

Recensions

Guillaume DERVILLE, *Histoire, mystère, sacrements*. L'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou, « Sed contra », Paris, DDB, 2014, 1 vol. de 830 p.

Il y a une théologie cohérente des sacrements, en particulier des sacrements de l'initiation, dans l'œuvre, apparemment disparate, du cardinal Daniélou. Celui-ci n'a pas élaboré de synthèse sacramentologique, mais si ses écrits répondent à des objectifs divers, à des moments séparés dans le temps, en des contextes et des publics variés, il n'en reste pas moins que sa pensée possède une continuité remarquables. Mgr Derville s'emploie à le montrer, soulignant très clairement les inflexions (latéraux à dire vrai), les progrès et les développements, et les motifs doctrinaux qui peuvent en être la raison. Évitant les conjectures hasardeuses, l'A. soutient son propos par de très nombreux textes abondamment cités ; le résultat est convaincant. C'est dire que les longues analyses, parfois répétitives d'un chapitre à l'autre, dessinent cette unité et cette cohérence, qui allient heureusement théologie et herméneutique de l'Écriture, doctrine et contemplation, sens spirituel et réflexion pratique. Dès le départ, le jeune jésuite discerne entre l'économie du salut et l'unité sacramentelle une corrélation étroite, une relation de fondement à ce qui est fondé, et qui se reproduit, se vérifie et se prolonge dans l'économie de grâce de

la vie de l'Église. L'histoire du salut est le déploiement d'un plan divin, d'un mystère qui se continue et se réfracte dans les mystères sacramentels tout au long de l'histoire de l'Église jusqu'à la fin des temps, et dont elle vit dans ses profondeurs visibles et invisibles. Cinq larges et gros chapitres constituent ce livre. Le premier chapitre, le plus court, intitulé « Les sources » fournit des éléments biographiques utiles pour comprendre la genèse et la variété des œuvres répertoriées et présentées ensuite. Les notes sont très précises et procurent les indications nécessaires sur les circonstances, les versions et les éditions d'ouvrages peu diffusés, parfois inédits, du cardinal entre 1940 et 1974 (p. 19-84). Le deuxième chapitre (p. 85-244) commence par dessiner l'horizon de compréhension à partir duquel Daniélou pense l'économie des mystères sacramentels, à savoir l'histoire du salut en son unité d'origine divine. Il nous fait passer du concept d'histoire du salut à son principe trinitaire et paternel, c'est-à-dire de l'histoire dramatique du péché au salut par le Christ qui, par la perfection des mystères de sa vie, est le centre de cette histoire, le principe de récapitulation de la création et des alliances, celui qui réalise les annonces, les figures et les prophéties bibliques — d'où l'usage de l'exégèse typologique et anagogique de l'Écriture. Le Christ est celui par qui l'histoire humaine qui est histoire de péché et de grâce, his-

toire des présences et sollicitations miséricordieuses de Dieu, devient pleinement intelligible et trouve en lui et par lui son unité supérieure et son accomplissement eschatologique. Cette histoire se déroule par étapes selon une logique de croissance dans un temps linéaire et orienté, qui passe par des âges dont les transitions et les événements décisifs marquent des seuils, en lesquels se discernent des lignes de fractures à l'intérieur d'une continuité substantielle en raison de la permanence et de l'unité originelle du dessein divin. Daniélou utilise le concept de progrès en l'adaptant finement à l'histoire du salut. Si loi du progrès il y a, celle-ci ne se réalise pas de manière uniforme car l'histoire de l'homme est chaotique — l'histoire de l'homme en ses progrès est aussi l'histoire de ses régressions et de ses péchés. Pour Daniélou, à l'encontre de toute forme de progressisme, l'histoire humaine est foncièrement ambivalente. Il se garde de tout optimisme idéologique. Le seul principe d'unité de l'histoire, dans laquelle l'homme avance et progresse vers sa fin divine, est le salut. Daniélou offre une théologie de l'histoire profondément biblique, traditionnelle (patristique), que les thomistes, dont il n'était pas, ne désavoueraient pas. Au passage, on notera les nombreuses références à saint Thomas, toujours positives, très ciblées certes et parcellaires mais qui manifestent la proximité thématique — à défaut d'être scolastique — entre Daniélou et le maître d'Aquin. Le chapitre 3 (p. 245-394) aborde la manière dont Daniélou rend compte de l'actualisation permanente et ecclésiale de cette histoire sainte avec sa représentation sacramentelle. « Les sacrements du mystère » en sont les signes septiformes dont le symbolisme institué renvoie à l'histoire des interventions divines qui se reproduisent de manière nouvelle dans le temps qui suit les mystères de la croix et de la résurrection du Sauveur. Daniélou insiste sur le réalisme sacramentel de la loi nou-

velle, où l'efficacité sacramentelle est toujours subordonnée (loi de sacramentalité) à la fonction premièrement signifiante des sacrements qui incorporent visiblement et invisiblement au Christ en son Corps ecclésial. Tous les sacrements sont référés aux mystères sauveurs dont ils sont, en vertu de l'Incarnation, la participation, la continuation et le moyen d'appropriation dans le temps. Ce temps de salut est ainsi le vecteur de la grâce, sa scansion la plus profonde. La liturgie, qui rythme le temps sacramentel du salut, symbolise et déploie l'efficacité sacramentelle grâce à laquelle l'homme sauvé par le Christ parvient au terme de son itinéraire personnel et collectif, au-delà de l'histoire, à son accomplissement eschatologique. Le cardinal avait une pénétration très profonde de la vitalité originale des sacrements chrétiens. Ils sont au centre de la vie de l'Église puisque c'est d'eux qu'elle tire son énergie vitale, sa respiration divine la plus profonde en la communiquant à tous ceux qui reçoivent d'elle la grâce du salut qui y est contenue. Le quatrième chapitre (p. 395-552) traite des sacrements du baptême et de la confirmation comme sacrements de la gloire dans l'histoire. L'exégèse typologique des sacrements est sollicitée, car la compréhension sacramentelle du salut, dont le baptême est le premier signe, s'appuie sur les *magnalia Dei* que l'histoire du salut manifeste dans la Sainte Écriture qui est le référent constant de la médiation du cardinal. Le baptême est nouvelle création, inauguration du Paradis et de l'homme nouveau dans le Christ et selon le Christ (p. 395-416), purification et libération du péché, illumination de l'âme (p. 480-488), promesse de rédemption des corps, commencement de la vie nouvelle eschatologique (p. 395-438). Daniélou en dégage sobrement les implications morales, mais sa réflexion doctrinale, à travers l'analyse théologico-liturgique des rites, est foncièrement théocentrique et théologique. Ce qui nous vaut de

belles et justes remarques sur le péché originel, l'influence et la libération du démon (p. 427-432), le lien entre le baptême comme jugement purificateur, le sens de la démarche pénitentielle que le baptême inclut, on l'oublie souvent, et même la dimension ascétique qu'il implique (p. 454-461). Les pages sur la dimension ecclésiale et l'appartenance au Peuple de Dieu donnent lieu à quelques précisions à propos de l'universalité du salut et une petite note d'ecclésiologie de belle facture, de style très patristique (p. 461-478). Daniélou met en rapport le baptême avec les événements de la vie du Christ, ses actes sauveurs, par quoi il manifeste le caractère à la fois récapitulatif et anticipateur du baptême, son caractère christique et christoconformant, pour utiliser le vocabulaire du cardinal Journet. Quant à la confirmation qui est participation à l'onction messianique du Christ et qui prolonge le baptême, communiquant nouvellement l'Esprit du Christ, notre jésuite est moins disert, moins à l'aise pour en décrire et analyser les effets; on sait que la théologie peine à distinguer les effets propres du baptême et de la confirmation que le cardinal maintient fermement, dont il voit nettement par quoi ils se rattachent l'un à l'autre, moins par quoi ils s'en distinguent formellement (p. 534-549). Le chapitre 5 est consacré à « l'eucharistie, sacrement des sacrements et centre sacramentel de l'histoire » (p. 553-683). La relation de l'eucharistie au temps par sa dimension sacrificielle — comme mémorial de la croix — s'ouvre à l'au-delà du temps, à son accomplissement eschatologique. L'eucharistie est sacrement historique de la vie du Christ qui culmine dans son offrande terrestre et se prolonge dans son offrande céleste éternelle. Concernant le sacrifice éternel du Christ, Daniélou n'est pas très explicite, c'est un point latéral chez lui (p. 584, 676). En revanche, on ne sait jamais précisément ce qu'il entend par l'action sacramentelle de rendre présent à

la messe la Passion du Christ qui subsiste donc sous cette modalité sacramentelle, (p. 595, 662, 676). En définitive, les sacrements sont l'histoire du salut en acte dans la vie de l'Église (p. 691). Enfin Mgr Der-ville nous propose deux annexes : l'une est une bibliographie raisonnée de son œuvre et des études sur l'œuvre de Daniélou (p. 703-770); l'autre est un index des symboles et personnages bibliques cités par Daniélou (p. 771-786). Un livre volumineux, quelquefois redondant, mais toujours clair, qui montre que, au-delà de ce que l'œuvre du cardinal peut avoir de trop circonstanciel, c'est à un profond et remarquable théologien que nous avons affaire.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

Jean-Miguel GARRIGUES, *Dieu sans idée du mal*, Préface du cardinal Christoph Schönborn, Troisième édition revue et augmentée, « Spiritualité », Paris, Ad Solem, 2016, 1 vol. de 224 p.

Pour sa troisième édition, après trente ans, le livre du P. Jean-Miguel Garrigues a fait l'objet d'un toilettage stylistique et de quelques ajouts doctrinaux éclairants. Cette nouvelle version nous vaut une belle préface du cardinal Schönborn (p. 9-12). Elle conserve les compléments de la seconde édition de 1985, regroupés sous le titre « L'intelligence du mystère » (p. 189-218), qui répondent, à partir des réflexions de Jacques Maritain sur la science divine du mal, aux critiques que le P. Jean-Hervé Nicolas avait adressé à l'A. en 1983, après la parution de la première édition de 1982. Dans un avant-propos explicatif (p. 13-17), le P. Garrigues replace le débat avec le P. Nicolas dans son contexte, au moment où le théologien de Fribourg entame une nouvelle réflexion où il « se libère de la séduction spéculative d'une théodicée mettant l'origine du mal moral, sous forme

de permission antécédente, dans les idées divines » (p. 16). En effet, la thèse classique dite banézienne du décret permissif antécédent explique à la fois que Dieu ne peut vouloir et mouvoir directement et indirectement au péché, au mal de coulpe, et qu'il le permet efficacement et sans passivité, dès lors que par sa science causale, au moyen d'un décret permissif antécédent à l'acte moralement mauvais qu'il prévoit et qu'il connaît en sa formalité privative, il y meut la créature selon cette privation, dont la créature défaillante est toujours la cause première. Le P. Garrigues montre que le P. Nicolas, entre 1960 et 1990, avait opéré, en trente ans, un progressif retournement que les années 1980-1990 avaient confirmé jusqu'à son ultime *retractatio* de 1992 (cf. « La volonté salvifique de Dieu contrariée par le péché », *RT* 92 [1992], p. 177-196). La question de la prédestination effective (de volonté conséquente) des bienheureux, dans l'état postlapsaire, à la vie éternelle, trouve son principe explicatif dans l'*electio* de tous et de chacun (de volonté antécédente), et qui règle la science divine causale des actes humains. La prédestination inclut sa possible contrariété face au mal dont la créature est la seule cause déficiente, sans qu'il soit fait appel à un quelconque décret permissif antécédent (ou conséquent chez Maritain). Sur ce point, l'A. renvoie à son étude explicative et récapitulative de sa réflexion depuis le début des années quatre-vingt dans *Le Dessein divin d'adoption et le Christ rédempteur* (« Théologies », Paris, Cerf, 2011, p. 203-249). C'est, par-delà la tradition thomiste de l'époque baroque qui n'a rien de contraignant pour un disciple de saint Thomas, s'en remettre d'abord et avant tout effort de systématisation à l'*auditus fidei* ecclésial qui, depuis le concile de Trente, indique nettement à la théologie les voies d'un dépassement. Il reste à démontrer que la théologie de l'Aquinat à cette condition en offre les moyens, ce qui doit être discuté et confirmé. Le dernier

mot sur cette difficile question n'est pas encore prononcé.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

Pierre MANENT, *Situation de la France*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015, 1 vol. de 176 p.

L'ouvrage de Pierre Manent est un essai sur la situation de la France engagé à partir des événements du 11 janvier 2015 (mais avant ceux du 13 novembre de la même année). Il part d'un constat simple : une partie significative de la communauté musulmane ne s'intègre pas à la nation française, de nombreux musulmans citoyens français ne se retrouvent pas dans la forme de vie de la société libérale d'aujourd'hui, et par conséquent s'en écartent ou la réfutent. Ce constat, qui vaut *mutatis mutandis* pour d'autres nations européennes, justifierait une analyse sociologique du type de celles qui commencent à être publiées aujourd'hui, mais le présent essai présente une double originalité. D'une part, quant à la thèse dont il est porteur : l'islam, par les requêtes qu'il adresse aux anciennes nations européennes, est le révélateur des ambiguïtés et des impasses du politique contemporain dans les sociétés libérales. D'autre part, quant à l'instrument d'analyse : c'est en philosophe de la cité que l'A. entend traiter la question et non en des termes exclusivement sociologiques. L'A. propose quelques réponses au constat de non-intégration qui est son point de départ. Mais on s'attachera surtout ici à mettre en valeur les lieux essentiels de son analyse. Celle-ci se déroule de façon linéaire à travers vingt sections où l'élé-gance littéraire ne nuit en rien à la rigueur du raisonnement. On en présente ici les thèmes principaux, sans pouvoir rendre compte de toute la richesse des analyses.

1. *Le constat*. La France, et plus largement les sociétés libérales contempo-

raines, sont incapables d'analyser convenablement les agressions qu'elles subissent de la part des mouvements islamistes, car il est largement entendu que la religion est une affaire privée et qu'elle ne saurait être un moteur de l'agir humain. L'humanité moderne, majeure, est enfin sortie de la religion. La montée de l'islamisme ne peut dès lors susciter que l'incompréhension, puisque ses adeptes se réfèrent à la loi de Dieu, et non à celle des Droits de l'homme. Dans ces conditions, suggère l'A., « ne serait-il pas prudent, aussi bien scientifiquement que politiquement, de réviser, ou du moins de suspendre le postulat selon lequel la religion est destinée à s'effacer des sociétés modernes ou en voie de modernisation » (p. 20). Cela revient à remettre en cause le « grand récit progressiste » selon lequel la religion ne peut qu'être progressivement exclue de la sphère publique.

2. *La société et l'État.* La conception de l'État, au sein de la société qu'il régit, a connu une longue et profonde transformation. Pour les Occidentaux, désormais, « la société est d'abord l'organisation et la garantie des droits individuels », alors que, pour les musulmans, elle est « d'abord l'ensemble des mœurs qui fournissent la règle concrète de la vie bonne ». « Les sociétés européennes ont un principe de cohésion faible ; les sociétés musulmanes ont un principe de liberté faible » (p. 23). En conclusion, « nous nous associons de manières très différentes » (p. 24). « Si les Européens se sont gouvernés de moins en moins selon les mœurs, et de plus en plus selon la loi et selon les droits, c'est parce qu'ils ont progressivement édifié cet instrument qui leur est propre, l'État — l'État moderne » (*ibid.*). On aboutit ainsi, au sein d'une même société, à des populations juxtaposées, qui ne peuvent se réunir et se retrouver autour d'un mode de vie commun : « Tandis que nous nous efforçons de vivre sans autre loi, ou sans autre règle des mœurs que la validation

des droits sans cesse étendus de l'individu, ils [les musulmans] espèrent trouver dans la loi divine un ordre juste que la loi politique ne leur a que trop rarement ou trop chichement fourni » (p. 25). Dans les deux cas, on est engagé dans « un processus de dépolitisation », la communauté des citoyens, par attachement soit au principe exclusif des droits individuels, soit à celui de la loi religieuse, s'interdisant l'édification d'un bien commun à tous.

3. *L'impossible réponse par la laïcité.* Pour beaucoup en France, la laïcité est la voie qui doit permettre d'accueillir les mœurs musulmanes sans remettre en cause les traits principaux de la société libérale. La laïcité est ainsi conçue comme l'expression « du droit égal de chaque citoyen à suivre les mœurs de son choix, droit que notre régime a pour mission et d'ailleurs pour fierté de garantir, sous réserve évidemment que son exercice n'entrave pas le droit égal des autres citoyens » (p. 30). On entend alors que les mœurs musulmanes se prêteront « à une réforme par le régime des droits individuels, les citoyens musulmans exerçant désormais leur droit subjectif, garanti par l'État laïque, de suivre la conduite qu'ils tenaient jusque-là par obéissance à la règle objective et quasi obligatoire des mœurs » (p. 31). Une telle conception déroge en fait à la conception originelle de la laïcité, comprise comme assurant la neutralité religieuse de l'État, mais aucunement celle de la société. La laïcité républicaine, telle que la France l'a élaborée et vécue, est un dispositif institutionnel qui permet à l'État d'exercer ses prérogatives dans une société qui demeure de marque chrétienne, dont les références de vie sont encore marquées par le christianisme. « La laïcité est un dispositif de gouvernement qui n'épuise pas le sens de la vie commune, et qui d'ailleurs en donne une représentation abstraite et fort pauvre. On n'habite pas une séparation » (p. 150), écrit l'A., qui ajoute : « La laïcité de l'État

ne saurait impliquer la laïcité de la société, notion vide de sens et dont le rôle explicite et même institutionnel des juifs de France dans la vie publique d'un côté, la présence de plus en plus flagrante des mœurs musulmanes dans l'espace public de l'autre, font ressortir le caractère mystificateur » (p. 162).

4. *L'affaiblissement de l'État contemporain*. Le principe d'égalité à l'œuvre dans l'État depuis cinquante ans tend à diminuer ou faire disparaître tout ce qui formait le monde commun et tendait à l'édifier : la conscription, l'enseignement, l'histoire, la langue... Tout cela est remplacé aujourd'hui par le principe de laïcité : « Sous le mot de laïcité, on rêve d'un enseignement sans contenu qui préparerait efficacement les enfants à être les sociétaires d'une société sans forme où les religions se dissoudraient comme le reste » (p. 42). « L'État s'est progressivement mais méthodiquement dépouillé des ressources qui en avaient fait l'instrument caractéristique de la politique moderne [...], il n'a plus ni autorité ni volonté pour orienter la vie intérieure de la société » (*ibid.*). Dans ces conditions, la laïcité n'est pas l'instrument politique adéquat pour se saisir de la situation inédite que l'on rencontre avec l'islam. « Il nous faut [...] prendre acte du fait que le grand instrument de la politique moderne, soit l'État souverain et libéral, a trouvé ses limites morales et pour ainsi dire spirituelles » (p. 43). Dans la conception traditionnelle et encore moderne de l'État, on attendait de celui-ci qu'il montrât et favorisât une certaine forme de vie en commun. Or il n'en va plus ainsi aujourd'hui : « Les principes abstraits de la politique moderne, quoique leçons tirées d'une longue expérience, sont par eux-mêmes incapables de produire la communauté de vie et d'expérience qu'ils aident si utilement à organiser » (p. 83). « On pourrait dire, en employant le langage de la physique politique, que l'État républicain n'a plus la force ni de

réduire les groupes constituants de la France en ses éléments primordiaux de la politique moderne que sont les individus-citoyens, ni d'offrir à ces derniers un élément commun assez nourricier et porteur pour qu'ils puissent être vraiment citoyens, c'est-à-dire *membres du commun* » (p. 54). « Sous le terme d'"égalité" ou de "laïcité", ou sous la formule des "valeurs de la République", ce qui est à l'œuvre, c'est la disqualification de tous les contenus de vie partageables au motif qu'ils n'ont pas été choisis par chacun, ou qu'ils n'agrément pas à chacun » (p. 128-129). Les « valeurs de la République », en définitive, sont les dispositions qui permettent de vivre ensemble sans avoir rien de commun.

L'A. estime que l'on retrouve aujourd'hui des éléments de la situation pré-étatique comme l'absence de frontières entre l'intérieur et l'extérieur, ou l'inclusion réciproque de l'intérieur et de l'extérieur. Voulu (l'union européenne) ou constaté (la mondialisation), ce phénomène aboutit à la remise en cause de l'État dans sa conception moderne mais désormais ancienne, l'État comme instance d'assujettissement à la nation des corps politiques inférieurs, la nation formée par l'État étant le lieu d'unité et de vie entre les citoyens. Mais l'A. note, d'une part, que cet effacement des frontières politiques ne s'accompagne pas de celui des frontières religieuses — c'est particulièrement net pour l'islam — et il tient, d'autre part, qu'il n'y aura jamais de monde sans frontières.

L'affaiblissement de l'État contemporain et la doctrine affirmée de la laïcité ont pour corollaire la dénaturation de la citoyenneté. La citoyenneté comprise comme « arrachement aux appartenances » tend à détruire la citoyenneté dans son ancienne compréhension. « Le "citoyen" aujourd'hui, c'est celui qui a compris que la citoyenneté ne pouvait être circonscrite par l'appartenance nationale, celle-ci dépendant le plus souvent de la

naissance. Le vrai citoyen désormais, c'est celui qui est détaché de toute communauté même civique, ou qui porte la pluralité de ses attaches comme autant de liens qui ne lient pas. La compréhension de la citoyenneté comme détachement ou arrachement conduit irrésistiblement à l'absorption des droits du citoyen dans les droits de l'homme, et à la formation d'une figure nouvelle, la figure de l'individu-citoyen, celui-ci se définissant par la liberté de choisir toujours à nouveau ses appartenances, y compris son appartenance civique, et donc par la liberté permanente de se délier. Lorsque l'on réclame l'attachement de tous aux valeurs de la République, il faut comprendre que l'on propose en vérité des valeurs sans République, ou une République sans chose commune [...]. Ainsi, lorsqu'on nous demande d'adhérer aux valeurs de la République, on ne nous demande *rien* » (p. 143-144).

L'objection islamique montre que l'enjeu n'est pas de sortir de la République, mais bien au contraire d'en retrouver le sens. Elle doit donc être l'occasion de reconnaître honnêtement les composantes anciennes du projet républicain. « On cherche les moyens de ranimer l'intention du projet républicain dans ce que celui-ci a de plus essentiel, de la ranimer dans des circonstances où la forme qu'il a prise depuis deux siècles a épuisé ses vertus. Qu'est-ce que le projet républicain a d'essentiel? Tout simplement la visée d'une chose commune, ou d'une amitié civique. Il y a bien une vie commune, ou une amitié civique à élaborer avec nos concitoyens musulmans, comme avec tous les autres, mais il nous faudra construire communauté et amitié sur d'autres bases que celles de la République laïque, ou au moins de l'interprétation dominante et pour ainsi dire scolaire de celle-ci » (p. 58).

5. *La dérive des droits de l'homme.* La société libérale est desservie par l'évolution de la doctrine des droits, qui sont toujours plus de l'homme, compris comme

individu, et toujours moins du citoyen. Or les droits n'édifient pas, par eux-mêmes, le monde commun, ils en sont la condition de possibilité. « Nos droits ne nous donnent pas de forme. [...] Les droits, privés de la vie et de la fécondité d'une forme, sont abandonnés à leur seule virulence transgressive » (p. 121). « Notre régime politique s'est progressivement paralysé par la manière de plus en plus étroite et unilatérale dont il a compris ses principes. Les droits de l'homme ont été radicalement séparés des droits du citoyen et, au lieu de libérer les sociétaires pour les rendre capables et désireux de participer à la chose commune, ils sont désormais censés se suffire à eux-mêmes, l'institution publique n'étant plus que leur docile instrument. Nous sommes probablement les premiers, et nous resterons assurément les seuls dans l'histoire, à livrer tous les composants de la vie sociale, tous les contenus de la vie humaine, à la souveraineté illimitée de l'individu particulier » (p. 128). Désormais, nous avançons « sur la plaine des droits de l'homme, vide de choses communes, et passivement ouverte à tout contenu nouveau » (p. 110).

6. *Retrouver le sens de la nation.* Le refus de reconnaître la forme collective de l'islam, l'incapacité à formuler un projet de vie commune dans le cadre national conduit à une « islamisation par défaut [qui] est la vérité latente de notre situation » (p. 125). L'enjeu est « de passer de la coexistence passive entre la société des droits et l'islam des mœurs à la participation active des uns et des autres à une forme politique commune qui ne saurait être que la forme nationale » (*ibid.*). L'A. reprend le thème déjà développé dans certains de ses ouvrages selon lequel on ne peut faire l'économie de la forme nationale. « L'affaiblissement politique et spirituel de la nation en Europe est sans doute le fait majeur de notre temps. [...] Ce que l'enlèvement de la construction européenne a désormais prouvé aux yeux de

ceux qui veulent bien en croire leurs yeux, c'est que l'Europe n'est pas envisageable comme une forme politique nouvelle susceptible d'abriter la vie européenne comme la pluralité des nations l'a abritée jusqu'ici » (p. 123). Il faut donc scruter les fondements de l'État-nation tel qu'il s'est édifié avec le temps.

La construction de l'État moderne a répondu, selon l'A., à la nécessité de combiner le « se gouverner soi-même », tout en répondant à la proposition chrétienne, en honorant la présence d'une providence bienveillante. Les nations européennes se sont construites sur ces deux principes : « D'une part la confiance dans ses propres forces, l'ardeur et la fierté païennes si l'on veut, d'autre part la confiance dans la bienveillance inépuisable de Dieu, bienveillance prodiguée à tous et à chacun, et confiance qui est propre à la foi chrétienne. L'Europe fut grande par ses nations tant qu'elle sut mêler les vertus romaines, courage et prudence, à la foi dans un Dieu ami de toutes et de chacune » (p. 168-169). La considération de ces deux principes conduit à porter un jugement de sagesse sur le drame européen et ce que l'A. appelle la brisure de l'arc européen : « L'effondrement dans l'immanence violente qui caractérise le vingtième siècle dérive de l'affaiblissement de la médiation chrétienne, lorsque les nations, surtout les plus jeunes et les plus puissantes, spécialement la plus jeune et la plus puissante dont la marque chrétienne était d'ailleurs profondément troublée par la dualité des confessions, prétendirent être une expression immédiate de l'humanité elle-même, et chacune son expression éminente et bientôt exclusive. Refusant d'insérer leur liberté dans un ordre spirituel ultimement rapporté à la puissance et à la bonté de Dieu, elles cherchèrent toujours plus loin du ciel commun le secret d'une élection singulière qu'elles dédaignaient désormais de recevoir et de partager » (p. 169).

Pour l'A., on ne réparera pas la brisure de l'arc européen. Nous nous sommes enfermés dans l'"alternative mortifère" entre autochtonie et déracinement « parce que nous nous sommes installés dans l'immanence comme dans le vrai lieu de l'humanité » (p. 170). Aujourd'hui, l'État « laïque » est devenu un instrument qui semble se substituer aussi bien au « se gouverner soi-même » qu'à la Providence divine, mais il « n'est que l'héritier présomptueux et exsangue de l'État moderne qui fut si fort » (p. 131). « Nous n'avons plus guère le cran d'affronter de telles ambiguïtés, ou seulement de les reconnaître » (*ibid.*). « Si nous ne parvenons pas à nous tourner à nouveau avec confiance vers la possibilité du Bien, ou du moins à esquisser ce mouvement du cœur, nous ne retrouverons pas le désir de nous gouverner nous-mêmes et la confiance dans nos propres forces qui seule peut nourrir ce désir. L'idée d'une action pour le bien commun a perdu son sens pour nous » (p. 109).

Pratiquement, l'État est aujourd'hui contraint de se saisir de deux questions : celle du régime, et celle de la religion. La question du régime : « Recouvrer un régime représentatif par-delà les illusions déjà bien défraîchies de la gouvernance européenne » (p. 133). Il importe que le peuple de France retrouve confiance en un gouvernement qui ne se soumet pas à la « distraction européenne » (p. 134). La question religieuse : « Commander aux musulmans de France de prendre leur indépendance par rapport aux divers pays musulmans qui dépêchent les imams, financent et parfois administrent ou orientent les mosquées » (p. 135). « Si nous continuons de laisser hors du commandement politique national ce caractère spécifique de l'islam qu'est précisément l'indistinction "impériale" entre l'intérieur et l'extérieur, nous avons déjà accompli un acte de soumission politique et donc spirituelle sur lequel il sera impossible de revenir » (p. 137).

7. *Situation des musulmans en France.* Les musulmans de France n'y sont pas vraiment installés, faute de proposition précise. « On ne leur a laissé que le choix abstrait et passablement spécieux [qu']entre le communautarisme et la laïcité comprise comme neutralisation religieuse de la société. À choix spécieux il n'est pas de réponse » (p. 149). Le communautarisme est une forme dégradée de la vie religieuse et politique. « Le groupe communautaire reste séparé du corps politique parce qu'il a peur de se perdre en y participant franchement [...]. Le communautarisme se définit le mieux par une défiance qui est à la fois religieuse et politique, une défiance spirituelle qui affecte en même temps le groupe et le tout. Le communautarisme entretient des âmes sans générosité » (p. 148). « Les musulmans français ne trouveront leur place dans la société française que s'ils la trouvent dans la nation. Ils ne la trouveront dans la nation que si celle-ci les accueille selon sa vérité et selon leur vérité — non pas donc simplement comme des individus-citoyens titulaires de droits accueillent d'autres titulaires des mêmes droits mais comme une association de marque chrétienne fait sa place à une forme de vie avec laquelle elle ne s'est encore jamais mêlée sur un pied d'égalité » (p. 164). « Une certaine "communautarisation" est inévitable. Elle est même souhaitable dans la mesure où elle prévient le mensonge idéologique de la nouvelle laïcité qui prétend nous obliger à faire semblant d'être seulement des individus-citoyens » (p. 165). « La République où tous les citoyens ont des droits égaux est aussi une nation de marque chrétienne où les juifs jouent un rôle éminent. C'est dans cette République que les musulmans peuvent jouir de leurs droits, et c'est dans cette nation qu'ils doivent trouver leur place » (p. 165-166).

Concrètement, à l'égard des musulmans, l'A. propose de reconnaître les

nécessaires aménagements induits par la présence de fortes communautés, et d'abord de renoncer à moderniser les mœurs musulmanes. Il faut en accepter les conséquences pour certaines institutions sociales, comme les écoles et les hôpitaux. En revanche, l'État est fondé à poser des exigences non discutables ni négociables, en particulier le mariage monogame et la proscription du voile intégral. Il s'agit surtout de préserver, défendre, sanctuariser certains caractères fondamentaux de notre régime et certains traits de la physionomie de la France, afin d'éviter que toute la vie commune soit pénétrée par l'influence des mœurs musulmanes. En particulier, il est nécessaire d'instaurer une liberté complète de pensée et d'expression à l'égard de l'islam, à quoi s'oppose aujourd'hui l'invocation de l'islamophobie. « La seule condition pour participer effectivement à la société européenne, c'est de montrer son visage et d'accepter que la loi politique ne mette aucune limite à ce qui est susceptible d'être pensé, dit, écrit, dessiné » (p. 78). Il est difficile mais non impossible de combiner le respect des personnes et la critique des opinions. Faute de quoi, se développe la situation actuelle où la parole est déliée jusqu'à la licence (insulte, obscénité) à l'égard des personnes, alors que certains groupes bénéficient d'un privilège d'immunité ou d'extraterritorialité. La loi religieuse aussi doit être soumise à la critique de la raison.

8. *Situation des catholiques et de l'Église en France.* Les catholiques peuvent aussi être tentés par le repli communautariste, au sein de « sociétés européennes désormais déchirées entre l'archaïsme des mœurs musulmanes et le nihilisme des mœurs occidentales » (p. 155). L'A. invite à réévaluer la relation entre la France et l'Église catholique, entre l'État-nation et les catholiques de France qui l'ont constitué et qui en constitue la part principale. « Il faut admettre qu'aujourd'hui, l'Église catholique est la moins intolérante et la

plus ouverte des forces spirituelles qui nous concernent » (p. 159). « Dans la fragmentation spirituelle qui affecte le monde occidental, [l'Église catholique] est ce point fixe qui se soucie de se rapporter intelligemment à tous les autres points, et auquel tous les autres points peuvent essayer de se rapporter » (p. 160). Elle a un sentiment de « responsabilité pour le tout », « la tâche des catholiques [...] concerne bien plus que les catholiques. Elle découle de cette responsabilité pour le tout [...], c'est-à-dire pour le bien commun des différentes forces spirituelles. En pratique, cela signifie que les catholiques ont une responsabilité particulière pour le bien commun de l'association où ces forces se rencontrent, c'est-à-dire, dans notre cas, le bien commun de la France » (p. 160-161). « Notre vie commune souffrira d'une sorte d'atrophie spirituelle, et d'abord d'un profond défaut de sincérité tant que nous resterons incapables de thématiser publiquement la relation intime qui lie la France à l'Église » (p. 162).

L'A. termine son essai par une invitation adressée à tous à retrouver le sens de l'Alliance, car c'est elle qui, selon lui, a soutenu l'arc européen. « Aussi grand soit l'homme dans sa fierté d'agent libre, son action s'inscrit dans un ordre du bien qu'il ne produit pas et de la grâce duquel il dépend ultimement » (p. 171). « L'Alliance ouvre une histoire à la liberté, qu'elle autorise et pour ainsi dire motive les plus grandes entreprises humaines tout en inscrivant celles-ci dans une relation où l'humanité se rassemble pour s'éprouver, se connaître et accepter d'être jugée » (p. 172). « Il revient aux chrétiens de redonner sens et crédit à l'Alliance », ils ne le feront « qu'en redonnant sens et crédit à l'association humaine qui a porté l'Alliance jusqu'à ce que l'arc européen se brise, à savoir la nation » (p. 172-173). « Il ne suffit pas pour réunir les hommes de déclarer ou même garantir leurs droits. Ils ont besoin d'une forme de vie commune.

L'avenir de la nation de marque chrétienne est un enjeu qui nous rassemble tous » (p. 173).

L'ouvrage de Pierre Manent n'est pas seulement utile en ce qu'il ose aborder avec courage des questions ordinairement couvertes par la loi implicite du silence dans la sphère publique. Les mesures qu'il préconise à l'égard de la communauté musulmane ne vont pas sans susciter elles-mêmes des interrogations : peut-on vraiment concevoir une sorte d'islam gallican ? Celui-ci ne serait-il pas encore plus éloigné de la religion musulmane que ne l'était le gallicanisme chrétien du christianisme catholique ? Les quelques préconisations de l'A. ont suscité des débats qui risquent fort d'occulter ce qui nous semble le plus précieux de ses analyses : la critique des conceptions contemporaines de l'État et de la société libérale. C'est un fait rarement relevé que les sociétés libérales se sont considérablement transformées depuis une cinquantaine d'années, sans révolution politique ni transformation institutionnelle significative. Sans trop y prendre garde, on a glissé de la modernité à la postmodernité politique, et le tableau que brosse l'A. de cette dernière est particulièrement sévère. Les éléments qui la caractérisent sont ceux que l'on a brièvement énoncés : réduction continue des fonctions de souveraineté de l'État, et par là diminution de sa valeur représentative ; incapacité à définir une « chose commune » de nature à susciter une vie en commun et une amitié civique entre les sociétaires ; résorption de la responsabilité de l'État à la garantie de droits fondamentaux toujours plus individuels et mettant par là en cause le principe du commun ; doctrine nouvelle de la laïcité qui tend à la neutralisation religieuse de la société, bien au-delà de celle de l'État. Si l'on va au terme du raisonnement, on en vient à suggérer que la postmodernité politique aboutit à la disparition même du politique, par la négation paradoxale de

toute *res publica*. Ne restent alors dans la société libérale, offertes à tous les sociétaires, que les conditions de possibilité d'une vie individuelle rétive à toute formalisation communautaire.

L'A. n'emploie la terminologie de l'idéologie qu'appliquée aux droits de l'homme. Il semble bien qu'on puisse cependant l'évoquer plus largement et voir dans l'évolution cinquantenaire l'expression d'une idéologie fondamentale de l'individu dont celle des droits et celle du laïcisme sont en somme une formalisation juridico-institutionnelle. Comme l'A. le suggère, la globalisation de la vie sociale, spécialement à travers la construction européenne et aujourd'hui à travers la mondialisation de l'économie, a servi de paravent, voire de prétexte au retrait des instances étatiques et nationales, de plus en plus incapables de définir les contours de la « chose commune », et de proposer une vie commune autre que sous la forme d'une coexistence pacifique généralisée promise à des sociétaires aux choix de vie aussi divergents que précaires. On comprend bien, dès lors, que les communautés musulmanes, qui sont porteuses d'un projet et d'une forme de vie en commun, soient une objection au caractère volontairement indéfini et indéterminé du projet libéral contemporain. Sans retour en arrière, c'est avec raison que l'A. invite à retrouver le sens d'une communauté nationale, et pour ce faire à scruter en vérité la spécificité de celle de la France.

C'est à ce stade que ses réflexions suscitent une nouvelle interrogation. Retrouver la forme nationale, retrouver le « sens de l'action pour le bien commun » c'est, fondamentalement, retrouver une forme de vie en commun. C'est probablement ce qui s'est exténué peu à peu depuis des décennies. Les nations européennes ont reçu pendant des siècles du christianisme leur principe de vie, sans que cela aboutisse à une absorption du politique par le religieux. Après le grand

moment révolutionnaire du XIX^e siècle, les Européens ont longtemps vécu selon les mœurs chrétiennes ou héritées du christianisme, *volens nolens*, et c'est l'abandon de celles-ci qui vide depuis cinquante ans la société de son principe vital et qui réduit la vie en société à une vie selon la loi et les droits. Les sociétés libérales contemporaines souffrent de la dissolution progressive du substrat éthique qui en formait le tissu, et la société des Droits de l'homme, comme le montre l'A., est incapable de produire une forme de vie commune, qui suppose une quête et le partage d'une certaine conception du bien. Elle s'interdit même de la proposer aux sociétaires, tant il est supposé que l'individu est en définitive le seul souverain. C'est bien pour cela que l'objection musulmane, qui est une objection religieuse, est si radicale : elle porte sur la faiblesse la plus profonde des sociétés libérales, leur manque de substrat éthique.

La question est dès lors la suivante : comment retrouver un substrat éthique, sur quels fondements édifier une vie en commun, construire une chose commune, quel « bien vivre » peut bien aujourd'hui finaliser la vie de la cité ? Traditionnellement, ce sont les religions qui ont été les pourvoyeuses de ce sens commun de la vie individuelle et des communautés humaines, qui a fondé les civilisations, quelles qu'elles fussent. Réfléchissant sur les nations européennes et leur origine, l'A., avec prudence mais netteté, invite à redonner sens et crédit à l'Alliance » (p. 172-173) entre la liberté humaine et la providence divine, en soulignant la responsabilité des chrétiens dans ce mouvement. Tentant de répondre au besoin immédiat de détermination pour l'action législative, le pape Benoît XVI a, dans les dernières années de son pontificat, plaidé pour le renouveau du sens de la loi naturelle, seule de nature à fonder une éthique commune dans des sociétés pluralistes. La tradition thomasienne montre

combien, loin d'être contradictoires, les deux voies sont bien plutôt convergentes. Cela montre la nature de l'enjeu auquel les vieilles nations sont confrontées, mais aussi l'ampleur vertigineuse de celui-ci.

fr. François DAGUET, o.p.

Chantal DELSOL, *Populisme*, Les demeures de l'Histoire, Monaco-Paris, Éditions du Rocher, 2015, 1 vol. de 268 p.

Salubre : j'ai beau essayer d'en trouver un autre, tel est l'adjectif qui persiste à me venir à l'esprit quand je cherche à qualifier ce livre. La librairie actuelle déborde de factums expéditifs et moralisateurs, qui traînent sur la claie le phénomène dont Mme Delsol s'occupe ; plus fidèle en cela que leurs auteurs à sa vocation de philosophe, elle a voulu rompre en la matière avec le préjugé de rigueur, pour observer la constitution de la notion, et dire ainsi, mais dans un sens qui ne fait pas les affaires de la bien-pensance contemporaine, pourtant si friande de l'expression, de quoi le populisme est le nom.

Elle commence, d'une manière évidemment libératrice par rapport aux obsessions médiatiques qui sont les nôtres, par un retour sur la réalité qui, dans l'expérience grecque antique de la démocratie, apparaît à première vue comme la plus proche de ce que notre époque appelle le populisme, à savoir la démagogie. Le démagogue, dont le destin historique fut souvent de devenir tyran, est l'homme politique démocratique qui, au lieu d'aider le peuple à s'élever jusqu'au souci du bien commun de la cité, flatte les désirs immédiats de ses membres. Ceux qui le suivent sont donc des *idiotès*, c'est-à-dire des gens qui sont englués dans leur particularité, et refusent en conséquence toute ouverture sur une perspective plus large que celle de leur intérêt dans l'instant. « Autrement dit, écrit Mme Delsol, la pre-

mière manifestation de ce qui deviendra le populisme repose déjà sur une distinction entre le peuple inculte et l'élite cultivée. Et l'infériorité du peuple tient dans sa vision particulière des choses, tandis que l'élite regarde le monde du point de vue du *logos* ; d'où sa capacité à viser le Bien commun. »

De la démagogie grecque à la notion contemporaine du populisme, il y a toutefois une différence capitale, qui tient avant tout aux métamorphoses du *logos* depuis les Grecs. En politique, la raison antique — en particulier celle d'Aristote — est toujours en attente, et ouverte ; elle est un idéal vers lequel il faut tendre, mais elle reste interrogative et plurielle, car nul ne la détient, ce pourquoi d'ailleurs le vrai moyen de la chercher est le dialogue — l'*idiotès* étant en somme celui qui refuse de l'engager. La Raison des Lumières, au contraire, est monolithique ; elle dissipe, à mesure qu'elle avance, les ténèbres de l'ignorance, et elle sait de science sûre vers quoi elle progresse, à savoir une émancipation toujours plus grande des individus par rapport à tout ce qui, les enracinant dans leurs patries, leurs parentèles, leurs traditions, limite leur liberté. Et comme cette Raison-là est, selon Kant, présente en tout homme, ceux qui refusent de la suivre ne sont plus seulement des *idiotès*, mais des idiots, et vite, des méchants.

Mais il n'y a pas que la philosophie, il y a aussi l'histoire. La constitution de la notion contemporaine de populisme est en effet incompréhensible si on ne prend pas en compte l'expérience ulcé-rante qu'a vécue la Gauche émancipatrice, porteuse de l'idéologie des Lumières, lorsqu'elle a dû constater que ce peuple, pour lequel elle faisait la Révolution, au total ne partageait pas ses valeurs. Ce fut, dès avant 1917, la découverte essentielle de Lénine. Dans *Que faire?* déjà, qui date de 1902, il constate que, là où les militants conscients veulent aboutir à une table rase pour reconstruire sur elle

la Cité idéale, la spontanéité populaire se contente de réclamer davantage de bien-être, et le maintien, avec ses traditions, de son identité. Les membres du Parti doivent donc amener cette spontanéité-là à la conscience qui est la leur. D'où le heurt implacable, en URSS, entre le communisme et le peuple russe, qui fut concassé au nom de l'idéologie. Or même si le marxisme est en apparence passé de mode pour elles, les élites mondialisées de l'Europe occidentale vivent la même désillusion devant la montée des populismes. Elles tiennent pour incontestable que la marche en avant du Bien ne peut signifier que toujours plus d'émancipation en tout domaine, donc toujours plus d'individualisme et de cosmopolitisme : puisque toutes les réalités qui ne sont pas l'Humanité, telles la famille, la patrie ou l'Église, sont vues par ces élites libérales comme autant de limites (qu'il faut donc raser toujours davantage), aux libertés individuelles. Or elles doivent constater que les classes populaires, dont la vie, à la différence de celle de l'individu attalien, ne se déroule pas d'un aéroport international à l'autre, considèrent que l'émancipation sans bornes peut être nocive, et que l'humanité a besoin d'être enracinée. Cela ne se pardonne pas ; de là l'extrême violence verbale dont ces récalcitrants sont les objets de la part des émancipateurs mondialisés, violence verbale qui commence évidemment avec l'usage disqualifiant du terme de populiste. « Car, écrit Mme Delsol, le populiste est un traître à la cause de l'émancipation, la seule qui vaille la peine d'être défendue. Je ne connais pas de plus grande brutalité, dans nos démocraties, que celle utilisée contre les courants populistes. La violence qui leur est réservée excède toute borne. Ils sont devenus les ennemis majuscules d'un régime qui prétend n'en pas avoir. Si cela était possible, leurs partisans seraient cloués sur les portes des granges. » Et d'aggraver son cas, en soulignant non seulement

combien le mépris dont on les couvre est en fait un mépris de classe, celui d'une bourgeoisie pour des milieux moins chics, mais encore en en donnant pour preuve, iconoclastiquement, le personnage de « Mon Beauf », créé, pour *Le Canard enchaîné*, comme type du représentant forcément imbécile des couches populaires, par ce dessinateur qu'on est aujourd'hui bien obligé d'appeler le regretté Cabu : car tant de mépris doit forcément susciter certains effets en retour.

Décapant, n'est-ce pas ? Mais j'ai tout de même quelques réserves à faire valoir, dont l'honnêteté m'oblige d'ailleurs à dire d'emblée qu'elles portent sans doute à faux, parce que je vois bien qu'elles me sont inspirées, devant ce travail d'une philosophe, par mon métier d'historien. J'aurais ainsi tendance à croire que, dans son histoire de la Raison moderne, Mme Delsol sous-estime par trop l'importance de la Terreur, qui a pourtant démontré par le fait, au lendemain de l'apogée révolutionnaire de l'émancipation, l'impuissance de celle-ci à refonder l'humanité ; l'expérience plus récente du Goulag n'en a été, en somme, qu'une réduplication. De même, s'agissant du nazisme, j'ai déploré qu'elle s'appuie sur le *Hitler m'a dit* de Rauschnig, dont il est établi depuis des lustres que la valeur factuelle est à peu près nulle : il s'agit pratiquement d'une œuvre de pure fiction, et il serait tout de même temps qu'on le sache en France. J'ai également, je l'avoue, eu du mal à me défendre d'un certain étonnement, à la voir se demander longuement si Hitler avait été avant tout un idiot ou avant tout un criminel — mais c'était évidemment parce que, pour ce qui est du second de ces deux termes, le questionnement qui en sous-tend l'usage est précisément ce dont il est dans la déontologie de Clio de s'abstenir : puisque sa tâche est seulement de dire pourquoi ce qui s'est passé s'est passé, il y a une philosophie morale, il n'y a pas d'histoire morale. Quant au premier, je dirai simplement que

si Hitler avait été idiot, ou le con solennel que Mme Delsol dit à certains moments, il aurait certes été éliminé à moins de frais. Et je ne pense pas non plus qu'on puisse tout uniment faire du nazisme l'extrême de l'enracinement, ni du stalinisme celui de l'émancipation : dans national-socialisme, il y a socialisme, de même que, le stalinisme ayant prétendu réaliser le socialisme en un seul pays, il y eut en lui aussi quelque chose qui relevait de l'idéologie d'en face. Parce que la séparation de l'émancipation et de l'enracinement — comme le voit très bien Mme Delsol — disjoint les deux dimensions fondamentales de l'homme, elle doit susciter des tentatives pour les rejointoyer ; et c'est ce que furent les totalitarismes.

Enfin je me demande si la situation du conservatisme comme doctrine est aussi désespérée que le dit Mme Delsol. A-t-elle jamais été rose ? Après tout, dès la Seconde aux Thessaloniciens, il a été établi que ce qui conserve — le fameux *katechon* — doit remplir sa fonction sans autre perspective que celle de sa défaite

finale devant l'Antéchrist et ses suppôts. De nos jours, Mme Delsol pense que le populisme est aussi volontiers provocateur parce que plus personne, parmi les intellectuels, n'ose se réclamer des valeurs de l'enracinement, par peur de l'ostracisme qui, chez les élites, frappe immédiatement quiconque les prend au sérieux. Ce n'est pas faux, mais on aura beau dire, dans le conflit entre Sartre et Aron, ce n'est pas Sartre qui l'a emporté, de même que, si louche soit-il, une page de Carl Schmitt continue d'ordinaire de peser plus lourd qu'un volume de ses contempteurs. Je ne pense pas que personne mette en doute non plus qu'avec René Girard, ce soit tout de même un penseur d'un autre calibre que, je ne sais pas, moi, Alain Badiou, si on veut, qui vient d'être porté en terre. Certes, la dogmatique émancipatrice domine sans partage chez Laurent Ruquier ; mais que veut dire dominer chez Laurent Ruquier ?

Fabrice BOUTHILLON.