

Josemaría Escrivá, le chrétien et la cité

François-Xavier Guerra

Université de Paris I-Sorbonne

Nous ne prétendons pas faire ici, comme le titre de ce travail pourrait le faire penser, une étude philosophique ou théologique de la pensée du bienheureux Josemaría. Nous allons seulement tenter une première analyse de ses références historiques, de sa façon de concevoir l'individu et la société ainsi que des formes d'action temporelle des chrétiens que cela comporte. Notre approche n'est pas non plus celle de l'histoire des idées, mais celle de l'histoire culturelle et politique. Nous tenterons de situer Josemaría Escrivá dans son époque et d'examiner les ressemblances et les différences avec ses contemporains dans le domaine de son attitude à l'égard de ce que l'on a appelé "le monde moderne".

Nous allons utiliser surtout l'analyse du langage: la quantification des termes, l'étude de leur polysémie, la reconstruction des constellations de sens. Nous tenterons ainsi de saisir un "imaginaire", dans le sens que les historiens donnent à ce terme: non seulement ce qui est explicitement exprimé, mais également cet univers intérieur plus ample qui se manifeste aussi par les images, l'utilisation d'un certain vocabulaire, des allusions et des références implicites et même par l'absence de thèmes ou de termes communément employés par d'autres.

Nous avons fondé notre analyse sur un corpus comprenant les écrits publiés du vivant de Josémaría — *Camino* (1939)¹, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, (1968)², *Es Cristo que pasa* (1973)³ —, auxquels nous avons ajouté, *Amigos de Dios*, posthume (1977), mais composé d'écrits déjà partiellement publiés⁴.

A partir de ce corpus, nous avons élaboré un tableau rassemblant les occurrences des termes que nous avons considérés pertinents pour notre sujet. Signalons cependant que, comme le montre clairement ce tableau, ni les genres littéraires de ces livres ni l'époque de leur rédaction ne sont les mêmes. *Chemin* n'est pas un exposé théorique mais un ensemble de courtes considérations destinées à la prière, publié, en outre, en 1939, et qui reflète la première période de Josemaría Escrivá. *Entretiens* est essentiellement un recueil d'entrevues publiées dans la presse des années soixante et qui présente, par contre, une réflexion articulée et argumentée, dont le langage est celui de la période post-conciliaire. Enfin, *Quand le Christ passe* et *Amis de Dieu*, deux recueils d'homélies, ont un statut intermédiaire.

Quant au titre de cette communication, nous avons préféré, pour plusieurs raisons, parler de "Le chrétien et la cité" et non pas de "Le chrétien et la politique". En premier lieu, parce que l'auteur lui-même emploie rarement le terme politique; précisément pour dire qu'il ne parle pas de politique et pour éviter la confusion entre le politique et le religieux. En second lieu parce que, pour Josemaría Escrivá, le rôle des chrétiens dans le monde est loin d'être centré, ni directement ni indirectement, sur ce que, depuis deux siècles, nous appelons "politique". L'expression "cité" ou "cité temporelle", celle qu'il utilise, répond mieux à une problématique plus vaste, celle du rapport entre les chrétiens et le monde où ils vivent, très liée d'ailleurs à sa vision de l'histoire.

1. IMAGINAIRES HISTORIQUES

Une bonne partie de la réflexion et de l'action des catholiques des XIXe et XXe siècles a été dominée par l'attitude à prendre face à ce qu'ils ont appelé le "monde moderne". Le sens de cette expression a évolué selon les époques. Mais, pour celle qui intéresse notre étude, ce

“monde moderne” renvoie simplement à des strates successives qui vont de l’apparition de la politique moderne à partir de la Révolution française aux transformations sociales provoquées par la révolution industrielle et le libéralisme économique. Il faut y ajouter, après la Révolution bolchevique, la progression du communisme.

Hors du monde anglo-saxon, ces nouveautés ont été vécues dans les autres pays euro-américains comme une profonde rupture avec l’époque précédente⁵. Beaucoup d’hommes du XIXe siècle les ont ressenties comme le passage à une nouvelle ère qui bouleversait profondément non seulement un ordre social et politique multiséculaire mais aussi la place que la religion occupait dans cet ordre et dans la vie publique.

En effet, la nouvelle légitimité politique — celle du peuple ou de la nation — et les proclamations des droits de l’homme supposaient non seulement la destruction ou la fragilisation de l’ancien ordre politique, celui de l’Ancien Régime, mais ils comportaient à terme la sécularisation de l’État. La religion qui jusqu’alors était un élément constitutif du corps politique et une partie essentielle du bien commun, se voyait tendentiellement reléguée dans le domaine de la croyance individuelle, dans un espace privé qui naissait alors précisément par sa séparation de la sphère publique, celle de l’État⁶.

Au-delà des problèmes que cela provoquait dans les relations entre l’Église et l’État, d’autres, plus importants peut-être, concernaient la présence de la religion dans de multiples aspects de la vie sociale et de l’espace public. Sans compter les problèmes qui résulteraient de l’extension de la souveraineté du peuple au domaine des valeurs⁷.

A ces problèmes de fond venaient s’ajouter d’autres inquiétudes. L’anticléricisme, teinté d’une extrême virulence, et limité auparavant à une partie des élites, progressait dans d’autres groupes sociaux, et semblait conduire à une déchristianisation de certains groupes sociaux dont le monde ouvrier naissant. A la préoccupation des chrétiens pour la “question sociale” — comme on appellera à la fin du XIXe les conséquences sociales de la révolution industrielle — s’ajoutent le sentiment d’injustice devant la misère et la marginalité du monde ouvrier et, après la Commune de Paris, la crainte du socialisme revendiqué par le mouvement ouvrier révolutionnaire.

Face à ces multiples problèmes, l’attitude des catholiques est restée toujours différente pendant plusieurs années. Mais à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, on a vu triompher dans le monde catholique un rejet global de ce “monde moderne”, considéré comme système global opposé aux principes chrétiens. Le libéralisme, considéré comme un tout, à la fois politique, économique et philosophique, apparaissait comme l’origine de tous les maux. Après les révolutions de 1848 et les traumatismes italiens de la Papauté, l’antilibéralisme théorique domine dans le monde catholique. Apparaît alors le courant qui a été qualifié, dans le vocabulaire français de l’époque, de “catholicisme intransigeant”⁸. On oublie du coup la participation active de beaucoup de catholiques dans le premier libéralisme⁹; ceux des libéraux catholiques qui ne rejetaient pas en bloc le nouveau régime, ou considéraient même positivement les “libertés modernes”, furent marginalisés. Le courant antilibéral, qui existait sous la forme de courant contre-révolutionnaire et traditionaliste, depuis De Maistre et Bonald, acquiert d’autres expressions. On ne cherche plus une impossible restauration de l’Ancien Régime, mais, de Louis Veuillot et Donoso Cortés au premier Maritain de *Antimoderne*¹⁰, le rejet du monde moderne, de la Renaissance, des Lumières et des révolutions libérales devient un trait commun pour l’immense majorité des catholiques.

Comme de nombreuses études l’ont démontré, il existe une relation certaine entre ce courant et des phénomènes postérieurs qui pourraient sembler très différents: du catholicisme social de la fin du XIXe siècle à l’Action catholique et aux partis démocrates-chrétiens¹¹, voire la récente Théologie de la Libération. Contre le “monde moderne” et avec des formes organisationnelles différentes, on cherche une mobilisation des catholiques pour la construction d’un monde nouveau, régénéré par le christianisme et opposé au monde issu des révolutions¹².

D'une certaine manière, les catholiques se placent à l'extérieur de la société moderne et essayent de lui opposer une contre-société régie par les principes évangéliques. La problématique de la relation entre les chrétiens, la société et la politique suppose implicitement cette extériorité. Même s'il ne s'agit pas d'un projet complet ni homogène — l'uniformité n'a jamais existé dans ce domaine parmi les catholiques —, de multiples expériences dans le domaine social d'abord, politique ensuite, sont comme les germes de cette société chrétienne future. Et l'action concertée des chrétiens dans ces domaines comme son corollaire logique.

Le rejet de la société moderne va de pair avec la nostalgie de l'Europe chrétienne, des sociétés d'un passé suffisamment lointain pour qu'on puisse le voir comme une incarnation complète du christianisme. La référence à des époques de Chrétienté, en général au Moyen Âge — ou, sous le franquisme, à l'Espagne des Rois Catholiques et du XVI^e siècle — est constante; elle fonctionne comme un mythe de l'Âge d'Or dans des projets passablement utopiques. La "nouvelle Chrétienté" du second Maritain¹³, même si elle entretient un rapport différent avec la politique moderne, continue d'exprimer cet idéal¹⁴. De là aussi l'hostilité, ou du moins la méfiance, envers bien des aspects de la société et de l'économie modernes — le commerce, l'industrie, les finances et la valorisation de la terre, de l'agriculture, du monde rural. En opposition à l'individualisme, on dresse l'idéal corporatif d'abord, communautaire ensuite¹⁵.

Par rapport à ces traits — très généraux et simplifiés — des courants dominants dans le catholicisme de la première moitié du XX^e siècle, l'imaginaire de Josemaría Escrivá, tel que nous pouvons le reconstituer à partir de l'analyse du discours, apparaît assez singulier.

En premier lieu, la problématique du "monde moderne" n'y figure jamais, ni explicitement ni implicitement. Le terme "moderne" est peu employé dans ses écrits et, lorsqu'il apparaît, il n'a pas de caractère négatif, mais équivaut à "actuel": "apôtre moderne" ou "science moderne"¹⁶. Il en va de même avec "monde moderne", qui signifie le monde actuel, notre époque¹⁷. Le "monde moderne" ne désigne pas un univers hostile au christianisme, mais simplement celui où le chrétien actuel vit et par rapport auquel il n'est pas, précisément, en relation d'extériorité:

[...] on ne saurait en aucune manière parler d'adaptation au monde ou à la société moderne: on ne s'adapte pas à ce que l'on a en propre, *on y est*¹⁸.

Les occurrences de ce sens du mot "monde", comme cadre de vie de l'immense majorité des chrétiens, sont très nombreuses et renvoient au noyau central du message, la sanctification des chrétiens au milieu du monde.

Cela ne veut pas dire que Josémaría Escrivá n'a pas une conscience très claire de tout ce qu'il peut avoir dans le monde d'éloigné de Dieu. Mais cet éloignement n'est pas une conséquence de la modernité mais plutôt de la liberté de l'homme et, partant, un phénomène permanent de l'histoire humaine. L'emploi fréquent du mot "monde" — sans l'épithète "moderne" — au sens de "ce qui est loin de Dieu" ou de "ce qui éloigne de Lui", renvoie à la polysémie classique de ce terme dans le langage chrétien et non à une époque historique précise¹⁹.

Il en va de même de la désignation des adversaires du christianisme. Lorsque, d'une façon sporadique, apparaissent les "ennemis de Dieu" ou les "ennemis du Christ", il s'agit toujours d'un pluriel indéterminé. Il n'y a pas d'occurrences pour des termes omniprésents dans d'innombrables écrits catholiques des XIX^e et XX^e siècles: ni révolution, ni libéralisme²⁰, ni individualisme, ni socialisme, ni communisme. Une seule mention du marxisme — qualifié de "très grave erreur", dans une homélie de 1963²¹. Le mal provient, plus que d'un système, de la liberté de l'homme:

nous aimons notre époque parce qu'elle est le cadre dans lequel nous devons atteindre notre sanctification. Nous n'admettons jamais de naïves et stériles nostalgies: le monde n'a

jamais été meilleur. Depuis toujours, dès l'aube de l'Église, alors que durait encore la prédication des douze premiers, de violentes persécutions ont surgi, des hérésies sont nées, le mensonge s'est répandu et la haine s'est déchaînée²².

C'est pourquoi on ne trouve dans les écrits de Josémaría Escrivá aucune allusion à un Age d'Or, à une époque ou à une société idéalement chrétiennes; trait vraiment original, compte tenu de la fréquence du thème de la "nouvelle chrétienté" parmi les auteurs catholiques des années 1930 et 1940 et dans les mouvements d'Action Catholique qui se développent alors.

Il n'y a pas non plus d'allusions à ce Moyen Age qui sert de référence idéale à tant d'auteurs,²³ ni à l'époque des Rois Catholiques ou de l'Espagne impériale qui ont joué un rôle analogue dans l'Espagne franquiste. Contrairement à l'allusion implicite de l'évêque de Vitoria dans l'introduction de *Chemin* en 1939, («...l'Espagne reviendra à l'antique grandeur de ses saints, de ses sages et de ses héros»), l'auteur de "Chemin" ne parle dans ses oeuvres ni de l'Espagne, ni d'aucune époque de son histoire²⁴. Le fait est d'autant plus étonnant que *Chemin* paraît juste à la fin de la guerre civile espagnole, caractérisée comme une Croisade par le discours officiel que la majorité du clergé partage²⁵. Le public auquel Escrivá s'adresse n'est pas celui d'un pays déterminé mais, explicitement et depuis le début, les chrétiens en général. Ni Age d'Or, ni nation élue²⁶.

La seule référence historique qui existe dans ses écrits — mais elle est omniprésente — est celle des premiers temps de l'Église, qui ne sont précisément pas une époque de "chrétienté", de société chrétienne²⁷. Les occurrences de "premiers chrétiens" sont très nombreuses et ce sont eux, en fait, le modèle de vie pour les chrétiens:

De même qu'un religieux zélé s'efforce de savoir comment vivaient les premiers membres de son ordre ou de sa congrégation, de manière à régler sur eux sa conduite, toi, chrétien fervent, efforce-toi de connaître et d'imiter la vie des disciples de Jésus, qui furent les compagnons de Pierre, de Paul et de Jean, et presque les témoins de la Mort et de la Résurrection du Maître²⁸.

La vie des premiers chrétiens est un modèle non seulement par leur proximité temporelle du Christ et des apôtres, mais aussi parce qu'ils se sanctifiaient sans quitter leur place dans la société, au contraire des ermites et des moines plus tard²⁹. Accessoirement, le modèle des premiers chrétiens s'accorde mieux que les modèles médiévaux ou de l'Ancien Régime avec la société où vivent les hommes du XXe siècle. Comme les chrétiens de la première heure, ceux d'aujourd'hui vivent dans des sociétés qui, dans le meilleur des cas, ne sont pas — ou ne sont plus — majoritairement chrétiennes et où ils doivent être des témoins du Christ.

Les ressemblances entre les deux époques ne s'arrêtent pas là; il s'agit dans les deux cas de sociétés éminemment urbaines, avec des métiers et des professions très variées. Même si Josémaría Escrivá fait parfois allusion au travail de la terre et des champs, il s'agit presque toujours d'énumérations de totalité:

[...] ces chrétiens-là doivent porter le Christ dans tous les milieux où s'accomplissent les tâches humaines: à l'usine, au laboratoire, dans les champs, dans l'atelier de l'artisan, dans les rues de la grande ville et sur les sentiers des montagnes³⁰.

Mais comme le montre à l'évidence cette citation et le confirment les nombreuses occurrences du mot "rue", le monde de notre auteur est un monde urbain, avec son agitation, ses allées et venues, sa variété de conditions sociales. Lorsqu'il parle d'union avec Dieu dans la vie ordinaire, ce qui vient spontanément à sa plume, ce sont des expressions comme "rues et places", "au milieu de la rue":

[..] lorsque tu t'y attends le moins, dans la rue, au milieu des soucis de chaque jour, dans le tumulte et le tohu-bohu de la ville, ou dans la quiétude laborieuse de ton travail professionnel, tu te surprends à prier...³¹

Il n'y a chez lui aucune nostalgie d'une société rurale, tranquille et immobile, avec son écoulement harmonieux des jours, des saisons et du lent travail des champs. Son monde et son apostolat renvoient avant tout à des sociétés modernes avec leurs activités diversifiées: usines, ateliers, laboratoires, commerces, services. La société qui transparait à travers ces écrits est une société ouverte, diversifiée, mobile: une société d'individus.

En toute cohérence avec cet imaginaire qui ne cherche pas à restaurer une lointaine société chrétienne, il n'y pas non plus, dans cette oeuvre, de projet de société idéale. Le thème "royaume" qui, dans beaucoup d'écrits de la même époque, renvoie à cet idéal, a pour Josémaria Escrivá des caractéristiques spécifiques. Le "royaume du Christ" ou le "royaume de Dieu" dont il parle n'a pas de définition sociale et politique:

Nous célébrons aujourd'hui la fête du Christ Roi. Je ne sors pas de ma fonction de prêtre en disant que si quelqu'un voyait dans le royaume du Christ un programme politique, c'est qu'il n'a pas compris le sens profond de la fin surnaturelle de la foi et serait à deux pas d'imposer aux consciences un fardeau qui n'est pas celui de Jésus [..]³².

Le mot "royaume", qui apparaît si souvent dans ses oeuvres, renvoie à une polysémie d'origine évangélique, classique dans le discours chrétien³³. Le "royaume de Dieu" est une réalité à la fois actuelle et eschatologique: même s'il commence ici bas, il n'a pas de réalisation définitive jusqu'au terme final, le Ciel. C'est un royaume qui est inauguré dans le coeur de ceux qui suivent le Christ: «Ne pensons pas aux royautés humaines [..] Son royaume, c'est la paix, la joie, la justice»³⁴; un royaume que les chrétiens étendent par leur apostolat et qui, en transformant les personnes, remodèle progressivement les relations humaines et facilite la rencontre avec Dieu.

Jésus-Christ se souvient de tous: *et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum* (cfr. Rm 12, 21), si vous me placez au sommet de toutes les activités terrestres, c'est-à-dire si vous êtes mes témoins lorsque vous accomplissez votre devoir de chaque instant, grand ou petit, alors j'attirerai tout à moi, *omnia traham ad meipsum*, et mon royaume parmi vous deviendra une réalité³⁵.

La force de ces phrases tranche sur les réflexions de beaucoup d'auteurs de son époque qui ont porté sur l'engagement du chrétien dans la société. Dans son cas, il ne s'agit pas d'une réflexion théorique sur un projet social, mais d'une certitude de foi, d'une expérience mystique du début des années 1930, bien expliquée par ses biographes³⁶. Mais, comme dans l'Évangile, ce que sera concrètement ce royaume du Christ ne peut pas être décrit. La mission du chrétien oscille toujours entre l'effort pour construire ou étendre le "royaume" et la certitude que ce n'est qu'aux "cieux" qu'il aura sa réalisation définitive:

Nous n'avons pas été créés par le Seigneur pour bâtir ici une cité définitive, car *ce monde est le chemin vers un autre monde, qui est demeure sans chagrin*. Cependant nous, les enfants de Dieu, nous ne devons pas nous désintéresser des activités humaines: Dieu nous y a placés pour les sanctifier, pour les imprégner de notre foi bénie, la seule qui amène la vraie paix et la joie authentique aux âmes et aux différents milieux du monde³⁷.

2. LA PRIMAUTE DE L'INDIVIDUEL

La société que sous-tend ce discours est une société d'individus. Contrairement à l'imaginaire groupal — corporatif ou communautaire — et à l'anti-individualisme d'une bonne partie de la pensée catholique de son époque, Escrivá n'a pas peur du mot 'individu', interchangeable dans son langage avec 'personne'. Il voit ces individus agissant seuls ou associés à d'autres; il ne les voit pas comme membres d'une "corporation" ou d'un "corps", termes complètement absents de ces écrits³⁸.

La comparaison entre les occurrences de 'personne/el' et 'individu/el' avec 'collectif' et 'communauté' est frappante. Dans notre corpus, les premières représentent près de 20% du total, les secondes, moins de 1%. Il faut ajouter que les termes collectifs ne représentent, sauf pour 'Église' — omniprésente —, qu'une infime minorité par rapports aux pluriels renvoyant à des individus singuliers: 'chrétiens', 'hommes courants', 'hommes et femmes', 'apôtres', 'fidèles'. Escrivá parle à — et de — personnes singulières et non pas à des groupes ou collectivités. Car c'est dans l'intériorité de chacun que se joue le combat essentiel de l'homme:

Nous sommes responsables devant Dieu de toutes les actions que nous accomplissons librement. Ici, il n'y a pas de place pour l'anonymat. L'homme se trouve face à son Seigneur, et il est en son pouvoir de se résoudre à vivre comme son ami ou comme son ennemi³⁹.

Ce qui est individuel ou personnel, voilà le lieu par excellence de la liberté. Cela explique le rejet de l'anonymat dans les relations personnelles avec Dieu⁴⁰, et éclaire, accessoirement, l'un des sens du mot "masse" dans ces écrits. La "masse" ou la "foule" n'a pas une caractérisation sociale mais morale: elle désigne ceux qui se laissent entraîner par d'autres, qui n'exercent pas leur liberté ni leur responsabilité. Ce sont ces hommes que l'apôtre doit réveiller, comme un levain qui fait lever toute la "pâte"⁴¹.

Cette insistance sur la personne, l'individu singulier, n'est pas seulement la conséquence d'un style qui utilise l'interpellation directe au lecteur, mais le but même de sa prédication et de ses écrits: provoquer la conversion, la réponse à la grâce et l'action apostolique de chaque chrétien. Tout le reste, le social, si important soit-il, est secondaire ou plutôt dépend de la relation personnelle de chaque chrétien avec Dieu et, partant, de sa liberté. C'est pourquoi ses "héros", ses personnages de référence, ne sont pas les hommes d'action ou de gouvernement de l'Église ou de l'État, mais les saints, et en premier lieu les Apôtres — Pierre, Jean, Paul et les autres — quelques autres saints qu'il cite nommément⁴², et tous les autres globalement.

Cette primauté de l'individuel ne se limite pas à l'essentiel, à la relation personnelle avec Dieu, mais trouve son prolongement dans sa conception de l'action temporelle du chrétien, fondée sur sa liberté et sa responsabilité personnelles. Ces deux mots — liberté et responsabilité, avec l'adjectif "personnel" — apparaissent sans cesse unis comme une revendication de la liberté temporelle des chrétiens et un rejet constant de l'action concertée et officielle des catholiques dans le domaine social et politique:

[...] vous, les chrétiens, vous jouissez de la plus entière liberté, avec la responsabilité personnelle qui en découle, d'intervenir comme bon vous semble dans les questions d'ordre politique, social, culturel, etc..., sans autres limites que celles que le magistère de l'Église a fixées⁴³.

Certes, des auteurs comme Maritain avaient déjà formulé la distinction entre "agir en chrétien et non pas en tant que chrétien" — sans avoir d'ailleurs été très suivi par ses disciples démocrates-chrétiens —, mais le rejet par Josemaría Escrivá d'une politique ou d'une action sociale catholiques est constant et fort. Une curieuse constatation terminologique éclaire bien cet aspect. L'usage du mot "chrétien" prédomine, dans les écrits, sur "catholique". La raison essentielle nous semble être que "chrétien" renvoie directement au Christ, au fait de le suivre, à

la transformation en «*alter Christus, ipse Christus*, un autre Christ, le Christ lui-même!»⁴⁴. Mais, cet usage répond peut-être aussi à l'instrumentalisation du terme "catholique" pour des buts qui ne sont pas strictement religieux ou couvrent même des conduites douteuses. Ainsi, à côté d'emplois fortement positifs de "catholique" dans son sens originare d'universel⁴⁵, d'autres apparaissent avec un sens négatif pour rejeter des étiquettes "catholiques":

Lorsque des gens professionnellement mal cotés se démènent, "prenant la tête" de manifestations extérieures de religiosité, vous avez sûrement envie de leur glisser à l'oreille De grâce, ayez la bonté d'être moins catholiques!⁴⁶

La grandeur de l'adjectif "catholique" — universel — mène notre auteur à rejeter son utilisation pour désigner un groupe car, par définition et même avec les meilleures intentions, celui-ci sera toujours particulier et risque de devenir une faction. Cela porte également atteinte à la liberté des autres catholiques et, plus grave encore, introduit une séparation, une extériorité des catholiques par rapport à leurs concitoyens:

[...] je n'aime pas d'ordinaire parler d'ouvriers catholiques, d'ingénieurs catholiques ou de médecins catholiques, comme s'il s'agissait d'espèces à l'intérieur d'un genre, comme si les catholiques formaient un petit groupe à l'écart des autres. Car c'est créer l'impression qu'il y a un fossé entre les chrétiens et le reste de l'humanité⁴⁷.

3. LIBERTE ET CITOYENNETE

Un corollaire de ces prémisses est la fréquence de termes comme liberté, citoyens, droits. Peu d'écrits religieux traitent de la liberté. Une liberté qui, avant tout, a une racine théologique. Dieu a créé l'homme libre et, par conséquent, capable d'aimer, et c'est en cela que réside sa plus grande ressemblance avec Lui. A cette liberté originelle s'ajoute ensuite celle que le Christ a conquise:

Ce respect sacro-saint de vos opinions, dans la mesure où elles ne vous écartent pas de la loi de Dieu, n'est pas compris par ceux qui ignorent le vrai concept de la liberté que le Christ nous a gagnée sur la Croix, *qua libertate Christus nos liberavit* (Ga, 4, 31), par les sectaires de tous bords ceux qui prétendent imposer, comme s'il s'agissait de dogmes, leurs opinions temporelles⁴⁸.

Absent de *Chemin*, par son genre littéraire, le mot liberté envahit les trois autres livres. Le contexte historique, civil et ecclésiastique, explique la dénonciation par Escrivá «des gens qui ont une mentalité de parti unique, dans l'ordre politique ou dans l'ordre spirituel»⁴⁹. Des phrases de ce genre renvoient en premier lieu au contexte politique espagnol: aux prétentions totalitaires de la Phalange dans les années 1940, d'abord⁵⁰, à l'instrumentalisation de la foi par le régime ensuite — le national-catholicisme — et à la tendance de certains groupes catholiques à se servir du pouvoir politique comme d'un bras séculier, enfin. Dans les années soixante, l'apologie que fait Josémaría de la liberté correspond à une défense de la liberté de choix politique des membres de l'Opus Dei occupant des postes politiques importants dans le deuxième franquisme — ceux qui ont été appelés les "technocrates" — ou s'opposant ouvertement au régime⁵¹.

C'est sans doute ce contexte qui explique l'emploi croissant, pendant ces années, de termes concernant les droits civiques, la citoyenneté, le pluralisme⁵². Mais cette apologie de la liberté ne s'explique pas essentiellement par un contexte historique concret, ni ne se limite à revendiquer la liberté pour les catholiques. Comme nous l'avons déjà dit, être libre c'est le

premier attribut de la grandeur de l'homme. La liberté doit exister pour tous, croyants ou pas, parce qu'ils ont été créés libres par Dieu:

Nous avons l'obligation de défendre la liberté personnelle de tous les hommes, en sachant que *Jésus-Christ est celui qui a gagné pour nous cette liberté* (Ga 4, 31) si nous n'agissons pas ainsi, de quel droit pourrions-nous revendiquer la nôtre ? [...] la conscience, si elle est droite, découvrira les traces du Créateur en toute chose⁵³.

Il y a dans ce type d'affirmations un optimisme radical sur l'ouverture naturelle de l'âme à Dieu et sur la valeur de la liberté, qui contrastent avec la crainte — diffuse ou explicite — du mauvais usage de la liberté civile dans tant de discours antilibéraux des chrétiens des XIXe et XXe siècles et une proximité certaine avec les arguments des libéraux catholiques du XIXe siècle.

L'insistance sur la liberté de tous les hommes et sur les droits du citoyen placent clairement notre auteur dans un univers politique moderne, où les individus sont libres d'avoir et de soutenir des opinions politiques diverses, d'aspirer aux charges publiques, de critiquer le gouvernement. Mais elle se réfère aussi à la justice, considérée d'abord comme respect de la dignité de la personne et de ses droits: droit à la réputation, à l'impartialité des tribunaux, à l'égalité de tous devant la loi. La justice sociale vient ensuite et se construit sur le respect des autres droits individuels:

Nous devons défendre le droit de tout homme à vivre, à posséder ce dont il a besoin pour mener une existence digne, le droit à travailler et à se reposer, à choisir un état, à fonder un foyer, à mettre des enfants au monde dans le mariage et à pouvoir les élever, à traverser avec sérénité les périodes de maladie et la vieillesse, à accéder à la culture, à s'associer aux autres citoyens pour parvenir à des fins licites et, au premier chef, le droit à connaître et à aimer Dieu en toute liberté [...]⁵⁴.

Le respect des droits individuels vaut tant pour la société civile que pour la société ecclésiastique. Une partie importante des occurrences de "liberté" dans *Entretiens* correspond à la défense de la liberté d'association des fidèles dans l'Église, y compris pour les clercs à «l'égalité en dignité et la complémentarité des tâches de l'homme et de la femme dans l'Église; à la nécessité d'aboutir à une opinion publique ordonnée dans le Peuple de Dieu»⁵⁵.

Le chrétien est citoyen de deux cités, la temporelle et l'éternelle, que l'Église préfigure. Mais cette double appartenance ne comporte pas de mélange des sphères et moins encore la manipulation des affaires temporelles par les clercs:

Cette sphère d'autonomie nécessaire, dont le fidèle catholique a besoin pour ne pas être en situation d'infériorité vis-à-vis des autres laïcs, et pour pouvoir réaliser efficacement sa tâche apostolique particulière au milieu des réalités temporelles, cette autonomie, dis-je, doit toujours être respectée par tous ceux qui exercent, dans l'Église le sacerdoce ministériel. S'il n'en était pas ainsi — s'il s'agissait d' *instrumentaliser* le laïc à des fins qui dépassent les buts du ministère hiérarchique —, on verserait dans un anachronisme et lamentable *cléricalisme*⁵⁶.

L'emploi de "anachronisme et lamentable *cléricalisme*" renvoie non seulement à des expériences personnelles douloureuses, mais aussi à une vision de l'histoire qui rejette la symbiose entre le politique, le religieux, et l'unanimité temporelle des catholiques. Davantage qu'à l'Ancien Régime, ces phrases semblent plutôt faire allusion à des époques où l'Action Catholique servait de *longa manus* à la hiérarchie dans les affaires temporelles⁵⁷; époques pas si lointaines: Escrivá exprime le souhait de ce qu'il existe «[...] parmi les catholiques eux-mêmes, [...] un authentique pluralisme de jugement et d'opinion dans les domaines que Dieu laisse à la libre discussion des hommes [...]»⁵⁸.

Le rejet de l'intervention indirecte soit-elle du prêtre dans l'action temporelle des laïcs, implique celui de l'action concertée de ces derniers. Cette situation se reflète dans la pratique pastorale d'Escrivá il est également visible dans les formes de sociabilité où il se meut ou qu'il met en place ensuite. Sans que nous puissions aborder ici un thème qui mériterait de plus amples développements, signalons cependant quelques points. L'univers qui est le sien dans les années 1920 n'est pas celui des mouvements du catholicisme social ou de l'Action Catholique. Si nous adoptons la typologie et la périodisation d'Yvon Tranvouez⁵⁹, son activité pastorale, avant et pendant les premières années de la fondation de l'Opus Dei, se développe plutôt dans le monde des patronages — le Patronage des malades des Dames apostoliques, le Patronage de sainte Isabelle — il se consacre à l'assistance des pauvres et des malades et à la catéchèse des enfants. Par rapport aux parcours dominants de l'époque, il est singulier qu'un jeune prêtre séculier pourvu d'un diplôme universitaire — chose peu fréquente alors — et en contact avec la Compagnie de Jésus — si engagée dans ces apostolats — ne participe pas aux nombreuses associations destinées à former l'élite laïque catholique pour l'action sociale et politique. Son refus, en 1933, d'accepter la charge de directeur spirituel de la "Maison du Conseiller" où devrait être formée une bonne partie des cadres ecclésiastiques de l'Action Catholique naissante⁶⁰ s'explique avant tout par sa détermination à se consacrer entièrement à sa mission de fondateur de l'Opus Dei. Mais cela répond aussi, sans doute, à son rejet de tout risque de cléricalisme, très présent dans le statut ambigu des laïcs au sein de l'apostolat de l'Action Catholique ils sont à la fois en position de subordination par rapport à la hiérarchie et, par leur "mandat", en position de supériorité par rapport aux autres fidèles.

Les activités qu'il utilise au début de l'Oeuvre, et qui ne changeront guère ensuite, sont destinées à améliorer la formation humaine, spirituelle et apostolique des assistants: prédication, recollections, visites aux pauvres et aux malades, cours de théologie. Même si toutes ont un contenu doctrinal, elles visent avant tout à accroître la vie de relation avec Dieu et l'apostolat des assistants, pour que, par la suite, chacun d'eux puisse exercer ses responsabilités de chrétien et de citoyen. Cette sorte d'activités ne conduit pas à une sociabilité associative, mais à une autre, informelle et amicale, animée par un esprit de fraternité chrétienne⁶¹. Il n'y a ici rien de semblable à la sociabilité typique du catholicisme social, fondée sur une réflexion collective à propos de problèmes divers, pour "voir, juger, agir", ce qui aboutit inévitablement à une action concertée des membres.

La citoyenneté, dans les deux cités, implique autonomie personnelle, libre exercice des droits, responsabilité pour assumer les conséquences de ses actions:

[acquitez-vous] noblement de vos obligations de citoyens — dans la vie politique, dans la vie économique, dans la vie universitaire, dans la vie professionnelle —, en assumant hardiment toutes les conséquences de vos décisions libres, en endossant vos actes avec l'indépendance personnelle qui est la vôtre⁶².

Indépendance personnelle, droits, pluralisme, opinion, liberté, citoyenneté, le registre de son discours est clairement moderne. De manière analogue au "matérialisme chrétien" dont il parle dans l'une de ses plus fameuses homélies, nous pourrions parler à ce propos d'un "individualisme chrétien"⁶³.

4. CITE TEMPORELLE ET SOCIETE CIVILE

Cette insistance sur ce qui est individuel, personnel, comporte une conception de la collectivité bien éloignée des imaginaires organiques du corps social, qu'ils soient corporatifs ou communautaires. On le voit bien quand on analyse les termes qu'Escrivá emploie pour exprimer les rapports entre les personnes et leur articulation avec la collectivité. Le mot le plus employé

est ‘relation’, ‘relations’, ‘vie de relation’. Les occurrences de ces termes sont très nombreuses dans les livres postérieurs à *Chemin* et font référence à divers types de relation, des plus hautes et intimes aux plus ordinaires. Les ‘relations avec Dieu’ ou avec ‘les trois Personnes divines’ occupent dans cette échelle la première place, dans un registre lexical qui renvoie à ‘fréquentation’, ‘intimité’, ‘amitié’: une relation éminemment interpersonnelle sens qui est aussi très présent dans tout ce qui a trait aux ‘relations entre époux’. On trouve ensuite, dans des cercles concentriques, d’autres relations: de parenté, d’amitié, de travail, de voisinage, d’affinité culturelle ou politique, d’appartenance à diverses associations... Le type de collectivité qui est ici dessiné est, de fait, une ‘société civile’ et non pas un tout organique; un tissu relationnel qui, même s’il comporte des noyaux permanents d’appartenance — la famille, l’amitié — est essentiellement mobile, fluide, volontaire:

Vous, qui célébrez avec moi aujourd’hui cette fête de saint Joseph, vous exercez diverses professions, vous formez différents foyers, vous êtes de nations, de races, de langues très variées. Vous vous êtes formés sur les bancs d’un collège, dans une usine ou un bureau, vous avez exercé pendant des années votre profession, vous avez noué des relations de travail et d’amitié avec vos compagnons, vous avez contribué à résoudre les problèmes communs de votre entreprise et de la société dans laquelle vous vivez⁶⁴.

Ce sont ces relations que les chrétiens sont appelés à sanctifier, à christianiser, à humaniser d’une manière naturelle, très éloignée d’un quelconque volontarisme organisationnel, comme si toute relation humaine était destinée à ressembler aux plus hautes relations interpersonnelles:

De même que le Christ est passé en faisant le bien (Ac 10, 38) sur tous les chemins de Palestine, vous devez vous aussi répandre avec générosité une semence de paix tout au long de ces chemins humains qui sont la famille, la société civile, les relations nées de votre travail quotidien, la culture, les loisirs⁶⁵.

L’affirmation si souvent réitérée de l’égale dignité de tout travail humain n’a pas seulement une dimension spirituelle — sa valeur aux yeux de Dieu — mais aussi une forte dimension sociale. Les structures temporelles ne sont pas un cadre immuable auquel doivent se plier les hommes, mais le résultat d’innombrables relations personnelles. C’est pourquoi, lorsque le chrétien s’efforce de vivre pleinement sa foi dans sa vie quotidienne, il est par là même en train d’en transformer les structures.

La foi d’Escrivá dans la valeur des situations et des actions les plus ordinaires permet de mieux comprendre la place que la politique occupe dans son discours et, au-delà, la citoyenneté des chrétiens dans la cité temporelle. Le centre de son message n’est pas de souligner l’importance de la politique dans l’ordonnement et le gouvernement de la cité temporelle, ni de rappeler fréquemment aux chrétiens leur responsabilité dans ce domaine. Non seulement à cause de son rejet de tout ce qui pourrait apparaître comme une manipulation directe ou indirecte par le prêtre de la liberté politique des laïcs, mais parce que ce qui est véritablement important, c’est la transformation de ce tissu de relations qui forment la société.

Même si les chrétiens doivent exercer tous leurs droits de citoyens, la participation active à la politique, la politique proprement dite, apparaît seulement comme l’une des multiples activités que les chrétiens peuvent exercer, comme une vocation professionnelle particulière. Contrairement à la figure du militant, exaltée dans tant de mouvements catholiques et si proche d’ailleurs de celle du militant politique, l’apôtre chrétien ici considéré, ce sont des hommes et des femmes courants qui s’efforcent d’atteindre la sainteté dans des lieux qui ont peu de choses à voir avec les lieux de la politique:

La vie familiale, les relations conjugales, le soin et l'éducation des enfants, l'effort pour maintenir, assurer et améliorer la situation financière de sa famille, les rapports avec les autres personnes qui constituent la communauté sociale, tout cela correspond à des situations courantes auxquelles les époux chrétiens doivent donner un caractère surnaturel⁶⁶.

Cette citoyenneté renvoie à une conception de la cité temporelle qui n'est pas un tout organique comme la cité antique ou l'Ancien Régime. C'est quelque chose d'apparenté à la problématique moderne de la société civile et, partant, à la distinction entre la liberté des Anciens et la liberté des Modernes, telle qu'elle fut formulée par Benjamin Constant au début du XIXe siècle⁶⁷. A la différence des républiques antiques ou du républicanisme révolutionnaire, la citoyenneté moderne n'implique pas de participation constante et active de tous dans la gestion des affaires publiques. Les régimes représentatifs modernes ne demandent qu'une participation politique périodique, par les élections et éventuellement dans les débats de l'opinion publique. Le reste de la vie des citoyens échappe à la sphère de la politique et c'est là qu'ont lieu leurs activités sans doute les plus importantes: familiales, religieuses, culturelles, associatives.

Il y a donc une proximité entre cette conception fondatrice du libéralisme et de la société civile moderne et celle de Josemaría Escrivá. En premier lieu, parce qu'il n'existe pas chez lui d'obsession à la politique active, professionnelle, pourrions-nous dire. Sa prédication, même si elle appelle les chrétiens à exercer leurs droits de citoyens et à participer aux affaires de la cité, est une affirmation de la primauté du social: de l'importance de la vie quotidienne et de la capacité qu'ont les activités les plus ordinaires à transformer la société. L'engagement temporel des mouvements catholiques, destinés à l'action sociale, ne représente pas pour lui la principale forme d'action des chrétiens. *Mutatis mutandis*, nous pourrions dire que le militantisme catholique semble être un avatar de l'ancien "républicanisme" et que le message d'Escrivá se meut dans le registre moderne de la primauté de la société civile.

En second lieu, ressemblance des conceptions par le rejet constant, et du mélange entre le politique et le religieux, et d'un cléricanisme qui n'est pas seulement celui du XIXe siècle:

L'un des plus grands dangers qui menacent aujourd'hui l'Église pourrait bien être, justement, de ne pas reconnaître ces exigences divines de la liberté chrétienne, et, en se laissant aller à de fausses raisons d'efficacité, de prétendre imposer une uniformité aux chrétiens. A la base de cette attitude, il y a quelque chose non seulement de légitime mais de louable: le désir que l'Église rende un témoignage qui puisse émouvoir le monde moderne. Je crains fort, néanmoins, que le chemin ne soit mauvais et qu'il n'aboutisse, d'une part, à compromettre la hiérarchie dans les questions temporelles pour ne déboucher alors que sur un cléricanisme différent, mais aussi néfaste que celui des siècles passés et, d'autre part, à isoler les laïcs, les chrétiens ordinaires, du monde où ils vivent, pour en faire les porte-paroles des décisions ou des idées conçues en dehors de ce monde⁶⁸.

Le rejet de l'uniformité et la défense du pluralisme des chrétiens vont de pair avec une nette distinction entre le spirituel et le temporel. La condamnation d'un "cléricanisme différent, mais aussi néfaste que celui des siècles passés" est claire et tranchante, sans pour autant reléguer la religion à une croyance privée:

[...] As-tu pris la peine de penser à quel point il est absurde de dépouiller sa qualité de catholique, en entrant à l'université ou dans un groupement professionnel, à l'académie ou au parlement, comme on laisse un pardessus au vestiaire?⁶⁹

Nous sommes ici, certes, loin du courant dominant du libéralisme latin, mais beaucoup moins de celui des pays anglo-saxons et plus particulièrement des États-Unis⁷⁰.

Un christianisme vécu jusqu'à ses dernières conséquences ne peut pas ne pas avoir une influence sociale sur la vie ordinaire d'une foule de chrétiens, connus certains et la plupart inconnus.

Il n'est pas étonnant que, voulant donner un exemple de cette action invisible, le bienheureux Josemaría, cite l'un des documents les plus éloquents de l'Antiquité chrétienne, l'Épître à Diognète, qui peut nous servir de conclusion:

Savourez ces propos d'un auteur anonyme de cette époque, qui résume ainsi la grandeur de notre vocation: *les chrétiens sont pour le monde ce que l'âme est pour le corps. Ils vivent dans le monde mais ne sont pas mondains, de même que l'âme est dans le corps alors qu'elle n'est pas corporelle. [...] Ils agissent de par leur vie intérieure sans se faire remarquer, comme l'âme le fait de par son essence... Ils vivent en pèlerins au milieu des choses périssables dans l'espoir de l'incorruptibilité des cieux, comme l'âme immortelle vit maintenant sous une tente mortelle. [...] Et il ne leur est pas plus licite d'abandonner leur mission dans le monde, qu'il n'est permis à l'âme de se séparer volontairement du corps. (Epistola ad Diognetum, 6, PG 2, 1175)⁷¹.*

De par l'insistance sur l'individu et sur ses droits, sa vision de la société comme un tissu relationnel, modifié en permanence par l'action de tous ses membres, le rejet de tout cléricalisme limitant la liberté d'action temporelle des chrétiens, l'imaginaire de Josemaría Escrivá apparaît profondément original pour son époque. Cela d'autant plus que son appel à la responsabilité de chaque chrétien dans la cité n'est pas assortie d'une invitation obsédante à l'engagement politique, mais à la transformation insensible du tissu relationnel qui constitue la société moderne.

Occurrences de quelques termes

1 Une première version plus courte parut sous le titre, *Consideraciones espirituales*, Cuenca, 1934. Nous citons d'après la 9e édition française de *Chemin*, Paris, Le Laurier, 2000. Nous renvoyons pour cet ouvrage à la toute récente édition critique: J. ESCRIVA, *Obras Completas, Camino*, Edición crítico-historica preparada por P. RODRIGUEZ, Rialp, Madrid 2002, p. 1195.

2 Les entrevues sont des années 1967-68. Nous citons d'après la 2e édition française d'*Entretiens avec Monseigneur Escrivá*, Le Laurier, Paris 1987.

3 Les homélies qui le composent ont été prononcées entre 1951 et 1971, mais jusqu'à ce qu'il existe une édition critique, nous ignorons quels sont les changements effectués pour la publication. Nous citons en français selon *Quand le Christ passe*, Le Laurier, Paris 1989.

4 Cfr. Mgr A. DEL PORTILLO, "Présentation" à J. ESCRIVA, *Amis de Dieu*, 3e éd. fr., Le Laurier, Paris 2000. Les homélies ont été prononcées entre 1941 et 1968; pour leur version définitive vaut ce qui est dit dans la note précédente.

5 Nous disons euro-américains car, même s'ils possèdent des caractéristiques spécifiques, les pays ibériques du Nouveau Monde partagent les évolutions et les problématiques de l'aire latine.

6 Sur l'apparition de cette division moderne entre l'espace public et l'espace privé, cfr. J. HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (1962), trad. fr., Paris 1978. Sur les limites de son modèle, et plus particulièrement pour le monde hispanique, cfr. F.-X. GUERRA, "Lo Público y lo privado. Aportaciones, ambigüedades y problemas de un nuevo objeto histórico", in Fundación Mario Góngora, *Lo Público y lo privado en la historia americana*, Santiago de Chile 2000, pp. 13-39.

7 Ce problème se posera surtout au XXe siècle. La plupart des éléments de la morale laïque étaient alors très proches de la morale catholique, à l'exception de la question du divorce qui annonçait d'autres chocs à l'avenir.

8 Le terme est devenu une catégorie d'analyse, grâce surtout aux ouvrages d'Émile Poulat; pour le développement de son oeuvre cfr. *Émile Poulat. Un objet de science, le catholicisme*, V. ZUBER (éd.), Paris 2001. Si l'emploi de cette expression nous semble pertinent pour décrire une filiation historique, son usage typologique nous semble plus discutable. Le refus de reléguer la religion dans la sphère privée, sans aucune influence sociale, ne va pas toujours de pair avec l'antimodernité politique.

9 Ce phénomène a été particulièrement marquant dans le monde hispanique, où les révolutions libérales du début du XIXe siècle se sont faites sans rupture dans le domaine religieux, dans des assemblées où la présence d'ecclésiastiques a été très forte.

10 J. MARITAIN, *Antimoderne*, Paris 1922.

11 É. POULAT, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris 1980.

12 Cfr. J.-M. MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, Paris 1986, chap. I.

13 L'expression apparaît sous sa plume, après la condamnation de l'Action Française par Pie XI en 1926, dans *Primauté du spirituel*, Paris 1927 et sera ensuite développée dans *Humanisme intégral. Problèmes spirituels et temporels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936.

14 Cfr. pour ce thème, éclairé par des exemples français, Y. TRANVOUEZ, *Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France. XIXe-XXe siècle*, Paris 1980, IIe partie.

15 J.M. MAYEUR, *Catholicisme social...*, chap. I.

16 *Chemin*, 335 et 338.

17 Cfr., par exemple, *Entretiens*, 26, 59, 62.

18 *Ibidem*, 62.

- 19 Cfr. *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Beauchêne, fascicules LXIV-LXV, 1977, p. 1626 ss.
- 20 Il n'y a qu'une occurrence de libéralisme, au pluriel, qui renvoie à un anticléricalisme dépassé: «[...] Voilà pour ceux qui exhument un voltairianisme en perruque poudrée ou des libéralismes désuets du XIXe siècle» (*Chemin*, 849).
- 21 “Vivre face à Dieu et face aux hommes”, 3.XI.1963, *Amis de Dieu*, 171.
- 22 “L'Ascension du Seigneur au ciel”, 19.V.1966, *Quand le Christ passe*, 123.
- 23 Ce thème continue d'être très présent dans les mouvements d'Action Catholique spécialisée, comme la Jeunesse Agricole Chrétienne (JAC) ou la Jeunesse Ouvrière Chrétienne qui chantent encore dans les années 1930 dans leurs cérémonies de masse: «Nous voulons qu'il se fasse en France/un grand retour de Chrétienté [...] Nous bâtissons la cathédrale/ où nos regard ambitieux/voient déjà l'aube triomphale/du retour du peuple à son Dieu», cité par Y. TRANVOUEZ, *Catholiques d'abord...*, p. 120.
- 24 Elle n'apparaît que comme lieu géographique.
- 25 Il y a une seule allusion à la guerre, considérée comme une occasion de purification personnelle: «[...] La guerre est le plus grand obstacle dressé sur le chemin facile. — Et pourtant, il nous faudra l'aimer, comme le religieux aime ses disciplines» (*Chemin*, 311).
- 26 Cfr. par exemple: «[...] Que de gloires françaises sont aussi mes gloires ! Et de même, beaucoup de motifs de fierté des Allemands, des Italiens, des Anglais..., des Américains, des Asiatiques et des Africains sont aussi ma fierté ! — Catholique grand cœur, esprit ouvert!» (*ibidem*, 525).
- 27 A cette époque correspond, précisément, la seule occurrence du mot “Chrétienté”: “chrétienté primitive” (cfr. *Entretiens*, 89).
- 28 *Chemin*, 925.
- 29 Cfr. J.L. ILLANES, *La sanctification du travail*, 2e éd. fr., Paris 1985.
- 30 “Le Christ présent chez les chrétiens”, 26.III.1967, *Quand le Christ passe*, 105.
- 31 *Chemin*, 110.
- 32 “Le Christ roi”, 22.XI.1970, *Quand le Christ passe*, 184
- 33 Cfr. *Dictionnaire de Spiritualité...*, fasc. LXXXVI, LXXXVII, LXXXVIII, 1987.
- 34 “L'Eucharistie, mystère de foi et d'amour”, 14.IV.1960, *Quand le Christ passe*, 93.
- 35 “Le Christ roi”, 22.XI.1970 (*ibidem*, 183).
- 36 Cfr., par exemple, A. VAZQUEZ DE PRADA, *Le fondateur de l'Opus Dei*, trad. de l'esp., Le Laurier-Wilson & Lafleur, v. I, Paris 2001, p. 377ss.
- 37 “L'espérance du chrétien”, 8.VI.1968, *Amis de Dieu*, 210.
- 38 Le mot “corporatif” n'apparaît que dans un sens technique pour désigner les oeuvres collectives d'apostolat de l'Opus Dei.
- 39 “La liberté, don de Dieu”, 10.IV.1956, *Amis de Dieu*, 36.
- 40 Cfr., par exemple, *ibidem*, 159, 160, 378.
- 41 Cfr., par exemple, *Quand le Christ passe*, 120 y 180. Le mot espagnol *masa* veut dire à la fois “masse” et “pâte”.
- 42 Sainte Thérèse d'Avila, sainte Thérèse de Lisieux, saint Ignace de Loyola, saint François Xavier...
- 43 “La grandeur de la vie ordinaire”, 11.III.1960, *Amis de Dieu*, 11.
- 44 “La vocation chrétienne”, 2.XII.1951, *Quand le Christ passe*, 11.
- 45 Cfr., par exemple: «N'aie pas l'esprit de clocher. — Élargis ton cœur, jusqu'à ce qu'il devienne universel, “catholique”. Ne vole pas comme un oiseau de basse-cour, quand tu peux t'élever comme un aigle» (*Chemin*, 7).
- 46 *Ibidem*, 371.
- 47 “Dans l'atelier de Joseph”, 19.III.1963, *Quand le Christ passe*, 53.
- 48 “La grandeur de la vie ordinaire”, 11.III.1960, *Amis de Dieu*, 11.
- 49 *Entretiens*, 50.

- 50 Pour l'hostilité et la surveillance auxquelles il fut soumis par la Phalange au début des années 1940, cfr., par exemple, J.L. RODRIGUEZ JIMENEZ "Espias de la Falange", *El País*, 9/07/2000, à partir des archives de la Phalange.
- 51 Cfr., par exemple, le témoignage de Mgr A. DEL PORTILLO, *Entretien sur le fondateur de l'Opus Dei*, réalisé par Cesare Cavalleri, trad. del ital., Le Laurier, Paris 1992, pp. 37-40.
- 52 Un chapitre "Citoyenneté" a été ajouté par l'auteur à son manuscrit de *Surco*, qui paraîtra après sa mort. *Ibidem*, p. 23.
- 53 "Vivre face à Dieu et face aux hommes", 3.XI.1963, *Amis de Dieu*, 171.
- 54 *Ibidem*.
- 55 *Entretiens*, 21.
- 56 *Ibidem*, 12.
- 57 Nous ne parlons pas ici d'interventions publiques dans des occasions exceptionnelles, mais d'une pratique habituelle.
- 58 *Ibidem*.
- 59 Pour cette périodisation, cfr. la "Conclusion" d'Y. TRANVOUEZ, *Catholiques d'abord...* La typologie est assez semblable pour l'Espagne, cfr. J.A. GALLEGRO et A. PAZOS, *Histoire religieuse de l'Espagne contemporaine*, Le Cerf, Paris 1998.
- 60 Cfr. A. VAZQUEZ DE PRADA, *Le fondateur...*, v. I, p. 486 ss.
- 61 Cfr., par exemple pour ces activités dans les années 1930, le témoignage de P. CASCIARO, *Rêvez la réalité dépassera vos rêves*, trad. de l'esp., Paris 1994, chap. II, IV y V et P. BEGLAR, *L'Opus Dei et son fondateur Josemaría Escrivá*, trad. de l'alle., Paris 1992, cap. V.
- 62 *Entretiens*, 117.
- 63 "Aimer le monde passionnément", dans *ibidem*, 115.
- 64 *Quand le Christ passe*, 46.
- 65 *Ibidem*, 166.
- 66 "Le mariage, vocation chrétienne", 25.XII.1970, *ibidem* 23.
- 67 *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, [1819], in B. CONSTANT, *De la liberté chez les Modernes*, Paris 1980.
- 68 *Entretiens*, 59.
- 69 *Chemin*, 353.
- 70 La typologie du "catholicisme intransigeant", comme l'association du rejet de la relégation dans la sphère privée et le mélange du politique et du religieux, se trouve surtout dans le monde latin, mais omet des situations où la modernité politique et les références religieuses ont toujours été compatibles.
- 71 "Travail de Dieu", 6.II.1960, *Amis de Dieu*, 63.