

CHAPITRE IV

QUEL ÉTHOS NOUVEAU POUR L'EUROPE ?

Il n'est pas exagéré de poser en termes d'imagination la question de l'Europe à venir. Son organisation politique pose en effet un problème sans précédent, à savoir celui de dépasser au plan institutionnel la forme de l'État-Nation sans pourtant en répéter à un niveau supérieur, dit de supranationalité, les structures bien connues. Ajoutons que l'invention d'institutions nouvelles ne peut s'inspirer d'aucun des États fédéraux existants (Suisse, Allemagne, États-Unis), lesquels sont détenteurs des mêmes symboles de la souveraineté (monnaie, armée, diplomatie) que les États-Nations moins complexes. L'expression d'État « post national » est à ce double égard appropriée, dans la mesure où elle laisse ouverte — à l'imagination, précisément — la question de savoir quelles institutions inédites peuvent répondre à une situation politique elle-même sans précédent.

J'aimerais dire ici comment une réflexion portant sur les comportements éthiques et spirituels, tant des individus, des intellectuels, des hommes de culture, que des sociétés de pensée, des Églises et autres confessions religieuses, peut contribuer à cette imagination politique.

Il serait en effet faux de croire que des transferts de souveraineté au bénéfice d'une entité politique qui reste entièrement à inventer puissent réussir au plan formel des institutions politiques et juridiques, sans que la volonté d'opérer ces transferts emprunte son dynamisme à des transformations de mentalité touchant à l'ethos des individus, des groupes et des peuples.

Le problème posé est assez bien connu. Il s'agit très globalement de combiner « l'identité » et « l'altérité » à de nombreux niveaux qu'il va s'agir de distinguer. Ce qui nous fait le plus cruellement défaut, ce sont des modèles d'intégration entre ces deux pôles que je désigne pour l'instant dans des termes d'une grande abstraction, à la façon des supercatégories auxquelles les *Dialogues* de Platon nous ont initiés ! C'est pour briser cette impression d'inquiétante abstraction [p.108]

que je propose de classer, selon un ordre croissant de densité spirituelle, des modèles d'intégration ayant à faire avec l'identité et l'altérité.

I. LE MODÈLE DE LA TRADUCTION

Le premier modèle qui s'offre à la réflexion est celui de la traduction d'une langue dans une autre. Ce premier modèle est parfaitement approprié à la situation de l'Europe qui, au point de vue linguistique, présente un pluralisme non seulement indépassable, mais qu'il est infiniment souhaitable de préserver. Ce n'est sans doute pas le rêve de donner une nouvelle chance à l'espéranto qui nous menace le plus, ni même celui de faire triompher une seule grande langue de culture comme unique instrument de communication ; c'est plutôt le danger de l'incommunicabilité, par repli jaloux de chacun sur ses traditions linguistiques. Or l'Europe est et sera inéluctablement polyglotte. C'est ici que le modèle de la traduction comporte des exigences et des promesses qui s'étendent très loin jusqu'au cœur de la vie éthique et spirituelle des individus et des peuples.

Pour être compris, ce modèle appelle à un retour en arrière sur les conditions les plus fondamentales du fonctionnement du langage. Le fait dont il faut partir est que *le* langage n'existe nulle part ailleurs que dans *des langues*. Il ne réalise ses potentialités universelles que dans des systèmes différenciés aux plans phonologique, lexical, syntaxique, stylistique, etc. Et pourtant les langues ne constituent pas des systèmes clos excluant la communication. Si c'était le cas, il y aurait la même différence entre les groupes linguistiques que celle qui existe au plan biologique entre les espèces vivantes. S'il n'y a qu'une espèce humaine, c'est en particulier parce que des transferts de sens sont possibles d'une langue dans une autre, bref parce que l'on peut traduire.

Mais que signifie pouvoir traduire ? Cette possibilité, ou plutôt cette capacité, n'est pas seulement vérifiée par le fait que l'on arrive effectivement à traduire discours et textes d'une langue dans

une autre, sans perte sémantique totalement dommageable et surtout absolument irréparable. La possibilité de traduire est plus fondamentalement postulée comme un *a priori* de la communication. En ce sens je parlerai du « principe d'universelle traductibilité. » La traduction est de fait, la traductibilité de droit. C'est cette présupposition qui a armé le courage et aiguisé l'ingéniosité des déchiffreurs d'hiéroglyphes ou d'autres systèmes de signes dont certains sont encore inviolés. Mais regardons de près l'opération de traduction. D'abord elle suppose des traducteurs bilingues, donc des médiateurs en chair et en os ; ensuite elle consiste dans la recherche de la meilleure adéquation possible entre les ressources propres de la langue d'accueil

[p.109]

et celles de la langue d'origine ; à cet égard, le modèle orgueilleux des « dépouilles des Égyptiens », que l'on trouve une fois chez saint Augustin, n'est pas le modèle qui mérite d'être honoré, mais celui plus modeste, proposé par von Humboldt, d'élever le génie de sa propre langue au niveau de celui de la langue étrangère, surtout lorsqu'il s'agit de créations originales qui constituent un défi pour la langue d'accueil. Il s'agit bien d'habiter chez l'autre, afin de le conduire chez soi à titre d'hôte invité.

On voit tout de suite en quoi la traduction constitue un modèle approprié au problème spécifique que pose la construction européenne. Il invite d'abord, au plan institutionnel, à encourager l'enseignement de deux langues vivantes dans tout l'espace européen, afin d'assurer une audience à chacune des langues qui ne sont pas dans une position dominante au plan de la communication. Mais surtout, à un plan véritablement spirituel, il invite à étendre l'esprit de la traduction au rapport entre les cultures elles-mêmes, c'est-à-dire aux contenus de sens véhiculés par la traduction. C'est ici qu'il est besoin de traducteurs de culture à culture, de bilingues culturels, capables d'accompagner cette opération de transfert dans l'univers mental de l'autre culture, compte tenu de ses coutumes propres, de ses croyances de base, de ses convictions majeures, bref de l'ensemble de ses repères de sens. En ce sens on peut parler d'un *ethos* de la traduction, dont le but serait de répéter au plan culturel et spirituel le geste d'hospitalité linguistique évoqué plus haut.

• II. LE MODÈLE DE L'ÉCHANGE DES MEMOIRES

J'appelle le second modèle celui de l'échange des mémoires. On voit tout de suite comment il enchaîne avec le précédent : traduire une culture étrangère dans les catégories propres à la sienne présuppose, avons-nous dit, un transfert préalable dans le milieu culturel régi par les catégories éthiques et spirituelles de l'autre. Or la première différence qui appelle transfert et hospitalité est une différence de mémoire, au plan même des coutumes, des règles, des normes, des croyances, des convictions qui font l'identité d'une culture. Mais parler de mémoire, ce n'est pas seulement évoquer une faculté psychophysique ayant rapport à la conservation et à l'évocation des traces du passé ; c'est mettre en avant la fonction « narrative » à travers laquelle s'exerce au plan public du langage cette capacité primaire de conservation et d'évocation. Au plan individuel déjà, c'est à travers les récits portant sur les autres et sur nous-mêmes que nous articulons et configurons notre propre temporalité. Or deux phénomènes remarquables se proposent à la description qu'il sera aisé plus loin de transposer au plan du problème qui nous occupe ici.

[p.110]

Le premier concerne l'« identité narrative » des personnages du récit ; en même temps en effet que les actions racontées reçoivent de la mise en intrigue l'unité temporelle d'une histoire (*story*), les personnages du récit peuvent être dits eux aussi mis en intrigue. Ils sont racontés en même temps que l'histoire elle-même. Cette première remarque est lourde de conséquences, dont voici la principale : l'identité narrative n'est pas celle d'une substance immuable ou d'une structure fixe, mais l'identité mobile issue de la combinaison entre la concordance de l'histoire, prise comme une totalité structurée, et la discordance imposée par les péripéties rencontrées. Autrement dit, l'identité narrative participe à la mobilité du récit, à sa dialectique d'ordre et de désordre. Un corollaire important se propose : il est possible de réviser une histoire racontée en tenant compte d'autres péripéties, voire en organisant autrement les incidents racontés ; à la limite, il est possible de raconter plusieurs histoires sur les mêmes événements (quelque sens que l'on puisse donner alors à l'expression : mêmes événements). C'est ce qui arrive lorsqu'on s'efforce de tenir compte de l'histoire des autres.

Cette dernière remarque conduit au second phénomène que l'on veut souligner ici. Si chacun reçoit une certaine identité narrative des histoires qui lui sont racontées ou qu'il raconte sur lui-même,

cette identité est mêlée à celle des autres, de façon à engendrer des histoires au second degré qui sont celles même des intersections entre histoires multiples. Ainsi ma propre histoire de vie est un segment de votre histoire de vie : de l'histoire de mes parents, de mes amis, de mes adversaires, et d'innombrables inconnus. Nous sommes littéralement « empêtrés dans des histoires », selon le beau titre de W. Schapp, *In Geschichten verstrickt (Empêtrés dans des histoires, Paris, Éd. du Cerf, 1992)*.

De ces deux phénomènes pris ensemble, celui de la constitution narrative de chaque identité personnelle et celui de l'enchevêtrement des vies et des aventures personnelles dans des histoires conduites par les uns et subies par les autres, et surtout racontées par les uns sur les autres, résulte un modèle dont la portée éthique est facile à entrevoir, celui que j'appelle le modèle de l'échange des mémoires. Communiquer, au plan où nous a déjà conduit le travail de la traduction, avec son art du transfert et son éthique de l'hospitalité linguistique, exige ce pas supplémentaire, consistant à assumer, en imagination et en sympathie, l'histoire de l'autre à travers les récits de vie le concernant. C'est ce que nous apprenons à faire dans notre commerce avec les personnages de fiction auxquels nous nous identifions provisoirement par la lecture. Ces identifications mobiles contribuent à la refiguration de notre propre passé et à celle du passé des autres, par un remodelage incessant des histoires que nous racontons les uns sur les autres. Mais un engagement plus profond est requis par le passage du plan de la fiction à celui de la réalité historique. Il ne

[p.111]

s'agit certes pas de revivre les événements réellement arrivés aux autres ; le caractère insubstituable des expériences de vie rend impossible cette chimérique intropathie ; plus modestement, mais plus énergiquement aussi, il s'agit d'échanger les mémoires au niveau narratif où celles-ci s'offrent à être comprises. Un nouvel *ethos* naît de la compréhension appliquée à l'intrication les uns dans les autres des récits nouveaux qui structurent et configurent ce croisement entre les mémoires. Il s'agit là d'une véritable tâche, d'un véritable travail, dans lequel on pourrait reconnaître l'*Anerkennung* de l'idéalisme allemand, à savoir la « reconnaissance » considérée dans sa dimension narrative.

La transposition au plan de la problématique européenne est aisée. Mais le second enseignement, celui tiré de l'enchevêtrement des histoires au plan interpersonnel n'atteint son but que si le premier a été bien compris et entièrement assumé, à savoir la constitution narrative de l'identité propre. L'identité d'un groupe, d'une culture, d'un peuple, d'une nation n'est pas celle d'une substance immuable, ni celle d'une structure fixe, mais bien celle d'une histoire racontée. Or les implications contemporaines de ce principe de l'identité narrative sont loin d'être aperçues ; une conception figée, arrogante, de l'identité culturelle empêche d'apercevoir les corollaires évoqués plus haut de ce principe, à savoir la possibilité de réviser toute histoire transmise, et celle de faire place à plusieurs histoires portant sur le même passé. Or, ce qui empêche bien des cultures de se laisser raconter autrement, c'est le rôle exercé sur la mémoire collective par ce que l'on appelle les événements fondateurs, dont la commémoration et la célébration répétées tendent à figer l'histoire de chaque groupe culturel dans une identité non seulement immuable mais volontairement et systématiquement incommunicable. L'*ethos* européen qui se cherche ne demande certes pas l'abandon de ces repères historiques importants, mais un effort de lecture plurielle, comme on en a eu un premier exemple avec la querelle des historiens français sur la signification de la Révolution française, et un second avec la querelle des historiens allemands sur la signification des épisodes criminels de la Seconde Guerre mondiale. *Raconter autrement* n'est pas contraire à une certaine piété historique, dans la mesure où la richesse inexhaustible de l'événement est honorée par la variété des récits qui en sont faits, et par la compétition que cette variété suscite.

Cette capacité à raconter autrement les événements fondateurs de notre histoire nationale trouve un renfort dans l'échange des mémoires culturelles. Cette capacité d'échange a pour pierre de touche la volonté de partager symboliquement et respectueusement la commémoration des événements fondateurs des autres cultures nationales ainsi que ceux de leurs minorités ethniques ou de leurs confessions religieuses minoritaires.

[p112]

Dans cette échange des mémoires il ne s'agit pas seulement de soumettre à une lecture croisée les événements fondateurs de la culture des uns et des autres, mais de s'aider mutuellement à délivrer la part de vie et de renouvellement qui se trouve être captive dans des traditions figées, embaumées, mortes. À cet égard, j'ai retardé jusqu'à maintenant l'évocation de ce phénomène de la « tradition ». On ne peut en effet sortir des clichés et des anathèmes le concernant qu'au terme du double parcours linguistique et narratif qu'on vient de proposer. Il faut être passé par les exigences éthiques de la

traduction — ce que j'ai appelé l'hospitalité linguistique — et par celle de l'échange de mémoires, qui est une autre sorte d'hospitalité narrative, pour aborder le phénomène de la tradition dans sa dimension proprement dialectique. Tradition au singulier veut dire transmission, transmission de choses dites, de croyances professées, de normes assumées, etc. Or, une telle transmission n'est vivante que si la tradition reste l'autre partenaire du couple qu'elle forme avec l'innovation. La tradition représente le côté de la dette à l'égard du passé et rappelle que nul ne commence rien à partir de rien ; mais une tradition ne reste vivante que si elle demeure prise dans un processus ininterrompu de réinterprétation. C'est ici qu'interviennent la révision des récits du passé et la lecture plurielle des événements fondateurs. Reste à dire l'autre pôle de la tradition, à savoir l'innovation. À cet égard, un aspect important de la relecture et de la révision des traditions transmises consiste dans le discernement des promesses non tenues du passé. Le passé, en effet, n'est pas seulement le révolu, ce qui a eu lieu et ne peut plus être changé ; il est vivant dans la mémoire grâce aux flèches de futurité qui n'ont pas été tirées ou dont la trajectoire a été interrompue. Le futur inaccompli du passé constitue peut-être la part la plus riche d'une tradition. La délivrance de ce futur inaccompli du passé est le bénéfice majeur qu'on peut attendre du croisement des mémoires et de l'échange des récits. Ce sont principalement les événements fondateurs d'une communauté historique qu'il faudrait soumettre à cette lecture critique, de manière à libérer la charge d'espérance qu'il portait et que le cours ultérieur de l'histoire a trahie. Le passé est un cimetière de promesses non tenues, qu'il s'agit de ressusciter à la façon des ossements de la vallée de Josapha dans la prophétie d'Ézéchiel.

1. LE MODÈLE DU PARDON

[p.113]

Ce qui vient d'être dit sur la résurrection des promesses non tenues du passé conduit à un troisième seuil : celui du pardon. Les considérations qui suivent sont liées d'une double façon à ce qui précède : d'une part, le rôle du récit dans la constitution de l'identité narrative a marqué la place de ce qu'on a appelé la révision du passé occasionnée par la façon de raconter autrement ; or le pardon est une forme spécifique de révision du passé et, à travers lui, de l'identité narrative propre à chacun ; d'autre part, l'enchevêtrement des histoires de vie donne l'occasion d'une révision non plus solitaire et introspective de son propre passé, mais d'une révision mutuelle où l'on a pu voir le fruit le plus précieux de l'échange des mémoires ; or, le pardon est aussi une forme spécifique de cette révision mutuelle, dont la délivrance des promesses non tenues du passé est l'effet le plus précieux.

La nouveauté de ce troisième modèle est liée à un phénomène complémentaire de celui des événements fondateurs dont se glorifie une communauté historique, à savoir les « blessures » infligées par ce que Mircea Eliade appelait la « terreur de l'histoire ». Ce qui a été dit plus haut sous le titre de l'échange des mémoires doit être repris à nouveaux frais dans la perspective de la souffrance et non plus dans celle des hauts faits. La souffrance figure alors deux fois dans le tableau de notre méditation ; elle figure une première fois comme souffrance subie qui transforme en victimes les agents de l'histoire ; elle figure une deuxième fois comme souffrance infligée aux autres. Ce point est si grave qu'il faut inverser l'ordre suivi plus haut, quand on est passé de l'identité narrative à l'enchevêtrement des histoires de vie. Il faut cette fois partir de la souffrance des autres, imaginer la souffrance des autres, avant de ressasser la sienne propre.

Le lecteur aura anticipé sans peine ce qui suit : un trait majeur de l'histoire de l'Europe c'est la masse incroyable des souffrances que la plupart des États, grands ou petits, pris deux à deux ou par alliances interposées, se sont infligées dans le passé. L'histoire de l'Europe est cruelle : guerres de religion, guerres de conquête, guerres d'extermination, assujettissement de minorités ethniques, expulsion ou asservissement de minorités religieuses ; la litanie est sans fin. L'Europe occidentale sort à peine de ce cauchemar ; l'Europe centrale et orientale risque d'y succomber. On sait trop quelle pente ramène à ces horreurs : le recours pervers à l'identité narrative, privée des correctifs importants que l'on a dits : révision des propres récits, enchevêtrement aux récits de l'autre. À ces correctifs, non négligeables, nous ajoutons maintenant ce complément : comprendre la souffrance des autres dans le passé et dans le présent. Dès lors, l'échange des mémoires requis par notre second modèle exige, selon le nouveau

[p114]

modèle, l'échange de la mémoire des souffrances infligées et subies. Or, cet échange exige plus que

l'imagination et la sympathie invoquées plus haut. Ce plus a quelque chose à voir avec le pardon, dans la mesure où le pardon consiste à « briser la dette » selon le beau sous-titre du volume consacré par les éditions Autrement au thème du pardon.

Il est vrai que le pardon, dans son sens plénier, excède de loin les catégories politiques ; il appartient à un ordre — l'ordre de la charité — , qui dépasse même l'ordre de la moralité. Le pardon relève d'une économie du don, dont la logique de surabondance excède la logique de réciprocité dont nous avons aperçu plus haut une application, à savoir l'exercice de la reconnaissance présupposée par le modèle de la traduction et par celui de la narration croisée. En tant qu'elle excède l'ordre de la moralité, l'économie du don appartient plutôt à ce qu'on pourrait appeler la « poétique » de la vie morale, si l'on garde au mot poétique son double sens : de créativité, au plan de la dynamique de l'agir, de chant et d'hymne, au plan de l'expression verbale. C'est donc de cette économie spirituelle, de cette poétique de la vie morale, que relève essentiellement le pardon. Sa puissance « poétique » consiste à briser la loi d'irréversibilité du temps, en changeant, sinon le passé en tant que recueil de tout ce qui est arrivé, du moins sa signification pour les hommes du présent ; il le fait en levant la charge de culpabilité qui paralyse le rapport des hommes agissants et souffrants à leur propre histoire. Il n'abolit pas la dette, dans la mesure où nous sommes et restons les héritiers du passé, mais il lève la peine de la dette.

Ces considérations, nous l'avons dit, n'ont pas leur emploi premier dans la sphère politique, dont la règle majeure est la justice et la réciprocité, et non la charité et le don. Ne peut-on suggérer néanmoins que l'ordre de la justice et de la réciprocité puisse être touché par celui de la charité et du don : touché, c'est-à-dire affecté, et, si j'ose dire, attendri ? N'en avons-nous pas des exemples dans la sphère de la justice pénale, avec la grâce régale, la prescription, les réductions de peine ? Et dans la sphère sociale, avec certaines expressions caritatives de la solidarité ? Qu'en est-il au plan des peuples et des nations ? J'ai évoqué ci-dessus ce plus que demande l'échange des mémoires blessées et j'ai suggéré que ce plus a quelque chose à voir avec le pardon. De fait il est grand besoin que les peuples d'Europe prennent compassion les uns des autres, imaginent, je le répète, la souffrance des autres au moment de crier vengeance pour les blessures qui leur ont été infligées dans le passé. Ce qui est demandé là ressemble fort au pardon.

C'est toutefois avec la plus grande prudence, et guidé par une sobre clairvoyance, qu'il faut s'engager dans cette voie. Deux pièges sont en effet à éviter. Le premier serait de confondre le pardon et

[p115]

l'oubli ; or, bien au contraire, on ne peut pardonner que là où il n'y a pas d'oubli, là où la parole a été rendue aux humiliés. « Briser la dette et l'oubli », dit le beau titre du livre évoqué plus haut. Rien ne serait plus détestable que ce que Jankélévitch appelait le pardon oublieux, fruit de la frivolité et de l'indifférence. C'est bien pourquoi le travail du pardon doit se greffer sur le travail de la mémoire dans le langage de la narration. Le second piège serait de prendre le pardon par son mauvais côté ; le premier rapport que l'on a au pardon ce n'est pas l'exercice du pardon facilement exercé — ce qui ramène encore une fois à l'oubli — , mais la pratique difficile de la demande du pardon. À l'égard de ceux, victimes de crimes imprescriptibles qu'ils tiennent pour impardonnables, il n'est pas d'autre sagesse que d'attendre les temps meilleurs où la formulation des torts subis par l'offensé aura exercé son effet cathartique premier, et où l'offenseur sera allé jusqu'au bout de la compréhension des crimes commis par lui. Il y a un temps pour l'impardonnable et un temps pour le pardon. Le pardon exige longue patience.

À cet égard, le recours au modèle du pardon ne nous éloigne pas autant que l'on pourrait penser de la sphère politique. L'histoire de ces dernières années nous offre quelques exemples admirables d'une sorte de court-circuit entre le poétique et le politique. Chacun a gardé l'image de Willy Brandt agenouillé à Varsovie ; on songe aussi à Vaclav Havel écrivant au président de la République fédérale allemande pour lui demander pardon pour les souffrances infligées aux Sudètes après la Seconde Guerre Mondiale ; on pense aussi au pardon demandé par les autorités allemandes au peuple juif et à leur soin méticuleux à exercer réparation de multiples façons à l'égard des survivants de la solution finale. Enfin on songe au voyage fulgurant de Sadate à Jérusalem. Mais, autant la charité excède la justice, autant on doit se garder de la substituer à la justice. La charité reste un surplus, ce surplus de compassion et de tendresse susceptible de donner à l'échange des mémoires sa motivation profonde, son audace et son élan.

Je voudrais, en guise de conclusion, relier mon propos à deux autres thèmes qui ont fait l'objet de contributions distinctes. J'évoquerai d'abord le débat suscité par le conflit entre la revendication

universaliste liée à l'idée même d'État de droit et de Droits de l'homme et le rappel par les communautariens des différences insurmontables qui séparent les identités collectives. Il serait possible de reprendre, du point de vue de ce conflit, les trois modèles de médiation proposés ici entre l'identité et l'altérité. La traduction, avons nous dit, est la seule manière de manifester l'universalité du langage dans la dispersion des langues. La narration croisée, avons-nous ajouté, est la seule manière d'ouvrir la mémoire des uns sur celle des autres ; le pardon, avons-nous affirmé pour finir, est la seule manière de briser la dette et l'oubli et ainsi de lever les obstacles à l'exercice de la Justice et de la

[p116]

reconnaissance. De bout en bout de nos analyses nous nous sommes tenus au plan des « médiations » ; en ce sens, les modèles proposés sont à verser au débat de l'universel et de l'historique : ils renforcent les arguments de ceux pour qui l'universel n'a pas d'autre lieu de justification que l'historique, et pour qui la seule manière d'échapper à l'accusation d'ethnocentrisme, c'est de recourir aux meilleurs arguments de l'autre. Un second débat concernerait la contribution des confessions chrétiennes à ce triple travail de traduction, de narration croisée, de compassion mutuelle. Les confessions chrétiennes ont assurément leur rôle à jouer dans la mesure où elles ont reçu en héritage la parole évangélique du pardon et de l'amour des ennemis. En ce sens, leur manière d'aborder les problèmes discutés ici serait de commencer par le pardon et de placer sous le signe du pardon les deux autres thèmes du croisement des mémoires et de la traduction d'une langue culturelle dans une autre. Mais les communautés chrétiennes ont aussi un prix à payer pour être entendues. Ce prix est double : elles ont, d'une part, à parcourir jusqu'à son extrême fin le chemin de l'abandon du pouvoir, de ce pouvoir exercé tantôt directement, tantôt indirectement par l'entremise du bras séculier, tantôt — plus subtilement — en redoublant de leur autorité la dimension verticale de domination caractéristique du phénomène de souveraineté dans le cadre principalement des États-Nations, et cela aux dépens de la relation horizontale du vouloir vivre ensemble. C'est dans la mesure où les communautés chrétiennes auront clairement rompu avec un certain « théologico-politique », où le théologique justifie à titre primaire la dimension de domination dans les rapports politiques, et dans la mesure où elles sauront donner, par contraste, sa chance à un autre « théologico-politique », où la relation ecclésiale, s'affirmant comme lieu d'entraide en vue du salut, deviendrait véritablement un modèle de fraternité pour toutes les autres institutions, — c'est dans cette mesure que le message de l'Évangile risquera d'être entendu des politiques à l'échelle de la grande Europe. Ceci amène à dire — et c'est le second prix à payer par les communautés chrétiennes — que le premier lieu où le modèle du pardon est à mettre à l'épreuve, c'est celui des échanges interconfessionnels. C'est d'abord à l'égard les unes des autres que les grandes communautés chrétiennes ont à exercer le pardon mutuel afin de « briser la dette » héritée d'une longue histoire de persécution, d'inquisition, de répression, que ces violences aient été exercées par les unes à l'égard des autres ou par toutes à l'égard des non-chrétiens et des non-croyants. Le projet d'une nouvelle évangélisation de l'Europe est à ce double prix.

Paul Ricœur