

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Jean-Paul II et la compréhension moderne du politique Résistances et ajustements

Philippe Portier
(École Pratique des Hautes Études, Paris, France)

Abstract This text presents pope Jean-Paul II's thought on modernity. It highlights the existence of an ambivalence. The Polish pope, very widely inspired by the phenomenology and by the conciliar event, is situated by no means in a traditionalist perspective: the modern world, he says, is stemming from the Christian matrix; it continues to carry the essential values, such as freedom, equality and brotherhood. However, this world is not flawless. By separating from God's law, it locked itself into a 'culture of death' of which it shows, for example, the anomic legislations on the family. The analysis calls a model of 'integrist' reinvestment, structured around the program of 'new evangelization'.

Sommaire 1 Critiquer la modernité. – 2 L'engendrement chrétien de la modernité. – 3 La trajectoire agnostique de la modernité. – 4 Rédimer la modernité. – 5 La répudiation de la « chrétienté sacrée ». – 6 L'édification d'une « chrétienté profane ».

Keywords John Paul II. Modernity. Concile Vatican II. New Evangelization. Freedom of conscience.

Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel a cette formule éclairante pour décrire le passage à la modernité :¹ « L'époque est celle de l'esprit libre. Le droit de la liberté subjective constitue le point critique et central de la différence entre l'Antiquité et les Temps Modernes. Ce droit devient le principe universel d'une nouvelle forme de monde ». ² Une rupture s'indique ici. L'homme se trouvait hier assujéti au droit divin-naturel. Une téléologie, dessinée par l'Eglise, le déterminait : il devait, pour accéder au salut et, ici-bas, à une certaine quiétude d'existence, répondre aux devoirs de son essence. Cette adresse de saint Augustin, extrait des *Confessions*, rendait compte de cette conception hétéronome de la vie : « Seigneur, c'est quand je t'obéis davantage que je me sens plus libre ».

1 Ce texte reprend les éléments d'une communication donnée dans un colloque tenu à l'Institut catholique d'études supérieures de la Roche-sur-Yon en 2008, sous la direction de Philippe Bénéton et de Marie-Jeanne Sepey. Les Actes ont fait l'objet d'une publication sous le titre *Penser le monde moderne*.

2 Hegel, *Leçons sur la philosophie*, 340.

Avec les Lumières, préparées certes par le travail souterrain de l'Évangile,³ on entre dans l'univers de l'autonomie. Chacun, c'est là le sens de la formule hégélienne, se veut 'souverain de lui-même', n'acceptant de se soumettre à d'autres normes que celles qu'il fait advenir par les décrets de sa propre volonté. La croyance en Dieu peut bien persister. Elle n'empêche pas les êtres de vivre désormais dans « cet art nouveau des séparations »,⁴ qui laisse l'univers humain à part de toute subordination à la loi numineuse.

Cette dissociation d'avec l'âge théologico-politique procède, selon l'expression de Michel de Certeau, d'une « sécularisation du pensable ». La sécularisation affecte d'abord à la conception du sujet. On pensait l'existence humaine, hier, à partir du paradigme de la dépendance : l'homme se trouvait rivé à la normativité que Dieu avait établie. La liberté n'avait rien alors d'une auto-affirmation de soi. Elle trouvait sa signification dans le fait de se soumettre aux 'prescriptions de la loi éternelle'. La rupture moderne fait prévaloir une axiomatique de l'autonomie : le sujet devient alors, tandis que se défait l'ordre finalisé de la nature, à lui-même son propre centre, « l'auteur de ses jours » selon la formule du Coriolan de Shakespeare. La philosophie des droits de l'homme exprime ce tournant : les facultés premières (liberté de croyance et liberté d'expression, droit de propriété et liberté du travail, parmi d'autres) qu'on reconnaît au sujet visent à lui permettre de dessiner son propre séjour d'existence. La sécularisation concerne aussi la conception du pouvoir. Dans l'âge ancien des choses, le gouvernement s'inscrivait dans la 'grande chaîne de l'être' : il avait mission de conduire ses sujets sur le chemin du bien et du salut, en établissant des distinctions juridiques entre ses sujets en fonction de leurs appartenances religieuses. Rien de cette politique de la vérité ne demeure dans la civilisation nouvelle. La loi de l'État se dissocie du droit divin. Elle ne se donne pour visée désormais, loin de toute référence à la *bona vita*, que de poser, par l'« ordre public » qu'elle détermine, les conditions de possibilité d'un exercice harmonieux des droits de l'homme. La sécularisation regarde enfin la conception de l'histoire. Dans le monde chrétien d'hier, la marche du temps est tendue, mystérieusement, vers l'advenue de la parousie. Elle ne fait signe vers aucune espérance temporelle. On se satisfait donc, dans l'attente de la réconciliation finale, de reconduire ce qui fut, de répéter des règles d'existence dont l'inscription dans la durée exprimait le caractère providentiel. Avec la modernité, l'histoire s'affirme au contraire comme un champ infini de développement. Elle devient le lieu même de réalisation de l'humain. Cette idée du progrès fait corps avec la réévaluation, déjà évoquée, du concept de sujet : elle donne aux êtres, en les confiant à

3 Hegel, *Leçons sur la philosophie*, 340.

4 Walzer, « La justice ».

l'artifice de leur volonté, son quitus pour abattre les servitudes venues du passé et construire, sur ses décombres, un cadre inédit d'accomplissement.

Cette installation de l'Occident dans l'imaginaire moderne a engendré des réactions diversifiées dans le champ philosophique. On peut tenter de les rassembler autour de trois grandes positions. Il nourrit sans doute un refus traditionaliste. On en voit les premiers signes dès la fin du règne de Louis XIV, autour de Fénelon par exemple. Il se renforce bientôt, avec Maistre ou Bonald, des angoisses suscitées par la Révolution française. On relève là l'antinomie des promesses et des réalisations : alors qu'il annonçait un univers de plénitude, le monde issu des Lumières a tout détruit des stabilités protectrices d'hier, et a plongé le monde dans le cycle infini de la violence et de l'injustice. Ce discours de la dérégulation, on l'a vu à l'œuvre au XXe siècle dans l'ontologie politique de Martin Heidegger, qui n'hésitait pas à relier les massacres d'Auschwitz à l'expansion de la « métaphysique cartésienne de la subjectivité », et à prôner de là le rapatriement de l'étant sous le dais sacré de l'Être. La deuxième position se construit autour de la pensée libérale. On se souvient de Germaine de Staël ou de Benjamin Constant : la société moderne ouvre sur la liberté, définitivement. On peut avoir à l'esprit bien sûr les drames de l'époque révolutionnaire, la Terreur en particulier : ils ne procèdent nullement de l'individualisation des conditions, mais de la tentative jacobine de faire retour à l'ordre organique des sociétés anciennes. Un auteur comme Karl Popper s'est inscrit à leur suite, au moment des totalitarismes, à travers sa défense du rationalisme critique, et des horizons d'autonomie vers lesquels il fait signe. Rawls de même, au moins dans sa *Théorie de la justice*. Le dépassement républicain⁵ signale une troisième attitude. On se souvient de l'ambivalence de Rousseau vis-à-vis des Lumières :⁶ s'il salue l'entreprise d'émancipation à l'égard de la théocratie dont elles sont porteuses, il se désespère en revanche de la dislocation de la relation humaine qu'elles induisent. A ce risque-là, il répond par le projet de placer le social sous contrôle du politique : on doit de nouveau, mais sans référence cette fois à la transcendance portée par l'Eglise, réassocier les êtres dans un collectif englobant dont ils seront à la fois les auteurs et les sujets. Ce dessein de refaire du corps à partir des individualités souveraines n'a pas disparu de l'espace de la théorie politique : le montrent aujourd'hui, parmi d'autres exemples, les élaborations d'un Quentin Skinner ou d'un Philip Pettit, organisées autour du projet de réactiver, contre l'éparpillement des subjectivités, la participation civique.

Le catholicisme n'est pas demeuré à part de ce grand débat occidental. Les papes de l'ère préconciliaire ont pris fortement position. Pie IX no-

5 Auquel on associe parfois le socialisme. Voir, sur ce point, les analyses de Furet, *Le passé*.

6 Melzer, *Rousseau*.

tamment qui donne le ton à toute la période, avec son anathème fameux dans le *Syllabus* de 1864 : « Le pontife romain ne peut se réconcilier avec la liberté, le progrès, la civilisation moderne ». Vatican II n'a pas clos le questionnement. Ni Jean XXIII, ni Paul VI, ni Benoît XVI, n'omettront de s'interroger sur le devenir d'un monde laissé, à distance des lois de Dieu, aux déterminations simplement de la « liberté subjective », ou, comme le répète le pape François aujourd'hui, aux tentations du « relativisme ».⁷ Jean-Paul II s'inscrit dans cette succession. Il n'est pas une de ses quatorze encycliques, pour ne retenir que cette catégorie de textes, qui ne fasse référence au monde né des Lumières. En la matière, sa réflexion s'alimente à trois sources qu'il a découverte au moment de sa formation. Elle doit beaucoup, sans nul doute, à la tradition romantique portée par Mickiewicz ou Słowacki, si prégnante dans la Pologne de son enfance. Karol Wojtyła en fera lui-même confiance : dans ce registre, une pièce de Krasiński, qu'il interprétera avec le Théâtre rhapsodique, l'a marqué tout spécialement, *La non-divine comédie*, qui met aux prises, à travers les figures d'Henrick et de Pancracy, l'inexpiable combat de la civilisation chrétienne et de la barbarie athée. On ne saurait sous-estimer non plus l'impact de la philosophie thomiste. L'éducation universitaire qu'il a reçue, au séminaire clandestin de Mgr Sapieha pendant la guerre puis à l'Angelicum de Rome, l'a installé, loin de la philosophie de l'autonomie, dans une théorie téléologique de la nature : l'homme est constitué d'une essence, créée par Dieu même, où il trouve ses principes d'achèvement. Il faut faire sa place enfin à l'influence de la phénoménologie schélérienne, à laquelle il a consacré sa seconde thèse. Wojtyła peut bien la prendre en défaut sur sa théorie de l'émotion. Il en retire cependant cette idée-force, qu'on retrouve dans les textes du concile Vatican II, que l'adéquation de l'homme à la vérité divine-naturelle ne peut s'actualiser que dans l'adhésion subjective à son contenu,⁸ à distance donc d'une pure soumission à « des abstractions et à des principes théoriques ».⁹

Ce complexe d'influences interdit à Jean-Paul II de se retrouver dans l'une des trois lectures de la modernité évoquées plus haut. La posture traditionaliste ? Maître n'envisageait aucun compromis avec le régime né des Lumières : les droits de l'homme, expliquait-il, éloignent les êtres de la loi de leur nature ; il n'est que la contrainte d'un pouvoir autoritaire, attaché aux règles de la tradition, pour établir un régime convenable d'existence. Rien de tel dans la pensée wojtylienne. Son souci, hérité de Scheler, de faire droit à l'expérience personnelle dans la recherche de la vérité conduit le pape polonais à se défier des régimes d'ordre, même catholiques, et

7 Portier, « Le pape François », 615 ss.

8 Sur cet arrière-plan de la pensée de Jean-Paul II, Portier, *La pensée de Jean-Paul II*.

9 Ratzinger, « Sur Jean-Paul II ».

à considérer avec faveur le pluralisme propre aux régimes constitutionnels de la modernité. Faut-il le situer alors du côté de l'école libérale ? Il adhère, certes, à certains de ses principes d'organisation. Il n'en partage nullement la philosophie fondatrice. Celle-ci, en rupture avec la tradition personnaliste dont s'est toujours nourrie la civilisation chrétienne, assoit la société sur l'axiome d'utilité. Il faut au contraire, affirme Jean-Paul II, l'édifier de nouveau sur le principe de solidarité : les êtres doivent faire corps autour d'un idéal commun, non point se laisser guidés par la logique des intérêts, d'où procède la dérégulation de nos sociétés. Sommes-nous là dans l'espace du républicanisme ? Pas davantage. La liberté politique de Wojtyła n'est pas celle, toute immanente, d'un Barber ou d'un Sunstein. Si les êtres doivent s'inscrire dans une communauté d'existence, c'est en se plaçant dans l'orbite d'un droit qui dépasse de toutes parts les raisons humaines : le bien commun qu'il s'agit de construire trouve l'essentiel de ses déterminations dans le droit naturel, où se reflète la sagesse divine.

On voit ainsi ce qui fait la singularité du pape polonais dans son rapport à la modernité. Il la critique d'abord : si la révolution des valeurs des XVII^e et XVIII^e siècles, d'où proviennent ensemble le libéralisme et le républicanisme, présente des aspects positifs, en particulier la reconnaissance qu'elle accorde à la liberté, elle a le tort cependant d'avoir voulu construire le vivre ensemble à part de la loi de Dieu. Il la rédime ensuite. Puisque le mal de la modernité vient de la séparation d'avec la transcendance, il n'est, pour retrouver l'harmonie, que de replacer le christianisme au fondement de nos existences individuelles et collectives. On suivra la démonstration de Karol Wojtyła, demeurée inchangée sur ce terrain du début à la fin de son pontificat, dans le mouvement dialectique qui la supporte.

1 Critiquer la modernité

Le spectacle de la modernité, constate Jean-Paul II, appelle un jugement nuancé. On ne peut adhérer totalement aux vitupérations traditionalistes : l'univers issu de 1789 porte des principes dont il faut reconnaître le contenu civilisateur. Cette reconnaissance ne relève pas simplement d'un jugement pratique ; elle se constitue aussi à partir d'une évaluation généalogique : l'axiologie des Lumières trouve son lieu premier d'engendrement dans la proposition même de l'Évangile. Faut-il alors vouloir réconcilier totalement les chrétiens et les modernes ? Evidemment non, estime le pape. Malgré son dessein émancipateur, le monde moderne s'est dissocié, par plus d'un trait, de la rationalité dont il se prétendait porteur : rien n'est venu des réconciliations annoncées ; on a vu, tout à rebours, l'injustice et la violence s'étendre, émanées l'une et

l'autre de l'oubli de l'Être auquel a conduit, de Kant à Nietzsche,¹⁰ l'exaltation de la souveraineté humaine.

2 L'engendrement chrétien de la modernité

La pensée catholique nous fournit deux grands modèles d'analyse de l'émergence de la modernité, le modèle de Joseph de Maistre, et celui de Jacques Maritain. Le modèle maistrien n'admet aucun espace d'intersection entre le christianisme et la modernité. Celle-ci s'est imposée dans le rejet brutal de celui-là : elle est le produit d'une entreprise, 'diabolique', de divinisation de l'humain. Saint Augustin voulait que triomphe « l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi » ; c'est de la posture inverse - « l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu » - que s'est engendrée la civilisation des Lumières. Le modèle maritainien, tel qu'il s'impose à la faveur du séjour américain de l'écrivain, restaure la relation en revanche. Les deux univers mentaux ne sont pas ici en situation d'exclusion réciproque, mais dans un rapport de continuité : les grands principes de la République moderne, « la liberté, l'égalité et la fraternité », trouvent leur foyer de constitution dans la philosophie des Ecritures. L'auteur de *L'homme et l'Etat* ajoute qu'ils se sont « providentiellement » actualisés au cours de la période récente, à la faveur du « progrès de la conscience universelle ».

Jean-Paul II est clairement maritainien sur ce point.¹¹ Son ouverture au personnelisme, sa lecture de Scheler, son engagement au service de la ligne dominante du Concile, lors notamment de l'élaboration de *Gaudium et spes et Dignitatis humanae*, le mettent en phase sans conteste avec cette idée que la modernité n'est pas nécessairement l'autre de la tradition chrétienne, mais en quelque façon sa forme prolongée. Il le dit ainsi, dans ce texte que lui présente la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, lors de la controverse autour de la théologie de la libération : « La question de la liberté et l'aspiration à la libération, qui sont les principaux signes des temps du monde contemporain, ont leur racine première dans l'héritage des traditions. [...] Sans cette référence à l'Évangile, l'histoire des siècles récents demeure totalement incompréhensible ».¹² Cette influence du dépôt chrétien se repère à deux niveaux au moins. Elle joue, en premier lieu, sur l'approche de la technique. Le monde moderne est prométhéen.

10 Pour Jean-Paul II, le kantisme, malgré la maxime du respect de l'autre qui le porte, est, en tant qu'il dissocie « la loi morale » du « ciel étoilé », l'antichambre du relativisme nietzschéen. Voir *infra*.

11 Sur la part de la pensée de Jacques Maritain dans la pensée de Karol Wojtyła, Guellec, *Jean-Paul II*.

12 Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Libertatis conscientia*, nr. 5.

Il exalte, plutôt que la contemplation des essences éternelles, la puissance transformatrice de l'humain. Aux yeux de Jean-Paul II, cette posture n'est pas antichrétienne. On le voit, explique-t-il, dès le livre premier de la *Genèse*, lorsque le Créateur intime à sa créature d'entretenir une relation 'transitive' avec l'environnement externe : l'homme devra 'dominer' le monde, le « transformer ».¹³ L'entrée (récente) dans l'histoire de cette grande idée s'est d'ailleurs traduite par des 'succès remarquables' : « Désormais, une existence dans la dignité peut raisonnablement être envisagée pour tous les êtres humains ».¹⁴ Faut-il alors, à la manière du médiéviste américain Lynn White,¹⁵ poser le principe d'une identité absolue entre le christianisme et l'industrialisme ? Nullement bien sûr. Les modernes, à la suite de Descartes, subsument le concept de *praxis* sous celui de *poiesis*. Ce n'est pas le cas de Wojtyła, qui rappelle, dans la ligne d'Aristote et de saint Thomas, que l'activité des hommes n'est nullement indéterminée (ce que suggère le concept de *poiesis*). Comme la *praxis* des Anciens, elle doit respecter 'l'ordre des choses', et, de là, toujours faire droit à la « transcendance de la personne humaine ».¹⁶ Le postulat n'est pas sans conséquence : il débouche sur la condamnation de toutes les pratiques qui aboutiraient, comme la procréation médicalement assistée ou la recherche sur les cellules embryonnaires par exemple,¹⁷ à attenter à la structure ontologique du sujet.

L'activité politique est-elle redevable d'une lecture différente ? On a dit souvent à Rome même que, fondée sur les droits de l'homme, l'art moderne du gouvernement témoignait d'une rupture radicale avec l'univers théocentrique du christianisme. Ce n'est pas, là non plus, le point de vue de Jean-Paul II. La Déclaration des droits de l'homme provient, affirme-t-il, de l'esprit insufflé par le Christ dans la conscience occidentale. On ne saurait donc se prétendre chrétien sans remettre en cause les régimes de servitude politique, ni adhérer au principe démocratique. L'allocution du Bourget en juin 1980 l'explique clairement : « Que n'ont pas fait les fils et les filles de votre nation pour la connaissance de l'homme, pour exprimer l'homme par la formulation de ses droits inaliénables ! On sait la place que les idées de liberté, d'égalité et de fraternité tiennent dans votre culture,

13 Jean-Paul II, « *Laborem exercens* », nr. 25. On peut retrouver les encycliques de Jean-Paul II dans le recueil préfacé par le cardinal Joseph Ratzinger, *Les encycliques de Jean-Paul II*.

14 Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Libertatis conscientia*, nr. 6.

15 White, « *The Historical Roots* ».

16 Pour une exploration plus complète, Portier, « Jean-Paul II et la question du travail ».

17 Voir à ce sujet l'Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Donum vitae* (1987). Sur cette théologie de la vie, voir Portier, « La philosophie catholique ». Voir aussi Semen, *La sexualité*.

dans votre histoire. Au fond, ce sont là des idées chrétiennes ». ¹⁸ Il n'est d'ailleurs que de reprendre le geste de Jésus. Tout renvoie dans ses paroles à cette idée que la grandeur de l'homme lui vient de la capacité que Dieu lui a donnée de s'autodéterminer, même dans les domaines les plus essentiels comme celui du rapport à la vérité divine. On a vu des catholiques, tout au long de l'histoire, vouloir imposer leur foi par le fer. Il est clair qu'ils ont manqué à l'enseignement du Christ : « Le Dieu transcendant a laissé l'homme totalement libre d'entrer en communion avec Dieu ». ¹⁹ Mais là encore, le discours demeure dans un cadre téléologique. L'adhésion à la forme démocratique ne conduit pas le pape à faire doit à la philosophie subjectiviste à laquelle l'ont associée souvent les théoriciens des Lumières. Condorcet disait en 1792 que « ni la Constitution, ni les droits de l'homme ne doivent être présentés comme des tables descendues du Ciel ». ²⁰ Soucieux d'articuler liberté et vérité, ²¹ Wojtyła nous convoque au contraire à relier la délibération collective à la « sagesse de Dieu » : ²² c'est d'elle, et non de la volonté des hommes, que procèdent uniment sa validité éthique et son utilité pratique. Il l'écrit en particulier, parmi d'autres textes, dans son encyclique *Centesimus annus* : « Le caractère moral de la loi n'est pas automatique. Il dépend de la conformité à la justice de Dieu ». ²³ Cette déclaration de provenance thomiste a sa conséquence : si elle venait à transgresser l'ordre des choses, une loi, même approuvée par le peuple, « ne serait pas une loi, mais une violence », qui justifierait l'objection de ceux auxquelles elle s'impose. Dans sa *Théologie politique*, Carl Schmitt rappelait que « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés ». ²⁴ La sentence pourrait être reprise en partie par Jean-Paul II. Si le monde issu de 1789 s'est nourri en effet des principes chrétiens, il n'a pas daigné cependant en assumer toute la dette : se dissociant de son origine, il a entrepris de se construire sur le fondement de l'agnosticisme.

18 Jean-Paul II, « Homélie à la messe du Bourget », 1er juin 1980.

19 Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Libertatis conscientia*, nr. 6.

20 Condorcet, *Rapport et projet*, 1792.

21 Sur cette articulation, Guggenheim, *Pour un nouvel humanisme*.

22 *Messe à Le Bourget, Homélie de Jean-Paul II*, 1er juin 1980.

23 Jean-Paul II, « *Evangelium vitae* », nr. 71-5.

24 Schmitt, *Théologie politique*, 46.

3 La trajectoire agnostique de la modernité

Le régime de modernité s'avance donc au nom d'une intention émancipatrice : il s'agit de substituer à l'organisation hiérarchique de l'Ancien Régime une convivance politique assise sur l'autonomie des êtres. Ce royaume de la liberté est-il advenu ? Karol Wojtyła voit bien certes que les hommes se sont libérés de bien des chaînes. D'autres servitudes se sont imposées cependant, parfois plus affligeantes encore que celles qui marquaient les siècles aristocratiques. On ne trouvera pas l'origine de cette oppression, comme chez Marx, dans la configuration du régime de propriété, ni, comme chez Hayek, dans la persistance de l'ethos organiciste. C'est ailleurs qu'il se loge : si le monde contemporain rend l'homme étranger à lui-même, c'est d'abord parce qu'il s'est dissocié de la parole de Dieu.

Aucun des « deux jumeaux de la modernité » (Heidegger) n'échappe à la critique du pontife. Les innombrables textes que Karol Wojtyła a laissés sur les régimes communiste et libéral font corps autour d'une idée commune : tous deux ont attenté à la liberté des êtres, quoique par des voies différentes. A l'Est, les gouvernements l'ont supprimée tout bonnement. Croyant promouvoir une égalité réelle qui n'est jamais venue, ils ont aboli le droit, pourtant naturel, de propriété, et la liberté, tout aussi substantielle, d'expression politique. Plus gravement encore, au motif qu'il ferait obstacle à la vraie libération de l'homme, ils n'ont cessé de limiter, en usant même de la violence, l'exercice du droit à la liberté religieuse. L'Ouest présente sans doute un mode de fonctionnement plus conforme aux prescriptions du droit naturel : il affirme la liberté d'expression, consacre le droit de propriété, admet la liberté de foi, laisse les Eglises s'organiser à leur gré. Il reste que son système, du fait de son indétermination morale, débouche aussi sur l'oppression. Oppression des travailleurs par exemple. Au nom d'une conception absolutiste de la propriété, on a longtemps autorisé « la petite minorité des opulents », selon l'expression de Léon XIII dans *Rerum novarum*, à réduire les ouvriers, dans l'entreprise, à leur seule fonction instrumentale. Les choses n'ont pas tellement évolué : en dépit du discours des droits de l'homme, les revenus demeurent parfois indignes, les emplois souvent précaires, les tâches bien aliénantes pour des catégories entières de la population. Oppression des enfants pareillement. Sous le prétexte que chacun doit pouvoir, sans entrave, 'vivre selon ses désirs', l'Occident n'hésite plus, on le voit avec les législations sur l'avortement ou la procréation médicalement assistée, à faire droit aux requêtes les plus insensées, comme celles qui veulent ôter la vie les plus faibles d'entre nous. Le concept de 'totalitarisme' a été proposé, dans les années '30, pour penser la comparabilité des régimes nazi et stalinien. Horrifié par « l'holocauste des tout-petits » à l'instant évoqué, Jean-Paul II étend son champ d'application aux régimes pluralistes mêmes : tout démontre, dans le déclin de ces dernières décennies, qu'« une démocratie sans valeurs

peut se transformer aisément en un totalitarisme déclaré ou sournois ». ²⁵ Le problème est d'autant plus vif, aux yeux du pontife, que les sociétés du sud, où demeurent encore des réserves de tradition, sont l'objet de l'expansionnisme des « cultures de mort » venues du nord. ²⁶

Si la dette culturelle qu'ils ont contractée à l'égard du dépôt chrétien interdit, contrairement à ce qu'avance Hans Blumenberg, de se distinguer par une « légitimité » propre, ²⁷ on ne peut donc pas, pour autant, en faire une expression parfaite de l'idéal historique chrétien. Celui-ci ouvre en principe, malgré la présence du mal, sur une certaine harmonie d'existence, celui-là dessine, on vient de le rappeler, un univers d'exclusion. Cet écart est le produit d'un rejet : la modernité a conservé, dans leur forme, les catégories chrétiennes, elle en a simultanément répudié la substance : « la liberté, l'égalité, la fraternité » ont été pensées, depuis le Siècle des lumières, indépendamment de « toute référence à Dieu et à la sagesse morale », ²⁸ « les droits de l'homme » indépendamment de toute ordination aux « droits de Dieu ». ²⁹ Jean-Paul II précise que cet « immanentisme éthique » s'est construit dans un double mouvement. On a assisté, d'une part, à la répudiation du paradigme de la nature. La thèse chrétienne est finaliste : elle fixe les hommes dans une téléologie voulue par Dieu même, qui leur indique les règles de la bonne vie. La thèse moderne est atomiste. Réduisant la nature à n'être qu'un réservoir de matière informe, elle renvoie le sujet à ses seules déterminations subjectives : dans son ordre, « l'homme se laisse confirmer dans le statut de l'individu alors qu'il est une personne douée d'une perfection particulière ». ³⁰ Certes, demeure encore, parfois, la croyance en un Dieu créateur, grand horloger de l'univers ; on le veut lointain, 'caché', exclu du monde qu'il a porté à l'existence, et sans influence sur le destin des hommes.

On a assisté, d'autre part, à l'appesantissement du paradigme de l'utilité. Leo Strauss relevait naguère que la destruction de l'idée de nature s'était accompagnée de l'expansion de l'idée d'intérêt. ³¹ Wojtyła énonce le même argument. Faute d'être relié à une normativité objective, faute de pouvoir s'appuyer sur la loi naturelle-divine (dans l'interprétation autorisée qu'en donne l'Église), le sujet s'est laissé emporter hélas par les tendances 'sensibles' de son 'moi inférieur'. Au lieu de répondre à la règle d'or qui lui intime de toujours insérer le point de vue de l'autre dans son

25 Jean-Paul II, « Centesimus annus », nr. 14.

26 Jean-Paul II, « Sollicitudo rei socialis », 1987 ; Jean-Paul II, « Centesimus annus », 1991.

27 Selon l'expression de Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*.

28 Jean-Paul II, « Homélie à la messe du Bourget ».

29 Jean-Paul II, « Allocution au Président de la République du Brésil ».

30 Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Libertatis Conscientia*, nr. 7.

31 Strauss, *Droit naturel*.

propre champ d'expérience, il a fait droit à la logique du désir et de la puissance. Cette pensée de l'utilité trouve ses principes dans l'empirisme d'un Bentham (qui a nourri le libéralisme anglo-saxon) ou dans l'historicisme d'un Marx (qui a structuré l'expérience communiste). En dépit des apparences, elle est redevable aussi, ajoute le pape, à l'œuvre de Kant. Sans doute l'impératif catégorique intime-t-il aux hommes de donner à la maxime de leur action un caractère universalisable, et, de là, à intégrer dans leurs choix le souci de l'autre. Il reste que l'obligation morale ainsi énoncée, parce qu'elle est, faute de faire droit à la substance individuelle de la nature rationnelle,³² purement formelle, et que son contenu se trouve renvoyé à la subjectivité de chacun, ne leur permet pas de réellement s'extraire des attractions de l'intérêt.³³

4 Rédimer la modernité

Cette interprétation du déclin de la modernité, qui fournit une clé aussi pour comprendre l'horreur d'Auschwitz, ouvre sur une possibilité de rachat. Puisque le monde moderne souffre de s'être exilé de la loi de Dieu, il n'est que de le replacer sous son régime d'influence. On rappelait plus haut la place de *La non-divine comédie* de Krasinski dans le paysage imaginaire de Wojtyła ; c'est bien encore le même combat qu'il s'agit de mener, celui de la civilisation chrétienne contre les forces de l'athéisme, qu'il soit théorique (comme dans les systèmes communistes) ou pratique (comme dans les systèmes libéraux). Jean-Paul II le dit ainsi au Symposium des évêques d'Europe en 1982 : « Les solutions doivent être recherchées à l'intérieur de l'Église et du christianisme, c'est-à-dire dans la vérité et la grâce du Christ, Rédempteur de l'homme, centre du cosmos et de l'histoire ».³⁴ On aura soin de noter cependant que ce dessein de tout restaurer dans le Christ ne fait nullement fond sur la nostalgie des temps médiévaux : c'est une influence que l'Église revendique, non un pouvoir de commandement.

5 La répudiation de la « chrétienté sacrale »

L'expression est empruntée à Jacques Maritain dans *Humanisme intégral* (1936), écrit dans le cadre du débat ouvert par l'encyclique de Pie XI - *Quas primas* (1925) - sur la théologie de la « royauté sociale du Christ ». Elle renvoie au modèle grégorien, venu du Moyen-âge : dans son schéma, le

32 Selon l'expression de Boèce.

33 Sur ce point, Jean-Paul II, *Mémoire et identité*.

34 Jean-Paul II, « Allocution au 5e Symposium des évêques d'Europe ».

pouvoir politique, simple département de l'Eglise, a mission d'homogénéiser la société autour de la vraie foi. Nulle autonomie, nulle latéralité : les opinions doivent, par la coercition s'il le faut, revenir au chemin qu'indique le magistère. On se souvient que le philosophe de Meudon avait récusé ce système d'interpénétration de l'Eglise et de l'Etat, dont on pourrait trouver un prolongement contemporain dans la figure théologique de l'« Etat catholique ».³⁵ Deux points lui semblaient devoir fonder ce rejet : son inapplicabilité pratique en un temps de pluralité des convictions, son illégitimité éthique plus encore en tant qu'il ouvre nécessairement, contre le message évangélique, sur une politique de la violence.

Jean-Paul II marche, ici aussi, sur les brisées de Maritain, et s'inscrit dans le sillage du concile Vatican II qui a rompu avec la pensée, portée jusqu'à Pie XII par tous les pontifes, de l'Etat catholique. Il explique, comme dans son allocution de 1988 au Parlement européen, qu'il n'est pas question, ce que fait le courant intégriste réuni autour de Mgr Lefebvre, de « rêver d'un retour à l'époque du Moyen-âge, lorsque la société ecclésiale absorbait la totalité de la société civile »³⁶ et empêchait l'expression publique des convictions dissidentes. A plusieurs reprises, il fait même 'repentance' pour les discriminations perpétrées, ou parfois les exactions commises, dans la perspective de maintenir l'unité de foi. Ce discours-là n'est pas le produit seulement d'une réflexion sociologique sur la pluralisation des sociétés contemporaines, et le désordre qui résulterait d'une politique d'unification forcée des conduites. Elle est la résultante aussi d'une réflexion philosophique. Celle-ci porte, d'une part, sur la notion de liberté. On l'a, en Eglise, trop longtemps méprisée, pour lui préférer la vérité, telle qu'elle est proclamée par la hiérarchie. Karol Wojtyła entend la réévaluer : « La vraie vérité, dit-il, est que nous soyons capables de choisir le bien sans contrainte ».³⁷ Cette position se repère très tôt dans son œuvre. Sa thèse sur Scheler l'énonce déjà, et plus tard ses interventions au Concile lors de la discussion de *Dignitatis humanae*, ou son ouvrage de 1969 *Personne et acte*. On en devine la raison, qu'on trouve également chez l'auteur d'*Humanisme intégral* : loin d'être une 'cire molle', ce que suggèrent les théoriciens de la théocratie, l'homme se rassemble tout entier autour de la conscience subjective qui lui a été donnée ; privé de son autonomie de décision, il se trouverait nié dans sa constitution ontologique. C'est Dieu d'ailleurs – sous la figure du Père lorsqu'il crée l'homme, sous celle du Fils lorsqu'il le sauve – qui le proclame, en lui offrant le droit de choisir librement l'alliance qu'il lui propose. On voit de là pourquoi il faut se dé-

35 Sur les théologies du rapport Eglise/Etat aux XIXe et XXe siècle, voir Minnerath, *Le droit*.

36 Jean-Paul II, « Allocution au Parlement de Strasbourg », 11 octobre 1988.

37 Jean-Paul II, « Allocution à l'Assemblée générale de l'Unesco », 2 juin 1980.

tourner du régime de « chrétienté sacrale » :³⁸ discriminant les êtres, les châtiant parfois pour leurs adhésions, il leur interdit d'exercer, en matière de foi, leur liberté de choisir, où se loge pourtant une part essentielle de leur dignité. On ne conclura pas bien sûr que Jean-Paul II, en rappelant de la sorte que l'adhésion religieuse ne vaut que si elle valide une expérience personnelle, accède aux postulats indifférentistes de la pensée moderne. On l'a relevé déjà : la conscience, chez lui, n'est pas auto-constituante. Elle fait signe vers une objectivité préalable – la « vérité » de Dieu que l'Eglise proclame –, qu'elle doit rejoindre, même si c'est, sur ce terrain de la foi,³⁹ au rythme et selon les itinéraires qu'elle se choisit.

La pensée wojtylienne s'arrête, d'autre part, sur la notion de politique. Les régimes de « chrétienté sacrale » se sont toujours agencés autour de modes autoritaires d'organisation du pouvoir : le jugeant incapable d'élire par lui-même le chemin du bien, ils excluaient le peuple du gouvernement, dont ils confiaient la responsabilité à une élite du savoir – c'est la grande thématique, sous l'Ancien Régime, du 'roi platonicien' –, elle-même soumise à la tutelle des clercs. Rien de tel dans la pensée du pape polonais : les peuples, rappelle-t-il constamment, doivent avoir la possibilité de décider du bien commun. Cette défense de la participation populaire, de la « mise en commun des actes et des paroles politiques » (Arendt), s'accompagne d'une adhésion aux technologies libérales (dont on trouve, on l'a déjà noté, le principe d'inspiration dans l'Évangile même). Elles concernent l'institution du pouvoir : Wojtyła ne laisse d'affirmer l'importance du droit de suffrage, et du droit de former librement, pour donner corps à l'expression politique des électeurs, des associations et des partis. Elles regardent aussi la surveillance du pouvoir : l'autorité doit être arrêtée par une Constitution, comprenant une déclaration des droits de l'homme (incluant les libertés d'opinion, de culte, de propriété...) et des mécanismes de séparation des organes. Dans cette perspective, il ne saurait être question certes d'autoriser l'Etat, comme jadis, à discriminer les êtres en fonction de leurs appartenances confessionnelles. La liberté religieuse, conçue comme liberté de pratiquer sa foi, comme celle aussi de n'en pas avoir, doit être en tout respectée. Si par quelque rémanence du passé, telle institution confessionnelle devait bénéficier encore d'un « statut spécial », ce ne pourrait être au détriment de la liberté des autres confessions, ni de leurs membres. Sur ce

38 Maritain, *Humanisme intégral*.

39 Il importe de rappeler ici que cette affirmation de liberté vaut pour l'adhésion de foi. Elle ne viendrait pas fonder par exemple le droit à l'avortement ou le droit au mariage homosexuel. Nous avons montré ailleurs que, sur le terrain logique, cette différence de traitement ne traduit aucune rupture de cohérence. Tout repose sur une assise jusnaturaliste : de même que l'autorisation de l'avortement porte atteinte au droit *naturel* à la vie, la suspension de la liberté d'exprimer ses croyances ou ses convictions porte atteinte au droit *naturel* à la liberté religieuse. Voir Portier, *La pensée de Jean-Paul II*, chapitre 4.

terrain non plus, on ne placera pas Jean-Paul II du côté de la philosophie moderne de la démocratie. De son point de vue en effet, rappelons-le, la loi ne saurait se définir comme le produit simplement de la délibération collective, même si elle doit exister. Elle ne répond à son concept que lorsqu'elle admet de s'ordonner aux règles du droit divin-naturel. En ce sens, fût-il approuvé par l'unanimité du corps social, un texte qui autoriserait l'avortement, ou qui soumettrait le travail des hommes à la puissance illimitée de l'employeur, ne pourrait se prévaloir d'aucune légitimité.

6 L'édification d'une « chrétienté profane »

Le rejet de l'idée de « chrétienté sacrale » ne conduit pas Karol Wojtyła à vouloir enfermer le religieux dans sa seule fonction culturelle. L'Eglise doit pouvoir intervenir, certes sans exclusive désormais, et en usant simplement des libertés du droit commun,⁴⁰ dans la vie publique. Au principe de cette volonté d'intervention, on trouve deux types de raisons. Une raison théologique : le christianisme ne peut se définir autrement que comme une foi d'engagement. Une raison sociologique : la société ne peut se passer de son influence civilisatrice. Ce discours-là, que les pontifes précédents tenaient aussi, prend, dans la première encyclique de Jean-Paul II, *Redemptor hominis* (1979), la forme d'un chiasme : « L'homme, soutient le pape, est la route de l'Eglise ; L'Eglise est la route de l'homme ».

« L'homme, route de l'Eglise » ? On sait, de Machiavel à Rousseau, la critique adressée au christianisme par tout un pan de la pensée moderne : voué à l'annonce du salut éternel, il a le tort de distraire les hommes des enjeux du siècle : ici par le corps, ses affidés sont ailleurs déjà par l'esprit, « dans le monde, mais déjà hors du monde » (Jean 17, 14-18). Dans *La condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt, dont la philosophie politique s'inspire de l'ethos participatif des Républiques antiques, dénonce pareillement ce déficit civique : « Le christianisme, écrit-elle, refuse d'assumer le poids de la vie publique avec sa part d'orgueil et d'ambition. Il tient le langage de la 'chambre nuptiale', non celui de la place publique ».⁴¹ Le pape soutient l'inverse exactement. Le propre de l'institution catholique n'est certes pas de fuir la condition concrète de l'humanité, mais de travailler à son amélioration. Ce dessein-là procède d'ailleurs de la double mission que le Christ lui a donnée. L'Eglise a reçu d'abord une mission sotériologique : elle combattrait le péché, et conduira les hommes au salut.

40 Du point de vue du rapport Eglise/Etat, de nombreuses formules juridiques sont possibles, allant de la séparation française jusqu'au régime allemand de partenariat, l'important pour l'institution romaine étant qu'elle puisse développer son action auprès des acteurs de la société. Voir nos développements dans *La pensée de Jean-Paul II*, chapitre 4.

41 Arendt, *La condition*, 367 ss.

Voilà un premier motif d'intervention : puisque l'autorité apostolique doit répondre devant Dieu des atteintes humaines à sa loi, puisque le pouvoir politique peut, volontairement ou non, contribuer, par les normes qu'il édicte, à l'expansion du mal, il est nécessaire que l'institution romaine propose à la société des principes d'achèvement lui permettant de subsister dans la conformité au bien. La même sentence revient à l'orée de la plupart des textes 'politiques' de Jean-Paul II : « L'Église doit intervenir chaque fois que le salut des hommes est en cause ».⁴² Mais une mission libératrice lui a été dévolue aussi. Sans doute, le Christ n'a-t-il jamais envisagé, comme le voudra la postérité spirituelle de Joachim de Flore, de construire dès ici-bas un univers de perfection. Il a du moins constamment appelé ceux qui marchaient à sa suite à préparer, en ce monde, quelque approximation du Royaume de Dieu. Dans les vicissitudes de l'histoire, l'Église n'a pas perdu ce message : elle n'a cessé, par le truchement des actes et des discours de ses membres, de se faire le défenseur de la cause de l'homme. On n'objectera pas, à la manière d'Arendt, que cet engagement n'a concerné, à travers l'exercice de la charité, que le jeu des rapports privés. Jésus n'est pas César bien sûr, ni l'Église l'Etat : il reste, rappelle le pape, que cette dualité n'a jamais empêché les *christifideles* d'être présents à l'ordre politique même, pour y faire prévaloir le modèle d'agencement de la société – aujourd'hui contenu dans la « doctrine sociale de l'Église » – lié à leur foi.

Cette parole de l'Église est-elle nécessaire au bien vivre ? Depuis les XVIIe-XVIIIe siècles, la théorie politique moderne a souvent vu dans le christianisme, en sa variante catholique, un obstacle à la civilisation. D'Holbach en son temps, Marx un siècle plus tard, Nietzsche de même n'ont cessé, chacun à leur manière, de saisir son discours comme un facteur d'aliénation. Le pape rappelle, tout au contraire, qu'il est pour l'homme la voie même de l'émancipation, ce que signifie d'ailleurs la formule énoncée plus haut : « L'Église est la route de l'homme ». Son argumentaire repose sur la croyance dans l'articulation nécessaire de la morale et de la religion. Qu'est-ce qu'une vie réussie ? C'est celle qui permet au sujet de se mettre en adéquation, autant que possible, avec l'essence dont Dieu l'a doté. Le respect par chacun de sa nature substantielle n'est donc nullement une entrave à son épanouissement, mais le moyen de le faciliter. On a vu déjà que la conception wojtylienne de la démocratie s'inscrivait dans ce schéma perfectionniste. La démocratie ne peut s'analyser comme un 'lieu vide', ouvert à l'indétermination de la délibération collective ; quoique fondée sur la participation du peuple, elle est une 'réalité d'essence morale', tendue vers la production d'une législation conforme à l'ordre naturel des choses. Or, Jean-Paul II ne croit pas que cet ordre-là puisse trouver dans la raison humaine son principe suffisant de fonctionnement : sans le verbe du

42 Jean-Paul II, « *Sollicitudo rei socialis* », nr. 3.

Christ pour indiquer la voie, sans l'interprétation authentique que l'Église en donne, le monde aurait tôt fait, à cause du péché tout bonnement, de verser, avec tous les drames qui l'accompagnent, dans la logique d'un humanisme autocentré. L'allocution du 22 octobre 1978 sur la place Saint-Pierre inaugure clairement ce programme : « N'ayez pas peur ! Ouvrez, ouvrez toutes grandes les portes au Christ : à sa puissance salvatrice, ouvrez les frontières des États, des systèmes politiques et économiques, les immenses domaines de la culture, de la civilisation et du développement ». Joseph Ratzinger en a laissé ce commentaire : c'est « précisément parce que le Pape a l'homme à cœur, qu'il voudrait ouvrir les portes au Christ. Car c'est uniquement avec la venue du Christ que les fils d'Adam peuvent devenir fils de Dieu, et l'homme et la création entrer dans leur liberté. L'anthropocentrisme du Pape est donc, dans son noyau le plus profond, un théocentrisme ».⁴³ On retrouve de là la « dualité hiérarchique », celle de l'*auctoritas* et de la *potestas* héritée de Gélase, dont parlait naguère Louis Dumont.⁴⁴ Tout en faisant droit aux technologies et à certains des principes axiologiques du libéralisme (la liberté publique de croyance au premier chef), Karol Wojtyła n'entend pas qu'on puisse, comme le font les régimes modernes, dissocier les deux sphères : l'Église catholique a vocation encore à 'informer' l'ordre normatif de l'État, bien que ce ne soit plus par le truchement un pouvoir juridique direct, ni même indirect.

Les textes wojtyliens sur cette 'nouvelle évangélisation' marquent une césure avec la logique, 'polyédrique'⁴⁵ déjà, de son prédécesseur Paul VI, non point tant dans l'intention qui les portent que dans la stratégie qu'ils définissent. Tout en faisant droit, « au-delà des abstractions et des principes théoriques, à la nécessité de la rencontre, toute d'émotion, avec l'homme qui cherche et qui demande »,⁴⁶ le pape enjoint clairement aux chrétiens de sortir de la discrétion, parfois de l'enfouissement, d'hier, pour réapparaître à l'espace public dans la puissance même de leur identité. A l'exigence de visibilité il adjoint l'exigence d'unité : les fidèles ne sauraient se disperser dans des morales différentes, sur la question notamment, centrale chez Jean-Paul II, de l'enjeu familial ; ils doivent pouvoir se retrouver, au-delà de leurs cultures, dans l'essentiel doctrinal que le magistère certifie.

Rocco Buttiglione rappelle volontiers que la pensée de Karol Wojtyła constitué une « tentative philosophique en vue de dépasser l'opposition,

43 Ratzinger, « Sur Jean-Paul II ».

44 Dumont, *Essais*.

45 On fait référence ici à l'un des points centraux de la pensée du pape François. Sur ce point, voir la livraison de *Rassegna italiana di sociologia*, 4, 2016.

46 Ratzinger, « Sur Jean-Paul II ».

souvent affirmée, du christianisme et de la modernité ». ⁴⁷ C'est le point de vue qui aura été développé ici. Jean-Paul II n'est certes pas, comme l'ont dit parfois les milieux de la gauche chrétienne, le prophète d'une restauration traditionaliste : il recueille sans hésiter les innovations de Vatican II, celles qui touchent en particulier à l'idée de liberté religieuse. Rien cependant d'"anthropolâtre" chez lui, contrairement à ce qu'affirment les émules de Mgr Lefebvre : son approche de la conscience et de la démocratie prend place à l'intérieur d'une philosophie thomiste de l'être, qui demeure, en son fond, inchangée. La voie qu'ouvre le pape polonais est celle, sans doute, d'un 'intransigeantisme adapté' qui accepte les dispositifs institutionnels de la modernité sans baptiser pour autant l'agnosticisme politique qui tente, depuis les Lumières, de leur donner sens.

Sources imprimées

- Condorcet, Nicolas de. *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'Instruction publique*. Paris : Imprimerie Nationale, 1792.
- Congrégation pour la Doctrine de la Foi. *Instruction Libertatis conscientia*. Paris : Le Centurion, 1986.
- Congrégation pour la Doctrine de la Foi. *Instruction Donum vitae*. Paris : Le Cerf, 1987.
- Jean-Paul II. « Homélie à la messe du Bourget ». *La Documentation Catholique*, 1er juin 1980, 585-6.
- Jean-Paul II. « Allocution à l'Assemblée générale de l'Unesco ». *La Documentation catholique*, 2 juin 1980, 656.
- Jean-Paul II. « Allocution au Président de la République du Brésil ». *La Documentation catholique*, 30 juin 1980, 736-7.
- Jean-Paul II. « Allocution au Ve Symposium des évêques d'Europe ». *La Documentation catholique*, 25 mai 1982, 567-8.
- Jean-Paul II. « Allocution au Parlement de Strasbourg ». *La Documentation catholique*, 11 octobre 1988, 1045.
- Jean-Paul II. « Laborem exercens », (1981). *Les encycliques de Jean-Paul II*. Préf. du cardinal Joseph Ratzinger. Paris : Téqui, 2003.
- Jean-Paul II. « Sollicitudo rei socialis » (1987). *Les encycliques de Jean-Paul II*. Préf. du cardinal Joseph Ratzinger. Paris : Téqui, 2003.
- Jean-Paul II. « Centesimus annus » (1991). *Les encycliques de Jean-Paul II*. Préf. du cardinal Joseph Ratzinger. Paris : Téqui, 2003.
- Jean-Paul II. « Evangelium vitae » (1995). *Les encycliques de Jean-Paul II*. Préf. du cardinal Joseph Ratzinger. Paris : Téqui, 2003.
- Jean-Paul II. *Mémoire et identité*. Paris : Flammarion, 2005.

47 Buttiglione, *La pensée*.

Bibliographie

- Arendt, Hannah. *La condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy, Agora, 1987.
- Bénéton, Philippe ; Seppey, Marie-Jeanne (éds.). *Penser le monde moderne. Le bon grain et l'ivraie ?*. Paris : Editions Cujas/ICES, 2009.
- Blumenberg, Hans. *La légitimité des temps modernes*. Paris : Gallimard, 1999.
- Buttiglione, Rocco. *La pensée de Karol Wojtyła*. Paris : Fayard, 1984.
- Dumont, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Paris : Seuil, 1986.
- Furet, François. *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*. Paris : Robert Laffont et Calmann-Lévy, 1995.
- Guellec, Ronan (éd.). *Jean-Paul II, pape personnaliste. La personne, don et mystère*. Paris : Editions du Carmel, 2008.
- Guggenheim, Antoine. *Pour un nouvel humanisme. Essai sur la philosophie de Jean-Paul II*. Paris : Parole et Silence, 2011.
- Hegel, Friedrich. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris : Vrin, 1983.
- Melzer, Albert. *Rousseau, La bonté naturelle de l'homme. Essai sur le système de pensée de Rousseau*. Paris : Belin, 1998.
- Maritain, Jacques. *Humanisme intégral : problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris : Cerf, [1936] 2006.
- Minnerath, Roland. *Le droit de l'Eglise à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*. Paris : Beauchesne, 1982.
- Portier, Philippe. « Jean-Paul II et la question du travail. Approche de la philosophie économique de l'Eglise catholique ». *Cristianesimo nella storia*, 18, 1997, 147-73.
- Portier, Philippe. *La pensée de Jean-Paul II. La critique du monde moderne*. Paris : Editions de l'Atelier, 2006.
- Portier, Philippe. « La philosophie catholique de la famille. Autour de la rénovation wojtylienne ». Gross, Martine ; Mathieu, Séverine ; Nizard, Sophie (éds.), *Sacrées familles. Changements familiaux et changements religieux*. Paris : Éres, 2011, 132-50.
- Portier, Philippe. « Le pape François et la modernité politique. Langage de la vérité et art du compromis ». *Rassegna italiana di sociologia*, 57(4), 2016, 615-42.
- Rassegna italiana di sociologia*, 57(4), 2016.
- Ratzinger, Joseph. « Sur Jean-Paul II ». *L'Osservatore Romano*, 5 mai 2011.
- Schmitt, Carl. *Théologie politique I*. Paris : Gallimard, 1988.
- Semen, Yves. *La sexualité selon Jean-Paul II*. Paris : Presses de la Renaissance, 2004.
- Strauss, Leo. *Droit naturel et histoire*. Paris : Plon, 1953.
- Walzer, Michaël. « La justice dans les institutions ». *Esprit*, mars 1992, 106.
- White, Lynn. « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis ». White, Lynn, *Machina ex Deo : Essays in the Dynamism of Western Culture*. Cambridge (MA); London : The MIT Press, 1968, 75-94.