

Principes, fondement et pertinence de la théologie politique catholique

Rév. P. Frédéric Louzeau

Le titre de la conférence est impressionnant ! Il exprime immédiatement l'ampleur de la commande à vrai dire démesurée pour le temps ici accordé. Au lieu d'essayer de parcourir "au pas de charge" l'ensemble de la réflexion chrétienne sur la politique, j'ai cherché à rejoindre, autant que possible, votre mission d'aumôniers parlementaires. Devant des professeurs de théologie ou des philosophes de la société, j'aurais pu réfléchir aux conditions de possibilité d'une théologie chrétienne du politique et en particulier aux modalités de transposition de la rationalité théologique dans le champ social et historique. Ou bien j'aurais exploré les questions proprement théologiques et notamment christologiques qui sous-tendent les théologies politiques disponibles, en particulier le rapport de l'Ancien au Nouveau Testament, décisif à plus d'un titre.

Or, votre mission n'est pas celle des théologiens même si, je l'espère, certaines de leurs réflexions vous sont d'une quelconque utilité. J'ai donc tenté de comprendre comment la théologie catholique du politique, dans l'état actuel de son développement, pouvait fonder et éclairer la mission que l'Église vous a confiée : accompagner et guider les représentants des peuples chargés d'approuver, d'amender et d'abroger les lois de leur nation. Qu'est-ce qui fonde le regard posé par l'Église sur le pouvoir politique dont le pouvoir législatif est une des formes principales dans les sociétés libérales ? De quoi parlez-vous avec les représentants lorsque vous les rencontrez et de quelle manière ? En quoi la révélation chrétienne entre-t-elle en jeu dans le dialogue que vous entretenez avec eux ? Pour répondre à ces questions, je m'appuierai essentiellement sur des textes de l'Écriture sainte et du Magistère, ainsi que sur la réflexion de deux auteurs qui m'ont particulièrement inspiré depuis des années : le P. Gaston Fessard, jésuite français, théologien et philosophe (1897-1978), qui a développé une méthode de discernement de l'actualité sociale et historique de tout premier ordre ; le cardinal Joseph Ratzinger (né en 1927) qui, sans l'avoir vraiment programmé, à la manière des « théologies d'occasion » du P. Henri de Lubac (1896-1991), a, au gré des événements, mené une réflexion chrétienne incisive sur les questions politiques de son temps.

Enfin, j'ajoute que j'ai bien conscience de devoir m'adresser à des hommes de cultures et d'histoires politiques très diverses, alors que je suis issu moi-même d'une nation, la France, à la trajectoire particulière et mouvementée. Néanmoins, les chrétiens savent qu'ils ne sont pas condamnés au dialogue de sourds entre eux, pourvu qu'ils le fondent dans le mystère du Christ Jésus, universel concret par excellence. J'essaierai donc, dans une première partie, de montrer l'enracinement de la théologie chrétienne de la politique dans le mystère du Christ, Logos de Dieu incarné, en donnant autant de place que possible au langage même de l'Écriture. Descendre à cette profondeur est, me semble-t-il, la condition pour que nous puissions nous entendre. Ceci étant alors exposé, j'en viendrai, dans une seconde partie, à une question plus située dans l'histoire et l'espace, celle de la démocratie libérale moderne, mais qui tend aujourd'hui, avec plus ou moins de bonheur, à s'étendre au-delà de son bassin d'origine.

I. Principes et fondement de la théologie catholique du politique

1. Le fondement de la réflexion catholique sur le politique est en réalité le fondement de toute théologie chrétienne. Le Verbe qui était éternellement auprès de Dieu s'est fait chair (*Jn* 1,1.14). Le *Logos* de Dieu – par qui, en qui et pour qui tout a été fait (*Col* 1,16) – s'est manifesté en Jésus-Christ (*1 Jn* 1,1) et les disciples qu'il a appelés ont vu sa Gloire (*Jn* 1,14). Dès lors, le mystère du Christ Jésus rend pleinement visible le *logos* – c'est-à-dire la pensée, la raison et le langage – de tout ce qui est et de tout ce qui vit, et donc de l'être en société. L'affirmation de notre foi est forte : seul le mystère du Christ, *Logos* divin incarné en Jésus de Nazareth mort et ressuscité, rendu présent ici et maintenant par l'Église, est capable d'éclairer complètement la raison du monde en révélant le dessein de Dieu dans l'histoire. Tel est le fondement trinitaire, christologique et ecclésiologique de la théologie chrétienne du politique comme de toute théologie chrétienne.

2. Si la raison du politique trouve sa lumière propre dans le *Logos* incarné de Dieu, un premier enjeu surgit immédiatement. Il est majeur. Pour l'apercevoir, partons de ce que certains théologiens ont pris l'habitude d'appeler « l'eschatologie ». Comme l'Ancien et le Nouveau Testament l'attestent de multiples manières, le mystère du Christ s'achèvera dans une transfiguration et une récapitulation de l'univers dans le Christ (*Ep* 1,10) ainsi que dans l'avènement définitif du Royaume de Dieu où le Christ aura détruit toute domination, toute autorité, toute puissance, y compris la mort elle-même (*1 Co* 15,24.26). Dès les premiers siècles de l'Église et déjà dans le judaïsme, certains croyants ont imaginé qu'il était possible et même nécessaire d'instaurer ici bas ce Royaume promis pour la fin des temps. Cette tentation est récurrente au cours de l'histoire. Dans les temps récents, le marxisme-léninisme aura représenté une tentation théorique et pratique sans précédent de réaliser sur terre le Royaume des Cieux, qui plus est par des moyens purement humains et sans l'aide de l'Esprit. Suite à l'aventure effroyable des régimes communistes et aux errements de certaines théologies de la libération, le magistère de l'Église a souligné la nécessité pour les chrétiens, comme pour les autres, de distinguer entre l'état terrestre des sociétés humaines et la forme achevée que prendra l'humanité lors de l'avènement des « cieux nouveaux » et de la « terre nouvelle » promis par le Seigneur (*Ap* 21,1). De manière récurrente, les chrétiens, comme les autres citoyens, ont besoin d'être délivrés du mythe des « eschatologies à l'intérieur de l'histoire »¹.

Cette distinction est capitale. Quel que soit son degré de développement et de civilisation, quels que soient les efforts des hommes qui la composent, une société humaine, même travaillée par l'Évangile depuis des siècles, ne peut jamais parvenir à un état pleinement achevé et pacifié. Alors qu'elle annonce l'accomplissement des promesses messianiques dans le Christ, l'option chrétienne refuse la possibilité d'une synthèse achevée ici et maintenant entre eschatologie et politique². Ni la foi chrétienne, ni même la raison humaine ne promettent l'existence d'un monde parfait à quelque moment que ce soit de l'histoire³. Car la société comme l'histoire sont toujours suspendues au mystère de la liberté⁴, c'est-à-dire à la rencontre des libertés humaines avec celle de Dieu. Bref, fonder une théologie chrétienne du politique suppose d'abord que soient distingués puis articulés correctement le temps présent avec la fin des temps – et avec son commencement par la même occasion.

3. Ceci entraîne un corollaire de toute première importance : la réflexion chrétienne sur la société doit se ranger dans la catégorie de la *théologie morale* et non de ce que certains,

¹ Joseph RATZINGER, *Un tournant pour l'Europe. Diagnostic & pronostic sur la situation de l'Église et du monde*, Flammarion / Saint Augustin, 1996, p. 126 (sigle *TE*).

² Joseph RATZINGER, *Église, Œcuménisme et Politique*, Fayard, Paris, 1987, p. 315-319 (sigle *EP*).

³ J. RATZINGER, *EP*, p. 273, 278, 285-6.

⁴ J. RATZINGER, *EP*, p. 285-6, 356 ; *TE*, p. 125.

depuis le juriste allemand Carl Schmitt, ont appelé la « *théologie politique* », entendue comme justification ou critique théologique d'une structure politique donnée⁵. Entre l'intelligence du mystère du Christ et le discernement politique ou économique, une médiation est nécessaire, celle de l'éthique d'abord puis, par là, de l'anthropologie théologique centrée sur l'humanité du Verbe incarné. Pareil résultat appartient explicitement à l'enseignement magistériel depuis l'encyclique de Jean-Paul II intitulé *Sollicitudo rei socialis* (1987) : la doctrine sociale « n'entre pas dans le domaine de l'idéologie mais dans celui de la théologie et particulièrement de la *théologie morale* »⁶.

En d'autres termes, la foi chrétienne éclaire la raison de la politique non par un programme ou la description d'une société idéale *a priori*, mais par le moyen d'une responsabilité, d'un devoir de la liberté humaine éclairé par la Parole de Dieu⁷. La politique relève de la rationalité de la raison pratique (et non théorique)⁸ informée de l'intérieur par la Révélation divine⁹.

4. Avançons encore d'un pas. Dans l'encyclique *Caritas in veritate* (2009), Benoît XVI a précisé, plus qu'aucun de ses prédécesseurs, de quelle manière le Verbe incarné éclairait la vie de la société pour l'orienter vers la Parousie : la lumière qu'Il projette est celle de la charité véritable. En effet, le *Logos* de Dieu est *Charité*. Puisque « Dieu est Charité » (1 Jn 4,8.16), la charité dont le Christ s'est fait le témoin par excellence, est à la fois l'origine, la fin et la vocation de tout homme, de toute société humaine et de l'humanité entière.

Plus précisément, le Christ a incarné et révélé le *logos* de la *charité véritable* pour la société en manifestant le *lien intrinsèque de la charité avec la justice*, comme on le voit par exemple dans le Discours sur la montagne (spécialement Mt 5,17-20). D'une part, la charité exige la justice comme son minimum ; d'autre part, elle dépasse sans cesse la justice en la travaillant de l'intérieur par la logique du don et du pardon¹⁰. C'est ce dialogue immanent entre justice et charité, animé par l'Esprit et dont le Christ a manifesté la logique, qui fournit les conditions et les règles du progrès de toute justice en ce monde. La charité d'hier est la justice d'aujourd'hui ; la charité d'aujourd'hui est la justice de demain¹¹. Dès lors, le cœur de l'éthique chrétienne du politique consiste à expliciter la rationalité et l'universalité concrète de cette dialectique de la charité et de la justice. En ayant à montrer comment l'amour du Christ pénètre d'âge en âge la justice des communautés humaines, l'éthique chrétienne de la politique et plus largement la doctrine sociale de l'Église participent pleinement du témoignage apostolique. Elles rendent visible la logique de l'Esprit de Dieu, toujours à l'œuvre dans l'histoire et la société, pour faire croître en elles la justice et la charité l'une par l'autre.

Il faut l'avouer, la proposition de Benoît XVI a été difficile à entendre, non seulement à l'extérieur de l'Église, mais aussi pour beaucoup de chrétiens et même de théologiens, trop habitués à dissocier l'ordre de la justice dont relève le politique et l'ordre de la charité sensé être le domaine de l'Église. Or, *Caritas in veritate* nous interdit désormais une dissociation si simple. C'est par un dialogue incessant entre justice et charité au plus intime de leur conscience que les hommes s'orientent, eux-mêmes et leurs sociétés, vers leur fin transcendante. C'est à l'Église d'explicitier, dans les langages du lieu et du temps, les règles et les conditions de ce dialogue. Les aumôniers parlementaires rempliront d'autant mieux leur magnifique mission qu'ils auront été formés à l'intelligence de cette articulation entre

⁵ J. RATZINGER, *EP*, p. 283-285.

⁶ JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987, n° 41 (c'est nous qui soulignons).

⁷ J. RATZINGER, *TE*, p. 30, 50, 69-70, 148.

⁸ J. RATZINGER, *EP*, p. 285, 317.

⁹ J. RATZINGER, *EP*, p. 355.

¹⁰ BENOÎT XVI, *Caritas in veritate*, 2009, n° 6.

¹¹ Voir Gaston FESSARD, « *Pax Nostra* ». *Examen de conscience international*, Paris, Grasset, 1936, p. 145-147.

justice et charité et qu'ils la mettront en œuvre pour eux-mêmes et pour ceux qui sont confiés à leur sollicitude pastorale.

Voyons maintenant, dans une seconde partie, comment l'Église comprend le *logos* de la démocratie ainsi que ses propres relations avec les régimes démocratiques.

II. L'Église et la démocratie pluraliste. L'insertion dans l'espace public par l'argumentation rationnelle. La conscience.

L'histoire des rapports de l'Église catholique à la démocratie est mouvementée et complexe. Avant de la retracer à gros traits, il est nécessaire de délimiter quelque peu le contenu du mot « démocratie ». On peut en regrouper les diverses significations en trois zones :

- d'une part, la « démocratie » désigne un type de régime et de gouvernement politique, une organisation de l'espace public dans une société. La démocratie en tant que *structure politique* peut à son tour renvoyer à différentes formes et à différents contenus selon le temps et le lieu (par exemple la démocratie directe des citoyens d'Athènes ou les démocraties représentatives au suffrage censitaire dans les nations européennes du XIX^e siècle ou les démocraties fondées sur le suffrage universel à partir du XX^e siècle etc.).
- d'autre part, par « démocratie », on entend aussi un *régime éthique*, c'est-à-dire un ensemble de valeurs et de normes juridiques qui sous-tendent la vie d'une société (par exemple, la triade « liberté, égalité, fraternité » de la République française ; les diverses déclarations des droits de l'homme ; la discussion comme procédure délibérative chez des penseurs comme Jürgen Habermas etc.).
- enfin, la démocratie peut être invoquée comme un *slogan*, qui dissimule parfois des intérêts particuliers voire même de purs rapports de force qui cherchent à s'imposer à l'ensemble des citoyens.

La réflexion et les prises de position de l'Église portent surtout sur le deuxième niveau de sens, c'est-à-dire sur les principes et les valeurs démocratiques, et non pas d'abord sur les structures et les systèmes.

1. Après la Révolution française (1789), l'Église catholique condamnera plusieurs fois, non seulement la terreur qui l'a accompagnée, mais surtout certains de ses principes fondamentaux : négation de la Révélation comme fondement de l'ordre social ; suffisance de l'homme et de sa seule raison pour organiser son univers ; souveraineté absolue du peuple et de la nation dans l'ordre politique. Cette condamnation sera régulièrement répétée durant plus d'un siècle.

Cependant, la situation va évoluer à la fin du XIX^e siècle avec le pape Léon XIII. Dans deux encycliques écrites en 1892 aux prêtres français d'abord¹² puis aux cardinaux français¹³ aux prises avec une III^e République très anticléricale, le pape affirme ceci : l'Église ne préfère pas en soi, dans l'absolu, un type de régime plutôt qu'un autre. Le meilleur type de gouvernement est celui qui, dans une situation sociale et historique donnée, procure le meilleur bien commun. Tel est le principe fondamental de la théologie politique pour Léon XIII : le bien commun constitue le critère le plus profond, dans l'ordre humain, de la légitimité d'un pouvoir politique. « Le Bien commun est, après Dieu, dans la société la loi

¹² LEON XIII, *Au milieu des sollicitudes*, 16 février 1892.

¹³ LEON XIII, *Notre consolation*, 3 mai 1892.

première et dernière » (16 février 1892). « Le Bien commun est le principe créateur et l'élément conservateur de la société humaine. D'où il suit que tout vrai citoyen doit le vouloir et le procurer à tout prix. » (3 mai 1892). Si un régime politique procure le bien commun, à commencer par la paix et la prospérité d'un peuple, il ne doit pas être combattu pour être renversé. Il ne s'agit pas ici d'un "ralliement" de l'Église à la démocratie comme on l'a souvent dit, mais plutôt d'un jugement pratique sur l'efficacité d'un régime dans une situation donnée.

Plusieurs décennies plus tard, le pape Pie XII sera le premier Souverain Pontife à formuler une appréciation positive de la démocratie¹⁴ ou plus exactement des valeurs morales et spirituelles qui fondent une démocratie véritable, même s'il répète que l'Église ne réproouve aucune des formes variées de gouvernement, pourvu qu'elles soient aptes à promouvoir le bien commun. Pie XII n'ignore pas non plus la possibilité de "fausses démocraties". La raison de cette appréciation positive est la suivante : sous certaines conditions, le régime démocratique est le plus compatible avec la liberté et la dignité des hommes. Car il leur offre de collaborer plus efficacement et avec plus d'autonomie à leurs destinées collectives. De nouveau, notez bien que le terme "démocratie" revêt ici un sens particulier. Il renvoie à une réalité de la sphère éthique, qui touche à la liberté et à la dignité de la personne humaine.

Comment expliquer ce qui est apparu à certains comme un changement de regard de l'Église sur la démocratie ? La raison tient, me semble-t-il, à une double épreuve historique : la seconde guerre mondiale et l'affrontement des démocraties libérales avec les régimes totalitaires. C'est au cours de cet affrontement que les démocraties occidentales ont été en quelque sorte purifiées, en ce sens que leurs structures se sont finalement détachées des principes anti-chrétiens de la révolution française. Ce que les démocraties occidentales ont combattu durant la guerre, ce n'est pas seulement un régime politique, mais surtout une conception du monde (le nazisme et le fascisme) pour laquelle le principe fondamental du droit et de la justice n'était pas transcendant (la race aryenne ou la nation). De ce combat, les régimes de liberté sont sortis profondément transformés. Et ce n'est pas un hasard si, au même moment de l'histoire, la jeune Organisation des Nations Unies adopte comme fondement une Déclaration universelle des droits de l'homme. Aux yeux du pape Pie XII, ce fondement éthique transcendant des démocraties d'après-guerre les différencie tout aussi radicalement d'un autre type de régime totalitaire que sont les régimes communistes.

Trente ans plus tard, le cardinal Karol Wojtyła, ayant affronté dans sa Pologne natale le nazisme puis le communisme, devient le nouveau successeur de Pierre en octobre 1978. Jean-Paul II restera certainement dans l'histoire un pape "champion" de la démocratie, défendant les valeurs démocratiques à travers le monde face à des tyrannies de gauche comme de droite. À ses yeux, l'appréciation positive de la démocratie comme régime éthique tient tout entière au respect de la dignité de la personne humaine et de ses droits fondamentaux. De nouveau, comme ses prédécesseurs, Jean-Paul II n'entre pas dans l'évaluation des structures politiques. C'est un ensemble de valeurs et de normes juridiques qui est ici reconnu et encouragé. Le droit le plus fondamental d'une personne est sa *subjectivité*, c'est-à-dire le droit de pouvoir vivre et être reconnu comme un véritable sujet et non comme un objet. Quand les conditions sociales et morales le permettent, l'avènement de la démocratie marque un progrès profond de l'inscription de la subjectivité humaine dans le domaine politique. Elle permet la participation aux décisions et aux institutions de la vie publique à travers divers mécanismes. Participation est ici le maître mot. En bref, l'Église apprécie la structure démocratique et d'une certaine manière la préfère à d'autres types de régime, pour autant qu'elle inscrive, dans l'ordre politique, la participation subjective ou personnelle des citoyens.

¹⁴ Voir notamment son discours de Noël 1944.

Cependant, tout en étant un “champion” de la démocratie, Jean-Paul II sera aussi l’un des *critiques* les plus fermes de certaines transformations récentes des démocraties libérales après la chute du Mur de Berlin (1989) et l’effondrement de l’Union soviétique (1990). À ses côtés comme préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, Joseph Ratzinger devenu Benoît XVI en avril 2005 approfondira le dialogue critique entamé par son prédécesseur. L’occasion historique de ces diverses prises de position critique est bien connue : il s’agit de l’élaboration, depuis le début des années 1970, de diverses législations dépénalisant l’avortement, reconnaissant juridiquement l’union entre des personnes de même sexe, autorisant la production et la manipulation d’embryons humains, légalisant l’euthanasie. Ces évolutions rudes et tragiques sont l’occasion, pour l’Église, d’inviter les démocraties à un débat sérieux sur les fondements du droit et de l’éthique¹⁵.

2. Formulons maintenant la question centrale du plus grand débat actuel de la philosophie politique. Quels sont les *fondements éthiques* de l’État démocratique ? Existe-t-il un noyau non relativiste de valeurs morales qui échappe au principe de majorité et fonde la démocratie¹⁶ ? Autrement dit, quelles sont les normes et les valeurs fondamentales que doivent partager et poursuivre les sociétaires comme les législateurs pour promouvoir une démocratie authentique, et tout spécialement élaborer des lois qui respectent la justice et la dignité de tous les êtres humains. Quelles sont les sources de la culture démocratique, c’est-à-dire le monde de principe et de valeurs qui sous-tend l’État démocratique, le garantit et l’oriente, et qui empêche que soient subvertis les droits fondamentaux et les libertés individuelles ? Plus profondément encore, quelles sont les sources de la connaissance éthique et juridique ? Comment la raison humaine et la raison publique – celle qui structure l’espace public au moyen du droit – peuvent-elles puiser à ces sources ? Avec une question connexe : quel est le rôle des religions et spécialement de la religion catholique dans la recherche et la découverte de ces fondements éthiques du politique ?

Pour aller à l’essentiel, esquissons la ligne de réponse générale proposée par Joseph Ratzinger-Benoît XVI. On en trouve une expression très dense dans le discours aux parlementaires britanniques à Westminster le 17 septembre 2010 : « La tradition catholique soutient que les normes *objectives* qui dirigent une action *droite* sont accessibles à la *raison*, même sans le *contenu* de la Révélation. Selon cette approche, le rôle de la religion dans le débat politique n’est pas tant celui de fournir ces normes, comme si elles ne pouvaient pas être connues par des non-croyants – encore moins de proposer des solutions politiques concrètes, ce qui de toute façon serait hors de la compétence de la religion – mais plutôt d’aider à *purifier la raison* et de *donner un éclairage* pour la mise en œuvre de celle-ci dans la découverte de principes moraux objectifs. »

Ce texte mériterait d’être appris par cœur et commenté mot à mot. Il éclaire magnifiquement, à mes yeux, la mission des aumôniers parlementaires dans la situation spirituelle d’aujourd’hui. Explicitons-le quelque peu. Contre le défaitisme et le scepticisme devant l’intelligence humaine, une première affirmation très incisive porte sur la capacité et même l’autonomie de la raison pour fonder une action juste et droite, et donc une action proprement politique. Les hommes sont donc capables, par l’exercice de leur raison, de trouver les principes qui leur permettent de régler harmonieusement leur vie commune, c’est-à-dire d’intégrer les forces qui traversent la société, de les faire servir au bien de tous, sans succomber à la loi du plus fort. L’Église reconnaît à l’intelligence des hommes la

¹⁵ Voir en particulier JEAN-PAUL II *Centesimus annus* (1991), *Veritatis splendor* (1993), *Evangelium vitae* (1995).

¹⁶ Joseph RATZINGER, *Valeurs pour un temps de crise, relever les défis de l’avenir*, Paris, Parole et Silence, 2005, p. 28-29.

capacité de surmonter leurs passions et de choisir ce qui est meilleur pour la société. Cette confiance ne relève pas d'un optimisme béat. Elle est fondée sur la Révélation divine, notamment sur les affirmations de saint Paul concernant le salut des païens : « quand des païens, sans avoir de Loi, font naturellement ce qu'ordonne la Loi, il se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, eux qui n'ont pas de Loi. Ils montrent que l'œuvre voulue par la Loi est inscrite dans leur cœur ; leur conscience en témoigne également ainsi que leurs jugements intérieurs qui tour à tour les accusent et les défendent. » (*Rm 2,14-15*) Forte de cette espérance, l'Église doit réveiller et rejoindre la conscience morale de l'être humain, parce que celle-ci est le sanctuaire intérieur où Dieu lui donne la connaissance du bien et le désir de l'accomplir par toutes sortes de signes naturels et historiques. Nous touchons ici le combat spirituel le plus essentiel du chrétien comme de tout homme dans une époque relativiste : ou bien faire confiance à la capacité de l'homme à atteindre la vérité et à la partager comme bien commun, ou bien y renoncer et abandonner l'individu comme la société à l'opinion et aux désirs des plus forts.

Par conséquent, ce n'est pas aux religions de fournir tels quels les normes ou les principes communs de la démocratie en lui imposant de l'extérieur des contenus dogmatiques. La religion n'a pas à dépouiller la société humaine de sa responsabilité fondamentale de s'organiser. Ce point était sans doute très difficile à apercevoir du point de vue de la théologie catholique traditionnelle tant que la majorité des peuples européens étaient "chrétiens". Il devient incontournable et très sensible quand les sociétés se transforment en sociétés pluralistes comme aujourd'hui : les chrétiens ne peuvent pas et n'ont pas à imposer *de l'extérieur* leur point de vue sur les fondements éthiques de la démocratie. Dépouillée d'une prérogative longtemps admise sans trop de réflexion – il y eut quand même beaucoup de querelles entre l'Église et l'État au moyen-âge – le magistère de l'Église catholique n'a aujourd'hui pas de peine à reconnaître la liberté fondamentale des sociétés à rechercher le fondement de leur auto-organisation. On pourrait dire que joue ici à plein le principe de subsidiarité.

Par ailleurs, et c'est la deuxième affirmation forte du texte, le rôle spécifique de la religion est d'aider à "purifier" la raison et spécialement la raison publique. L'expression, chère à Benoît XVI, renvoie aux crises et même aux pathologies de la raison plongée dans l'histoire et spécialement dans la période moderne et contemporaine. De même qu'il y a des perversions de la religion (fondamentalisme et fanatisme par exemple), il existe aussi des pathologies de la raison humaine, qui conduisent à la servitude et à la destruction en un sens beaucoup plus redoutable car celles-ci sont plus aisément universalisables et techniquement plus efficaces. Ces pathologies de la raison sont de deux sortes.

D'une part, la *démésure (hubris)* ou orgueil de la raison. Benoît XVI a évoqué le trafic des esclaves ou les idéologies totalitaires du XX^e siècle¹⁷ mais également l'armement nucléaire, ainsi que la possibilité de concevoir des hommes comme des produits¹⁸. La réalité de cette démesure est tellement prégnante qu'elle nourrit le scepticisme contre la raison et le relativisme ambiants. Dès lors, pour agir droitement, la raison pratique « doit être constamment purifiée, car son aveuglement éthique, découlant de la tentation de l'intérêt et du pouvoir qui l'éblouissent, est un danger qu'on ne peut jamais totalement éliminer »¹⁹.

D'autre part, l'homme doit affronter la *réduction* ou atrophie de la raison. C'est un thème très cher à Benoît XVI. Un des drames culturels les plus profonds de notre époque se joue dans la réduction de la rationalité autorisée à paraître dans l'espace public à la seule rationalité scientifique. Les décideurs politiques s'abritent derrière des spécialistes

¹⁷ BENOÎT XVI, Discours à *Westminster*, 17 septembre 2010.

¹⁸ Voir Joseph RATZINGER, Jürgend HABERMAS, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Salvator, Paris, 2010.

¹⁹ BENOÎT XVI, *Deus caritas est*, 2005, n° 28.

scientifiques, dont les analyses ne pourront jamais qu'être partielles²⁰. On parle de positivisme de la raison : ce qui n'est pas vérifiable et donc falsifiable selon les procédures scientifiques actuellement disponibles est *ipso facto* exclu du domaine de validité de la raison publique. Même les sciences humaines, un temps dominantes dans l'épistémologie publique, risquent aujourd'hui d'être exclues du champ de la réflexion politique. Dès lors, les « sources classiques de connaissance » de l'éthique et du droit sont asséchées ! L'homme et la société se trouvent alors sous l'emprise de la rationalité scientifique qui, comme nous l'avons dit plus haut, ignorent tant les relations interpersonnelles que la créativité de la liberté, tant le mystère de chaque vie et que la défense des plus fragiles.

La purification de la raison revêt donc deux dimensions aux yeux de J. Ratzinger : *l'auto-limitation* de la raison d'abord. Celle-ci n'est pas la seule source de la morale et du droit. Elle doit reconnaître de l'intérieur ses propres limites, notamment en acceptant d'écouter les grandes traditions religieuses et d'apprendre d'elles ce qui peut l'éclairer dans son action²¹. Il y a là un "travail spirituel" : la raison publique est invitée à sortir de l'illusion de la toute-puissance pour éviter que l'autonomie se transforme en "autoservitude" ou même en autodestruction. La seconde dimension de la purification consiste en un *élargissement* de la raison. La raison publique est invitée à ouvrir la délibération politique aux différents niveaux de la rationalité : les sciences, les sciences humaines, la philosophie (dont la métaphysique), et même la théologie pourvu que son apport soit traduit dans les termes de la raison publique²². Il s'agit là également d'un travail spirituel à fournir : la raison est invitée, non seulement à se limiter elle-même – c'est l'aspect négatif du travail – mais plus encore à dialoguer avec les autres sources de la culture – on parlera d'interculturalité –, afin de faire concourir les différentes composantes du savoir humain à l'établissement des normes et des lois. Cette nouvelle collaboration entre raison et religions que Benoît XVI a appelée de ses vœux, est également souhaitée par quelques philosophes non croyants penseurs de la démocratie en Europe : par exemple J. Habermas en Allemagne, J.-M. Ferry et M. Gauchet en France. Elle est en revanche refusée par des penseurs rationalistes, comme Paolo Flores d'Arcais en Italie, qui estime que la religion, spécialement l'Église catholique, est incapable de s'insérer dans le débat public par le biais de l'argumentation rationnelle en raison de son dogmatisme congénital.

3. Au terme de ce parcours historique et réflexif, nous pourrions résumer ainsi la manière dont l'Église comprend aujourd'hui sa mission auprès des démocraties : « donner à réfléchir et parler à la conscience ».

Donner à réfléchir d'abord : l'Église catholique entend s'insérer dans le débat démocratique par le biais de l'argumentation rationnelle, traduisant le logos de la charité et de la justice dans le langage de la raison publique. Pour ceux qui doivent accompagner les parlementaires, cette mission de dialogue rationnel suppose un temps régulier et effectif d'études, ainsi que la mise en place ou la participation à des équipes de réflexion pluridisciplinaire, l'observation infatigable de l'actualité. Quels que soient les moyens envisagés et envisageables, il s'agira de s'ouvrir à toutes les ressources rationnelles disponibles, en étant particulièrement attentifs à l'interculturalité dans les sociétés pluriethniques.

Parler à la conscience ensuite. Nombre de nos contemporains, et parmi eux des parlementaires, cherchent des lieux pour réfléchir sereinement, en profondeur, à l'abri de la fureur de l'opinion publique et des propos inconsistants qui saturent l'espace médiatique. Comme vous le savez, dans l'atmosphère libérale, la conscience est réduite à une couche très

²⁰ BENOIT XVI, Discours au *Bundestag*, septembre 2011.

²¹ Voir J. RATZINGER, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*.

²² BENOIT XVI, *Caritas in veritate*, 2009, n° 30.

superficielle de la conscience, à la certitude subjective de soi et de son comportement²³. Qui plus est, la multiplication et l'accélération des moyens de communication aggravent lourdement ce phénomène. Telle est une donnée incontournable de notre actualité historique. Nous avons à mettre en place des lieux où les hommes puissent trouver un climat de confiance et d'amitié propice à la recherche de la vérité, un espace de confidentialité comme Nicodème auprès de Jésus (*Jn 3*), ainsi qu'une véritable discipline du dialogue où chacun puisse de nouveau habiter l'intériorité de sa conscience. Ce n'est certainement pas un hasard si le bienheureux Jean-Paul II a donné Thomas More comme patron aux responsables politiques, rappelant en ces temps la dignité inaliénable de la conscience.

Conclusion : Bien commun et affectivité politique

Pour achever notre réflexion, deux remarques m'ont semblé revêtir une grande importance pour votre mission.

1. D'une part, l'accompagnement des parlementaires s'effectue toujours dans une actualité historique précise. Or, le discernement moral des situations politiques exige une grande attention portée aux circonstances, à la complexité des phénomènes et à leur évolution permanente. Dans cette perspective, nous devons être particulièrement vigilants à la manière dont nous usons de la doctrine sociale de l'Église. Les éléments de discernement qui s'y trouvent sont donnés pour accueillir et discerner la réalité, non pour l'enfermer ou refuser de la voir. Ici comme ailleurs, l'*intelligence* purement *théorique*, c'est-à-dire qui s'attacherait uniquement à des systèmes doctrinaux très généraux et donnés *a priori*, ne suffit pas. Les événements de l'actualité sont en quelque sorte plus riches et significatifs que nos représentations mentales. Le travail d'accueil, de compréhension et de discernement de la réalité est toujours à reprendre. En sens contraire, l'*intelligence pratique*, qui cherche davantage le contact avec la singularité des situations, ne doit pas se dispenser de rechercher la rationalité propre de la réalité concrète. Sinon, elle renoncerait à s'orienter consciemment et librement dans l'histoire.

2. Par ailleurs, la prudence doit redoubler si l'on considère que chacun de nous réfléchit aux questions politiques avec une *affectivité* plus ou moins forte, plus ou moins maîtrisée, plus ou moins reconnue. Chacun de nous est habité par une affectivité politique et sociale, souvent complexe, plongeant dans son histoire individuelle, familiale et nationale. Il nous faut apprendre à reconnaître les mouvements intimes de notre affectivité politique, à en discerner les composantes pour en garder les éléments de vérité et en rejeter les éléments mensongers. Sinon, nous risquons à tout moment de céder à la part irrationnelle et injuste de cette affectivité. Plus grave encore, nous pouvons même aller jusqu'à nous servir de la doctrine sociale de l'Église pour justifier nos positions partisans et couvrir des jugements erronés. « Jamais on ne peut faire de bonne politique avec le seul sentiment »²⁴.

Pour aller à l'essentiel, on peut décomposer l'affectivité politique en deux tendances foncières qui sollicitent tour à tour chaque conscience. Même si elles portent des dénominations différentes, ces tendances se retrouvent dans toutes les sociétés démocratiques : gauche et droite en France, travaillistes et conservateurs en Angleterre, démocrates et républicains aux États-Unis... Ces deux tendances de l'affectivité politique

²³ Voir notamment Joseph RATZINGER, « Conscience et vérité », conférence aux évêques américains à Dallas (USA) en février 1991. Traduction française dans *Communio*, XXI/1, Paris, janvier-février 1996, p. 93-114 et dans J. RATZINGER, *Discerner et agir*, Communio / Parole et Silence, Paris, 2009, p. 187-206.

²⁴ PIE XII, Message de Noël 1956.

correspondent en réalité à deux manières d'apercevoir le bien commun dans sa totalité. Elles ont chacune leur part de légitimité. Elles trouvent leur caractérisation la plus fondamentale dans leur rapport au temps. « L'homme de droite est un pessimiste qui regarde vers le passé dont il veut conserver les valeurs parce qu'il se défie et de l'homme et du mouvement de l'histoire. Aussi est-il conservateur, voire aisément réactionnaire. Au contraire, l'homme de gauche est un optimiste qui regarde vers l'avenir dont il attend la réalisation de valeurs nouvelles parce qu'il fait confiance à la liberté de l'homme et au mouvement de l'histoire. Aussi est-il libéral et facilement progressiste. Savoir garder l'équilibre entre ces deux tendances contraires est évidemment l'idéal pour l'homme politique d'abord, mais aussi pour le philosophe de l'histoire. »²⁵ C'est aussi l'idéal pour l'aumônier qui cherche, en chacune de ses appréciations politiques, à juger selon la lumière du Christ.

Nous avons donc à faire, à chaque instant, un exercice tout autant spirituel qu'intellectuel, pour unir théorie et pratique, et équilibrer les tendances contraires de notre affectivité politique et historique. Chercher la justice nous livre à une exigence sans repos.

²⁵ G. FESSARD, *De l'actualité historique, t. II*, 1960, p. 276. Voir surtout, du même auteur, *Libre méditation sur un message de Pie XII. Noël 1956*, p. 122-148.