toujours encore besoin de ces C-partis? Si oui, comment faire que ce « C » ne soit qu'une décoration esthétique? L'un des moyens pourrait être la création de petits groupes chrétiens au sein des grands partis politiques. Cela aiderait probablement leurs participants à surmonter le sentiment de solitude, introduire la réflexion chrétienne dans le courant principal du débat politique et assurer que le point de vue chrétien y serait exprimé de façon explicite.

Où sommes-nous aujourd'hui?

Il y a des années, Alasdair MacIntyre, trouvait qu'il était toujours dangereux d'établir des parallèles trop étroits entre deux différentes périodes historiques et que les plus trompeurs étaient ceux entre notre époque en Europe et en Amérique du Nord et l'époque historique où l'empire romain se transforma en période de ténèbres au début du Moyen Age. Il trouve cependant qu'il est possible de procéder à certains parallèles. Le tournant décisif dans l'histoire, ce fut le moment où les gens de bonne volonté ont renoncé à toute tentative de sauver l'empire romain et ont cessé d'identifier les mœurs et la communauté morale avec le maintien de cet empire. En revanche, ils ont décidé – sans toujours s'en rendre pleinement compte – de construire de nouvelles formes de communauté dans le cadre desquelles la moralité et les bonnes coutumes auraient pu supporter l'épreuve des siècles de barbarie et d'obscurantisme qui s'approchaient. MacIntyre estime que si son interprétation de nos conditions morales est juste, il faut en tirer aussi la conclusion que, nous aussi, nous sommes arrivés au même tournant. Il a écrit: « Nous devons nous consacrer à la construction de formes locales de communauté où la civilité et la vie intellectuelle et morale pourront être soutenues à travers les ténèbres qui nous entourent déjà. Si la tradition des vertus a pu survivre aux horreurs des ténèbres passées, tout espoir n'est pas perdu. Cette fois, pourtant les barbares ne nous menacent pas aux frontières; ils nous gouvernent déjà depuis quelque temps. C'est notre inconscience de ce fait qui explique en partie notre situation ». ⁴²

Je ne pense pas qu'il est temps que les chrétiens se retirent de la vie publique et essayent de bâtir une société parallèle. Ce serait trop simple. Néanmoins, j'estime qu'il existe, dans la constatation de MacIntyre, des éléments qui peuvent inspirer notre pensée. Tout d'abord, nous vivons à la charnière de deux époques. A nos yeux une civilisation touche probablement à sa fin, tout au moins sous la forme que nous connaissions. La suivante apparaîtra probablement dans deux ou trois cents ans. Secundo, les barbares effectivement se trouvent déjà dans les murs de notre cité et ne pas l'apercevoir fait partie en effet de notre situation compliquée. Car il est difficile aux habitants d'une cité démocratique de croire que ce ne sont pas eux qui exercent le pouvoir réel dans la cité. Si cependant la prophétie sur l'autodestruction de la civilisation occidentale devait un jour se réaliser, sa réalisation n'aura rien de la terreur des visions apocalyptiques. La nature de ce processus, plus juste que les paroles de l'Apocalypse, semble rendre l'intuition de T.S. Eliot's: *the world ends not with a bang but a whimper* (T.S. Eliot, *The hollow men*). Tertio, si quelqu'un est déjà d'accord avec l'appréciation pessimiste de l'actuel état des choses, il ne peut pas oublier que l'avenir n'est pas déterminé. Notre sort est encore à décider.

⁴¹ M. Weber, Le métier et la vocation d'homme politique, *classiques :uqae :ca/.../Weber/...politique/Le savant.pd...*

⁴² A. MacIntyre, Après la vertu. www.reseau-regain.net/communautariens PDF file/communautariens PDF file/3Cc 16 -MacIntyre EtLaMorale.pdf.

Il nous reste cependant à remplir aussi un devoir intellectuel. L'enseignement du Concile Vatican II sur la politique fut formulé dans le contexte du monde bipolaire et semble envisager un scénario positif quant à l'avenir de notre « cité terrestre ». Il prend pour norme, étant conforme à la nature de l'homme, le modèle occidental de la démocratie, associant avec elle l'espoir d'une « saine coopération » entre l'Etat et l'Eglise.⁴³ Cinquante ans plus tard, il faut constater que le scénario positif ne se réalisa que par rapport au monde communiste. Le monde occidental, surtout après la chute du communisme, évolue dans le sens inverse à celui envisagé dans les années du Concile. Aussi, l'institution même de l'Etat nation a subi des changements. Cela se rapporte aussi bien à la question de souveraineté que de sollicitude pour le bien commun. L'Etat nation actuel n'est plus déjà une *societas perfecta*. Dans la lutte pour le pouvoir, on a observé au cours de ces dernières cinquante années beaucoup de nouveaux concurrents (des organisations internationales à caractère politique, des tribunaux internationaux, des institutions financières internationales, des corporations, des organisations internationales non gouvernementales, ou encore des « personnes individuelles »: « des personnes éminentes », des experts techniques, des académiciens, etc.). Leur trait caractéristique commun, c'est le manque de mandat démocratique. Leur rôle ne cesse de croître – au détriment aussi de l'Etat nation qui est le seul à posséder un mandat démocratique – car les sociétés occidentales ont accepté le fait que la démocratie classique indirecte soit remplacée par ladite démocratie participative. En pratique, cela signifie que la démocratie fait penser non pas aux élections démocratiques, mais aux consultations des bureaucrates avec des groupes restreints dits *stakeholders*. C'est dans ce sens que va aussi la réforme qui se réalise à l'ONU. Le Rapport du Groupe de personnalités de haut niveau chargé du programme de développement pour l'après 2015 propose « un nouveau partenariat mondial » (*new global partnership*).⁴⁴ Cela ne signifie pas l'élimination des institutions démocratiques, mais l'intention de les « compléter » par d'autres sujets (*stakeholders, horizontal leaders*) qui malgré le manque de mandat démocratique devraient être traités de la même façon que les Etats. Si nous suivons réellement cette voie, le rôle de la démocratie dans le monde va diminuer. Il importe aussi à cette occasion d'attirer l'attention, d'un côté, sur le changement du rôle des tribunaux internationaux, qui par leur jurisprudence créative non seulement interprètent le droit, mais créent en réalité de nouvelles lois (ce système est parfois défini comme *juristocracy*) et, de l'autre, sur l'évolution des ONG internationales qui - entretenues dans une mesure de plus en plus importante par des grands sponsors – ne représentent plus les intérêts de la société civile, mais les intérêts de ceux qui les subventionnent. En réalité, elles ont presque totalement éliminé, des processus de consultations à l'échelle nationale et internationale, les authentiques représentants de la société civile. Jürgen Habermas a défini ce processus comme « ré-féodalisation de la société civile » qui fut réduite à nouveau au statut d'observateur passif, et son opinion fut remplacée par l'opinion des « experts » et des *stakeholders*. De par le passé, les Etats communistes déclaraient dans leurs constitutions que leur système, appelé « démocratie populaire », équivalait à la « dictature du prolétariat ». Le nom a été dans ce cas accompagné de l'adjectif introduit pour nier la signification qui était couramment lié au nom. Qu'une pareille remarque ne soit pas faite un jour à l'adresse de ladite démocratie participative.

J'en parle cependant pour souligner le caractère changeant de l'institution de l'Etat nation et le fait que l'actuelle évolution du système international (ladite *global governance*) n'a pas l'intention d'accroître l'importance des mécanismes démocratiques du contrôle du pouvoir. D'autre part, les autorités des Etats nations, impliquées dans un réseau de relations politiques et économiques du type nouveau, se centrent aussi de plus en plus seulement sur la possibilité de garder le pouvoir et restent de moins en moins intéressées à la réalisation du bien commun. Tout cela constitue un défi intellectuel pour la doctrine sociale de l'Eglise car l'Etat, tel qu'il est décrit

⁴³ Cf. Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 75-76.

⁴⁴ A New Global Partnership: Eradicate Poverty and Transform Economies Through Sustainable Development. The Report of the High-Level Panel of Eminent Persons on the Post-2015 Development Agenda, <http://www.post2015hlp.org/featured/high-level-panel-releases-recommendations-for-worlds-next-development-agenda/>; Cf. M. A. Peeters, The Post-2015 UN Development Agenda, Part Five – Political Challenges (I), Interactive Information Services (IIS), Report 299 – August 7, 2013.

dans *Gaudium et spes*, n'existe plus. Je me rends bien compte que dans cette constatation il y a beaucoup d'exagération, mais elle sert à attirer l'attention sur la nature des changements actuels.

Le défi semble être double. Le premier concerne le langage utilisé pour formuler l'enseignement social de l'Eglise. Pour soutenir le dialogue avec un Etat aux conceptions du monde neutres, l'Eglise a consenti à procéder à la « translation » de son enseignement social en langage laïc (postulat de Jürgen Habermas). Aujourd'hui, cependant, apparaît la question est-ce que l'Eglise n'« étouffe »-t-elle pas dans le corset de notions idéologiquement neutres, créées pour les besoins des sciences politiques et sociales, dans lesquelles elle n'est pas en mesure d'exprimer l'essence de son message.⁴⁵ Car il est difficile de ne pas avoir l'impression que l'enseignement exprimé en ces termes n'est pas attrayant pour les catholiques et, en même temps, qu'il est complètement ignoré par les potentiels partenaires du dialogue. Le pape Benoît XVI mentionna ce problème dans son allocution au Reichstag.⁴⁶ Face au risque de « l'impasse communicationnelle », l'Eglise, au lieu de proposer le renouveau du langage théologique par lequel elle serait capable d'exprimer, de façon pleine et compréhensible pour l'homme contemporain, son enseignement, elle a repris le langage et la terminologie mondiale. Au lieu de proposer une nouvelle grande narration théologique, elle a plutôt reconnu comme sienne la thèse de la fin de l'époque des grandes narrations. Le deuxième défi donc, c'est le besoin de changer le paradigme (principalement pédagogique), le besoin de créer une grande narration théologique, une nouvelle synthèse humaniste, qui touchera les cœurs au moins des personnes qui essayent au quotidien d'être de fidèles fils de l'Eglise.

La tentation du pasteur

Pour terminer, je voudrais me pencher un instant sur les tentations que peut subir un pasteur qui sert les hommes politiques. Ce travail est un défi spirituel particulièrement difficile car il impose une présence continue dans la sphère laïque et en plus d'être « haut placé ». Et l'ordination sacerdotale ne garantit pas la résistance aux tentations politiques que j'ai mentionnées au début.

L'une des questions les plus difficiles, auxquelles j'ai dû répondre ces derniers temps, fut celle posée par un enquêteur à l'un des aéroports lorsque j'attendais mon vol suivant: Où je vis et quand je suis parti en route? Les hommes politiques, surtout européens, sont aujourd'hui en mouvement continu, tels fugitifs et errants bibliques. Le pasteur qui désire les accompagner dans la vie ne rappelle en rien le bénédictin fidèle au principe de la *stabilitas loci*. La phrase de Benoît XVI qui parle des personnes, plongées dans le tourbillon d'une activité frénétique, qui courent souvent le risque de perdre le sens de l'existence, lui est plus proche.⁴⁷ « S'il est vrai que nous sommes dans une époque de mouvement continu, et souvent même d'activisme, entraînant facilement le risque de 'faire pour faire', alors – lisons-nous dans *Pastors gregis* – l'Evêque (le pasteur) doit être le premier à montrer, par l'exemple de sa vie, qu'il faut rétablir le primat de l'« être » sur le « faire », et plus encore le primat de la grâce qui, dans la vision chrétienne de la vie, est aussi un principe essentiel pour une « programmation » du ministère pastoral ». ⁴⁸ La primauté de la prière par rapport à l'action, c'est la condition de l'efficacité spirituelle de cette action. Dans les Actes des Apôtres, nous lisons que quand sept fils d'un grand prêtre juif ont commencé à chasser les mauvais esprits de la même façon que le faisait saint Paul, Satan s'opposa en disant: « Jésus, je le connais, et Paul, je sais qui c'est. Mais vous autres, qui êtes-vous? » Et se jetant sur eux, l'homme possédé de l'esprit mauvais les maîtrisa les uns et les autres et les malmena si bien que c'est nus et couverts de blessures qu'ils s'échappèrent de cette maison » (Ac 19,15-16).

⁴⁵ La terminologie libérale qui domine aujourd'hui a été initialement proposé pour décrire un espace politique « artificiel », inventé par les philosophes, et non pas un monde réel créé par Dieu (Cf. J. Milbank, *Political theology and the new science of politics*, [in] J. Milbank, S. Oliver (eds.), *The Radical Orthodoxy Reader*, Routledge, London – New York 2009, p. 178-196).

⁴⁶ Benoît XVI, Discours devant le Bundestag, Berlin, 22 septembre 2011.

⁴⁷ Cf. Benoît XVI, Discours à la communauté de l'Académie pontificale ecclésiastique, 9 juin 2008.

⁴⁸ Jean- Paul II, *Pastor gregis*, 12.

Saint Charles Borromée, dans le discours à son dernier Synode, recommandait: « Tu as charges d'âmes? Ce n'est pas une raison pour négliger la charge de toi-même et pour te donner si généreusement aux autres qu'il ne reste plus rien de toi-même pour toi. Car tu dois te souvenir des âmes dont tu es le supérieur, mais sans t'oublier toi-même ». ⁴⁹ Le prêtre dans le monde de la politique doit en premier lieu prier et par cela être le signe d'un autre monde. « Votre tâche – enseignait les futurs nonces le pape Benoît XVI - sera précisément celle de proclamer à travers votre façon de vivre, avant même qu'à travers vos paroles, l'annonce joyeuse et réconfortante de l'Évangile de l'amour dans des milieux parfois très éloignés de l'expérience chrétienne. (...) Que la prière, la méditation et l'écoute de la Parole de Dieu soient votre pain quotidien. Si la communion avec Jésus grandit en vous, si vous vivez de Lui et pas seulement pour Lui, vous ferez rayonner son amour et sa joie autour de vous ». ⁵⁰

Revenons encore aux paroles du commentaire du pape Benoît XVI au Discours eucharistique de l'Évangile de saint Jean : « En écoutant ce discours, les gens ont compris que Jésus n'était pas un Messie comme ils le voulaient, qui aspirait à un trône terrestre. Il ne cherchait pas un consensus pour conquérir Jérusalem ; au contraire, il voulait aller dans la Ville sainte pour y partager le sort des prophètes: donner sa vie pour Dieu et pour son peuple. Ces pains, rompus pour des milliers de personnes, ne devaient pas provoquer une marche triomphale, mais annoncer le sacrifice de la Croix, dans lequel Jésus devient Pain, le corps et le sang offerts en expiation. Jésus a donc fait ce discours pour faire perdre leurs illusions à ces foules et surtout pour susciter une décision chez ses disciples. En effet, à partir de ce moment-là, beaucoup parmi eux arrêterent de le suivre ». ⁵¹

Le christianisme souligne, d'une part, la dimension éthique de l'engagement politique, en mobilisant les fidèles à prendre la responsabilité politique et, de l'autre, rappelle l'inaliénabilité dans ce monde de l'Église en tant qu'institution radicalement différente de l'État qui se sert non pas de la force, mais de la faiblesse, qui donne le témoignage de la vérité jusqu'au martyre, qui rappelle que seulement l'amour est éternel et apporte l'espoir là où il n'y a plus d'espoir. Il fait savoir enfin que le monde, avec toutes ses institutions politiques, est éphémère – demain tu regardes là où aujourd'hui il y a de grands empires, et ils n'y seront plus (cf. 1 Cor 7,31), tandis que l'Église – la Bien-aimée du Christ, présente dans le monde, mais n'étant pas de ce monde, est l'unique société qui dure pour des siècles.

⁴⁹ Cf. Jean- Paul II, *Pastor gregis*, 23.

⁵⁰ Benoît XVI, Discours à la communauté de l'Académie pontificale ecclésiastique, le 9 juin 2008.

⁵¹ Benoît XVI, *Angélus*, le 19 août 2012.