

bienheureux persécutés ?

Félicité souffrait beaucoup dans les douleurs de l'enfantement... L'un des gardes de la prison lui dit : « Tu souffres tant maintenant, que diras-tu quand tu seras livrée aux bêtes? »... « Ce que je souffre maintenant », répondit-elle, je le souffre moi-même. Mais à ce moment-là, un autre sera en moi et souffrira en moi alors que je souffrirai pour lui. »

La passion des saintes Perpétue et Félicité, 15.

Allégeons nos cœurs en pensant que nous nous appartenons les uns les autres jusqu'au dernier souffle et que nous nous aimons les uns les autres d'un amour supérieur. Cela vaut tout le reste à lui seul. Voilà pourquoi je me considère comme véritablement heureux quoi qu'il puisse m'arriver, et ce bonheur rien ni personne ne peut nous l'enlever.»

Igor OGOURTSOV,
Lettre à ses parents,
écrite en sa dixième année de camp

Sommaire

Editorial

Hans-Urs von BALTHASAR : **Le crucifié est-il « heureux » ?**

4 De même que le Christ sur la croix ne s'est pas « senti heureux », de même il n'est pas nécessaire que les persécutés se « sentent heureux » au sens psychologique du mot : le bonheur, dans les béatitudes, n'est promis que pour l'avenir.

Problématique

Karl KERTELGE : **« Heureux ceux qui souffrent persécution »**

7 Replacer les béatitudes dans le contexte de leur rédaction permet de mieux comprendre le lien entre la perspective eschatologique et la consolation présente.

Bernhard KRIEGBAUM : **La persécution dans l'Église primitive**

18 Les persécutions des premiers siècles eurent-elles un « bilan globalement positif » ? Les faits peuvent toujours se discuter. Mais cette longue et complexe épreuve permet à l'Église naissante de prendre conscience de son universalité, d'approfondir son identité unique et de comprendre que le disciple n'est pas plus grand que le maître, premier martyr.

Ugo VANNI : **Le combat contre un monde étranger : la persécution dans *L'Apocalypse***

32 *L'Apocalypse* n'est pas un manuel de consolation dans les persécutions, mais un texte liturgique composé pour aider les chrétiens à résister aux agressions quotidiennes d'un milieu hermétique et hostile à Dieu.

Intégration

Jean-Pierre MAUREL : **Une culture doucement persécutée ?**

41 Existe-t-il chez nous ce que l'on pourrait appeler une « persécution douce » ? Pour trouver la figure de la persécution, son fonctionnement, il suffit d'aller voir chez l'enfant. Ce n'est pas dans les milieux déculpabilisés que nous trouverons la persécution douce, mais dans les milieux chrétiens, divisés, occupés à bâtir seuls, quoique par des voies diverses, leur propre salut. Persécution écœurante comme une confiserie douce, creusant le tombeau de l'art chrétien.

Jean-Miguel GARRIGUES : **Le martyr chrétien face à sa perversion idéologique**

48 Mourir pour rendre témoignage à Dieu, non à soi-même ou à « ses idées » ; mourir par amour pour Dieu, non par haine du monde : c'est là ce qui distingue le martyr chrétien de sa perversion dans le gnosticisme dualiste et ses résurgences contemporaines, nazisme et léninisme.

Attestations

François ROULEAU : **La persécution religieuse en U.R.S.S. et sa « dialectique »**

51 La dialectique soviétique antireligieuse est aussi cohérente que perverse : 1) la religion doit être extirpée ; 2) il n'y a pas de persécution ; 3) l'Église persécutée doit affirmer qu'il n'y a pas de persécution. La résistance des Églises russes témoigne du mystère de l'Église.

Piero GHEDDO : **Au Viêt-nam : martyr d'une Église**

62 Depuis 1975, l'état vietnamien tente de manipuler l'Église catholique pour en faire un instrument de pouvoir. Il se heurte à la foi des catholiques, raffermis par la persécution et fidèles jusqu'au bout à l'unité de l'Église.

T.A.M. : **Le cardinal Mindszenty, témoin de la foi**

73 Témoignage, par un proche, sur le long et lent martyr du primat de Hongrie, qui témoigne du Christ dans l'abjection d'un procès truqué.

78 **J.D. Et pour que nul ne s'imagine...**

Signets

Stanley L. JAKI : **Pierre Duhem et la philosophie des sciences**

80 Maintenant un réalisme parfait, s'appuyant sur une vision historique du progrès scientifique, Pierre Duhem anticipait sur un grand nombre de problèmes et de théories des sciences contemporaines.

Edmond BARBOTIN : **Mystère pascal et seigneurie du Christ sur l'univers**

101 La seigneurie du Christ s'exerce sur toutes les dimensions de notre espace. Non celui d'une cosmologie mythique et donc dépassée, mais celui de notre anthropologie concrète : les dimensions réelles de notre expérience du monde où nous vivons réellement.

Guy BEDOUELLE : **Le Christ inachevé de Carl Dreyer**

110 Carl Dreyer a laissé le scénario d'un *Jésus de Nazareth* qu'il n'a jamais pu tourner ; les diverses facettes de ce Christ inachevé se retrouvent cependant, dispersées dans les personnages de son oeuvre, démultipliant la présence du Christ dans les saints et les justes.

Jean-Paul SAUZET : **L'annonce de l'Évangile aux jeunes**

115 La déchristianisation de fait impose de réviser les moyens d'évangéliser. On propose ici de distinguer trois moments : l'accueil, le cheminement et, à la fin seulement, la véritable initiation chrétienne, où l'expérience subjective peut retrouver la vie de l'Église.

Hans-Urs von BALTHASAR

Le Crucifié est-il « heureux » ?

LES « béatitudes » par lesquelles commence le sermon sur la Montagne sont, il est vrai, inspirées aussi par les bénédictions des « pauvres de Yahvé » à la fin de l'Ancienne Alliance, mais elles dépendent, en leur cœur, de la marche à la suite du Christ, comme le montre la dernière des béatitudes : « Heureux êtes-vous, si l'on vous insulte, si l'on vous persécute et si l'on vous calomnie de toutes manières à cause de moi » (*Matthieu* 5, 11 ; Marc ajoute : « et à cause de la Bonne Nouvelle », que vous annoncerez). L'archétype du persécuté et de l'insulté, c'est le Christ ; il l'est, sans aucun doute, en tant que le Crucifié abandonné par Dieu. Avant et après sa mort, il s'est « réjoui » de ce qu'il a pu souffrir. S'est-il senti lui-même « heureux » sur la croix, et, pour cette raison, les « persécutés », « ceux qui ont faim et soif de la justice, ceux qui pleurent », doivent-ils à leur tour se sentir heureux ? Rien ne le dit. La « béatitude » peut s'appliquer à la voie de grâce qu'ils ont à parcourir, non à l'état qu'ils doivent traverser. « En vérité, en vérité, je vous le dis, vous allez pleurer et vous lamenter ; le monde, lui, se réjouira ; vous serez dans la tristesse, mais votre tristesse se changera en joie. La femme, sur le point d'accoucher, s'attriste, parce que son heure est venue ; mais quand elle a enfanté, elle oublie les douleurs, dans la joie qu'un homme soit venu au monde » (*Jean* 16, 20-21).

Si l'on admet que celui qui est abandonné du Père sur la croix ne se sent « heureux » en aucune manière (sauf purement objectivement, parce que sa souffrance est le plus grand acte d'amour et l'obéissance suprême au Père), il n'est nullement nécessaire non plus de supposer à propos de ceux que Jésus déclare bienheureux que leur affliction, leur faim, leur état de persécutés s'accompagnent de sentiments de bonheur.

Sans doute a-t-on voulu démasquer l'expression « heureux » comme une traduction défectueuse de l'hébreu en grec et en latin ;

dans sa traduction de toute la Bible (Desclée De Brouwer, 1985, p. 1883), André Chouraqui a rendu le mot par « en marche » (à peu près : « Mettez-vous y, maintenant vous êtes à pied d'oeuvre ») et noté que le mot provient de l'hébreu « *ashréi* » : il désigne la droiture de l'homme qui marche sur un chemin allant droit vers Yahvé. Dans ce cas, la pure rectitude objective et par là la « béatitude » de celui qui suit Jésus sur le chemin de la croix seraient encore plus fortement soulignées. Mais la différence entre ce sens et « bienheureux » n'est pas considérable, car, s'il est dit à la fin des béatitudes (*Matthieu* 5, 12) : « Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux : c'est bien ainsi qu'on a persécuté les prophètes, vos devanciers », cela signifie aussi que les affligés doivent se réjouir d'avance de la joie de l'au-delà et qu'Isaïe ne s'est certainement pas « réjoui », pendant qu'il était soumis au supplice de la scie.

Concernant l'aspect subjectif des « béatitudes », la solution qu'on adoptera dépendra essentiellement de ce que le Crucifié, « fait péché » pour le péché du monde (*2 Corinthiens* 5, 21) a éprouvé dans sa Passion. Celle-ci s'est tenue devant lui comme ce qui est humainement insupportable, c'est clair d'après sa prière au jardin des Oliviers. Aux disciples d'Emmaüs qu'il appelle « esprits sans intelligence », il explique, en partant de toute l'Ancienne Alliance, que « le Christ devait endurer ces souffrances » (*Luc* 24, 26). Le cri d'abandon est chez Marc et Matthieu la seule « parole de la croix » transmise ; chez Marc, Jésus expire « avec un grand cri ». Sûrement authentique est la parole : « J'ai soif », à laquelle il est répondu par l'éponge imbibée de vinaigre ; sûrement authentique aussi la remise de la Mère de Jésus à Jean. Chez Luc, les paroles qui expriment exactement le vrai comportement de Jésus (« Pardonne-leur... », « Entre tes mains... », « Dès aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis ») peuvent parfaitement être des interprétations justes, sans que nous puissions décider avec certitude si elles ont été prononcées telles quelles. De là deux conséquences. Il est d'abord invraisemblable que Jésus ait récité le *Psaume* 22 (« Pourquoi m'as-tu abandonné ? ») jusqu'à sa fin joyeuse, même si le verset 17 parle des mains et des pieds percés. L'autre conséquence : sans aucun doute Jésus, dans la pleine conscience d'avoir été abandonné, n'a pas perdu sa « foi » au Père, auquel il s'adresse en lui disant : « Mon Dieu, mon Dieu », et avec lequel il maintient donc un dialogue unilatéral, se remettant ainsi entre les « mains qui ne sont plus senties » du Père. Quant à la parole :

« Tout est achevé », on l'a considérée sans doute avec raison comme une parole de confirmation du Saint-Esprit (chez Jean, c'est exactement la parole du Christ glorifié à Pâques).

On proposerait dès lors de dire ceci : toute théologie qui admet que le Christ sur la croix n'a souffert que dans « la partie inférieure de son âme », tandis que la « partie haute de son esprit » demeurait dans la vision céleste bienheureuse, émousse le drame de la rédemption ; elle ne voit pas que le Fils tout entier assume la situation du monde pécheur détourné de Dieu, le « noyauté » par son obéissance absolue et par là lui enlève sa force. Le Dieu trinitaire peut faire plus que de pieux théologiens ne l'imaginent. Alors il demeure absolument vrai que cet « abandon » entre le Père et le Fils (rendu possible par l'Esprit des deux) reste une forme extrême de leur amour réciproque et de l'amour trinitaire de Dieu pour le monde. Car, justement, la mort de Jésus et sa chute dans le monde inférieur est une possibilité de l'amour le plus vivant de Dieu. C'est pourquoi Jean appelle la mort et la Résurrection de Jésus, sans les séparer, la « glorification » (de l'amour divin).

Pour ceux qui sont déclarés bienheureux, il suit de là que, dans le temps de leur épreuve, il n'est pas nécessaire qu'ils se sentent heureux au sens psychologique du mot. Que cela soit donné à des individus, par exemple à des martyrs, en vertu de la grâce de la Résurrection, c'est tout à fait possible. Mais ce n'est pas nécessaire. Dans les huit béatitudes, le bonheur n'est promis que pour l'avenir : « Heureux ceux qui pleurent, car ils *seront* consolés », etc. Cette prescience peut les fortifier dans la souffrance : c'est ainsi que ceux qui ont faim et soif de la justice verront un jour régner la justice ; tous, même les pauvres qui ne se défendent pas, les artisans de paix, les miséricordieux, etc., doivent savoir d'avance qu'ils sont « sur le bon chemin » (comme Chouraqui l'interprète), mais un chemin qui ne peut pas mener maintenant, en passant à côté de la croix, à un bonheur terrestre ou céleste. « Prendre sa croix chaque jour » (*Luc 9, 23*). « Je suis crucifié avec le Christ » (*Galates 2, 19*). « Je meurs chaque jour » (*1 Corinthiens 15, 31*).

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Robert Givord)
(Titre original : « Ist der Gekreuzigte "selig" ? »)

Karl KERTELGE

« Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice »

(*Matthieu 5,10*)

1. Caractère limité des expériences vécues par les premiers chrétiens

La persécution est un thème d'actualité dans le Nouveau Testament. Dans les *Actes des Apôtres* (8, 1) il est question d'une « grande persécution » qui « s'abattit ce jour-là (le jour du martyre d'Étienne) sur l'Église de Jérusalem ». Persécution et exil étaient le sort de la jeune communauté chrétienne, et plus précisément (*Actes 8*) des judéo-chrétiens de langue grecque regroupés autour d'Étienne vers les années 33-34. Paul, qui d'abord « persécutait à l'excès l'Église de Dieu » (*Galates 1, 13*) est devenu, une fois converti au christianisme, « apôtre à l'appel de Dieu » (*Romains 1, 1*) entraîné dans la vague de persécutions à laquelle les chrétiens étaient exposés dès les premiers temps, notamment de la part des Juifs, tout particulièrement à cause du succès de leur activité missionnaire parmi les Juifs et les païens (1). Ces premières expériences de la persécution dont l'étendue et l'intensité restèrent limitées furent dépassées lorsqu'intervinrent, dans la deuxième moitié du premier siècle, en plein développement du christianisme, de nouvelles violences d'un caractère différent.

C'est surtout la *Première lettre de Pierre* qui révèle une situation dans laquelle les communautés chrétiennes ont à subir différentes embûches ayant en partie un caractère politique. D'après cette lettre (4, 12) les souffrances s'abattent sur les communautés chrétiennes « comme une fournaise ». Ce sont des souffrances qui « sont infligées à leurs frères dans le monde entier »

(1) D'après *Actes 13, 50*; *17, 5-13* et d'autres et particulièrement d'après le propre témoignage de Paul *2 Corinthiens 11, 23-26*; *1 Thessaloniens 2, 14-16*.

(5, 9) (2). Pour les chrétiens concernés elles représentaient des *épreuves* qui n'entraînaient pas pour eux une opposition militante envers leurs oppresseurs mais qui les amenaient à concevoir leur existence comme « participation aux souffrances du Christ » (4, 13). A la suite de leur maître, ils se savent contraints à « souffrir en faisant le bien » (3, 17).

L'attitude des chrétiens vis-à-vis de leurs persécuteurs n'était pas alors une attitude de résignation, mais une expression de témoignage de foi auquel ils se savaient appelés. Même au milieu des souffrances du martyr le chrétien peut encore prier pour ses persécuteurs comme Etienne dans les *Actes des Apôtres* (7, 60), suivant ainsi l'exemple de Jésus en croix (*Luc* 23, 34). Ce faisant il observe le précepte que Jésus a formulé dans le sermon sur la montagne : « Bénissez ceux qui vous maudissent : (*Luc* 6,26 = source Q) (3), « Priez pour ceux qui vous persécutent » (*Matthieu* 5, 44 b) (4).

Si d'après la *Première lettre de Pierre* (2, 13), les chrétiens peuvent même en pleine persécution continuer d'observer la « règle » du christianisme primitif formulée dans la *Lettre aux Romains* (13, 1-7) et dans l'Évangile de Marc (12, 17 et par.) et « être soumis pour l'amour du Seigneur à toute autorité humaine », par contre l'*Apocalypse* de saint Jean nous révèle d'une manière si évidente la figure d'Antéchrist du pouvoir politique face à la communauté des croyants qu'il ne reste plus à cette communauté que la « constance » et la « fidélité dans la foi » consacrées par le martyr (13, 10.15). Cette situation faite au martyr transparait dans tous les passages du dernier livre de la Bible : ainsi celui où Rome, la capitale, « Babylone la grande », se révèle comme la première responsable de toute « l'histoire des persécutions ayant eu lieu jusqu'alors » (5).

(2) A l'arrière-plan de cette parénèse de la souffrance de la première lettre de Pierre, il faut bien voir la vague de persécution qui, par l'obligation du culte impérial ordonné par l'empereur Domitien, ainsi que par la reconnaissance culturelle de sa divinité impériale, atteignait tout particulièrement les chrétiens. Du reste il ne faut pas penser ici à une action dirigée contre les chrétiens. Le jugement de Goppelt mérite davantage attention : « *La persécution de Domitien était seulement une aggravation d'une menace constante* » (L. Goppelt, « Les temps apostoliques et post-apostoliques », dans *l'Église dans son histoire*, vol. 1, Göttingen, 1962, 75). Cf. aussi N. Brox, *La première lettre de Pierre* (EKK 21), Zurich-Neukirchen, 1979, 239 : « *La référence aux églises souffrantes est d'ailleurs un élément typique du climat de persécution du christianisme primitif et du soutien mutuel dans les situations de martyr.* »

(3) Cf. H. Schürmann, *L'Évangile de Luc* (HThK 3, I), Fribourg, 1969, 345.

(4) Cf. aussi l'avertissement similaire dans *Romains* 12, 14.

(5) Cf. U.B. Müller, *L'Apocalypse de Jean* (OTK 19), Gütersloh, 1984, 252 s., 257-260 (Excursus : *le culte impérial romain*).

Les violences et la détresse que les chrétiens des premiers temps ont connues de la part des pouvoirs politiques et surtout de la société environnante n'étaient certes pas des persécutions organisées systématiquement, mais plutôt des actions isolées dues à des causes circonstancielles (6). Mais elles représentaient pour le développement du christianisme naissant un défi sérieux qui rendait nécessaire une orientation fondamentale appropriée : les communautés chrétiennes la trouvaient en premier lieu dans la foi qui les unissait à Jésus-Christ, vrai Seigneur et vrai Sauveur. La profession de foi christologique, qui a tout d'abord son contexte dans la liturgie, particulièrement dans le baptême et dans l'eucharistie, déploie, à l'époque où la foi est mise à l'épreuve, une force qui fonde son identité ; elle permet de réduire les prétentions à l'hégémonie totalitaire des pouvoirs de la société et de l'État et de se défendre contre eux.

Cette distance prise face aux attitudes hostiles du milieu ambiant a également renforcé la conscience qu'ont les chrétiens d'être des « étrangers » en ce monde. C'est à « des étrangers en pleine diaspora » que Pierre adresse sa première lettre (*1 Pierre* 1, 17), à « des pèlerins et des étrangers » (2, 11) (7), qui ont à prouver aux païens leur condition d'« élus », et cela par une conduite exemplaire, afin de réfuter les calomnies proférées à leur endroit (2, 12). Si une telle autodétermination présente le danger de creuser un fossé permanent et une source de conflit vis-à-vis de la société environnante, il reste que ce danger n'est pas devenu une caractéristique durable du christianisme. Au contraire, la conscience eschatologique qu'ont les chrétiens de se sentir étrangers en ce monde s'accorde parfaitement avec la manière qu'a l'Église missionnaire de s'engager dans une tâche de conquête et d'intégration, comme on le constate dès le Nouveau Testament, en particulier dans l'oeuvre de Luc.

C'est à ce contexte qu'appartiennent aussi les passages des évangiles relatifs aux persécutions. Il en ressort que les violences dont les chrétiens sont victimes en leur temps n'ont rien de surprenant ; au contraire, elles sont annoncées par Jésus lui-même, et en référence implicite à son chemin de croix, elles deviennent le critère d'une authentique appartenance au Christ. *Jean* (15, 20) désigne expressément la parole de Jésus comme un rappel adapté à la situation : « Songez à cette parole que je vous ai dite : le serviteur n'est pas plus grand que le maître. S'ils

(6) *Ibid.*, 289 : « Auxquelles appartient la persécution de Néron de même que les persécutions de Domitien ».

(7) Cf aussi *1 Clément*, 1, I.

m'ont persécuté, vous aussi ils vous persécuteront. » Le sort de la communauté johannique se trouve lié par cette parole au sort de Jésus lui-même. Sous forme de rappel à la mémoire, ce trait d'union assumé par Jésus lui-même devient pour la communauté qui souffre persécution la source de son existence (8).

À l'arrière-plan de cette parole se trouve la tradition des évangiles synoptiques et de leurs sources. Dans plusieurs passages, ces évangiles ont conservé des paroles de Jésus qui impliquent une interprétation prophétique de la condition de persécutés que connaîtront les disciples à la suite de leur maître. Il en est ainsi de l'annonce des persécutions dans le discours apocalyptique de *Marc* (13, 9-13 et par.), annonce que Matthieu place dans un passage antérieur et que, sous forme d'informations destinées aux disciples, il ajoute à leur « envoi en mission » (10, 17-22 ; cf *Luc* 12, 11 s.). Il en est de même enfin pour les passages relatifs aux persécutions dans le Sermon sur la montagne (*Matthieu* 5,10-11 et par.), dont on traitera plus en détail par la suite.

2. La double béatitude des persécutés : *Matthieu* 5, 10-11.

Une des caractéristiques des béatitudes chez *Matthieu* (5, 1-12), c'est que la béatitude des persécutés se trouve énoncée deux fois (5, 10 et 11), il est vrai sous une forme différente. En accord avec la tradition des béatitudes chez *Luc* (6, 20-23), *Matthieu* présente dans le dernier passage (5, 11) la béatitude des persécutés sous forme de discours direct : « Vous serez heureux lorsqu'on vous maudira, qu'on vous persécutera... » Sans doute la version de *Luc* n'utilise-t-elle pas le mot « persécuter mais « haïr » et « chasser » (6, 22). Ces deux versions ont manifestement pour base la tradition de la source des *logia*, ce qui amènerait la critique littéraire à déterminer si dans la version originelle présumée comme source de cette béatitude il était déjà question de persécution, ou si *Matthieu* a introduit ce terme pour désigner sans équivoque les actes d'hostilité que les

(8) D'ailleurs, il ne faut pas méconnaître dans *Jean* 15, 20, le dualisme fondamental du rapport entre « l'Église » et « le Monde » : le caractère dangereusement unilatéral de cette opposition ne paraît surmonté que dans la perspective sotériologique de l'ensemble de l'Évangile. Aussi R. Schnackenburg, *L'Évangile de Jean, 3^e partie* (HThK IV, 3), Fribourg, 1975, 131 s. ; J. Becker, *L'Évangile selon Jean*, (OTK 4, 2), Gütersloh, 1984, 489-491 (avec une légère critique de Schnackenburg sur l'interprétation « positive » de l'aspect missionnaire en V., 20c).

chrétiens ont à supporter et auxquels fait allusion la dernière béatitude (9). Cette dernière hypothèse est renforcée par l'intérêt particulier que *Matthieu* porte au thème de la persécution : ne fait-il pas précéder cette béatitude d'une avant-dernière (la huitième dans l'ordre) avec exactement le même thème, et cela en harmonie formelle avec les sept précédentes exprimées à la troisième personne : « Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice car le Royaume des cieux est à eux » (5, 10). Ainsi le groupe des persécutés se trouve mentionné à la suite des « pauvres », des « affligés », des « doux », etc., et leur est associé de telle façon que la béatitude des persécutés trouve maintenant sa signification du fait de son adjonction au contexte précédent. Il faut garder cela à l'esprit lorsqu'on interprète la béatitude des persécutés d'après *Matthieu*.

Les problèmes d'exégèse que posent les différentes versions des béatitudes chez *Matthieu* et *Luc* ainsi que dans la source des *logia* sous-jacente à ces deux évangiles ne peuvent être traités ici à fond comme le demanderait une interprétation détaillée. Qu'il nous suffise de renvoyer le lecteur à plusieurs commentaires et études spécialisées de date récente ou très récente, ayant pour objet le Sermon sur la Montagne. Puisque c'est surtout la béatitude des persécutés qui nous concerne, dans la tradition de *Matthieu*, il nous suffira de nous attacher à la version de *Luc* dans la seule mesure où elle éclaire aussi la préhistoire, dans la source des *logia*, de cette béatitude des persécutés.

a. La quatrième béatitude de la source des *logia*

Il convient de partir du fait que *Luc* (6, 20-23) a largement conservé (quant au nombre et à l'étendue, mais aussi quant au fond et à la forme) la tradition des béatitudes à partir de la

(9) Cf. particulièrement E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen, 1973 ; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. tome 1* (EKK 1, 1), Zurich/Neukirchen, 1985 ; R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium* 1, 1-16, 20 (Die neue Echter Bibel), Würzburg, 1985 ; J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, I (HThK 1, 1), Fribourg, 1986 ; A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT), Ratisbonne, 1986, tout spécialement sur le Sermon sur la montagne et les Béatitudes ; J. Dupont, *Les Béatitudes*. I-II, Paris, 1969 ; III, Paris, 1973 ; P. Hoffmann, *Die Auslegung der Bergpredigt* I-V, BiLe, 10/ 11, 1969/70) ; H. Frankemolle, *Die Makarismen (Mt 5, 1-12; Lk 6, 20-23): Motifs et contexte de la composition rédactionnelle*, BZ N.F. 15 (1971), 52-75 ; G. Strecker, *Die Bergpredigt : un commentaire exégétique*, Göttingen, 1984 ; J. Lambrecht, *Ich aber sage euch : die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5-7; Lk 6, 20-49)*, Stuttgart, 1984 ; H.D. Betz, *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen, 1985 ; H. Weder, *Die «Rede der Reden» : Eine Auslegung der Bergpredigt heute*, Zurich, 1985 ; I. Broer, *Die Seligpreisungen der Bergpredigt : Studien zu ihrer Überlieferung und Interpretation*, BBB 61, Bonn, 1986.

source des *logia* dans sa couche la plus récente (10). Il faut ensuite tenir compte du fait que Matthieu, partant de la source des *logia*, ne s'est pas contenté d'amplifier le fonds originel des quatre béatitudes, mais l'a aussi formulé avec plus de force que Luc. C'est à Matthieu en tout cas qu'on doit attribuer, dans les première et quatrième béatitudes, les ajouts interprétatifs qui vont au-delà de la version de Luc, et vraisemblablement aussi la rédaction des béatitudes à la troisième personne (5, 3-10 (11)). Il est alors également normal d'attribuer au premier évangéliste les variations dans la dernière béatitute — la neuvième chez Matthieu, la quatrième chez Luc — lequel aurait donc ainsi conservé, là aussi, la version primitive. Il est vrai que cela ne peut être affirmé qu'avec une grande réserve, et concerne sûrement la mention : « à cause du Fils de l'homme ». Une comparaison synoptique montre que certes la structure fondamentale de la béatitute est la même des deux côtés, mais que le nombre et la dénomination des différentes actions divergent notablement. Ce qui est commun aux deux versions, c'est le terme «insulter» et le thème de la calomnie, formulé chaque fois différemment. Une analyse plus poussée conduirait sans doute à penser qu'en introduisant le thème de la « persécution », Matthieu aurait élargi une version primitive comportant les deux thèmes de l'injure et de la calomnie. Par ailleurs, Luc se serait sans doute appuyé sur une version déjà enrichie du thème de l'« exclusion », qu'il aurait fait encore précéder du thème plus général de la « haine » (12).

Il faut d'abord observer que la quatrième béatitute de la source des *logia*, pour autant qu'on puisse en donner une formulation authentique, aborde, à la différence des trois précédentes, une réalité qui s'applique d'abord à la communauté *postpascale* des disciples. Par cette référence à la situation actuelle, la tradition de la source des *logia* confère aussi une

actualité renouvelée aux béatitudes des « pauvres », des « affamés », de « ceux qui pleurent ». C'est ainsi que, non seulement, conformément à l'intention première de Jésus, la promesse de Dieu atteint ceux à qui elle est vraiment destinée, mais on y trouve aussi les critères de l'imitation de Jésus dans la communauté postpascale des disciples. Les béatitudes, en particulier celle de ceux qui, « à cause du Fils de l'homme », sont victimes d'actes d'hostilité, ont pour les vrais disciples, au cours de l'histoire de l'Église, une signification bien définie. Il est possible que les conditions présumées ici des disciples de Jésus en milieu hostile aient parfaitement caractérisé les communautés chrétiennes des premiers temps. La béatitute dont Jésus avait gratifié les pauvres et les indigents (6, 20 s.) leur semblait correspondre tout à fait à leur cas, si bien que, conscients d'être unis à ceux qui, à l'origine, étaient concernés par la promesse de Jésus, ils actualisaient sa parole devenue pour eux parole de consolation. On comprend donc bien que cette quatrième béatitute, accompagnée de ce qui s'y ajoute (6, 23), soit considérée comme « parole de consolation » à une époque d'oppression venant de l'extérieur. Par là même était sans doute fournie également la possibilité d'une actualisation plus vaste de la promesse originelle de Jésus. C'est ainsi que pour ceux qui avaient à souffrir persécution pour leur foi (ainsi les judéo-chrétiens après leur expulsion officielle des assemblées juives dans les synagogues (13) et les chrétiens d'origine juive ou païenne dans leurs communautés des grandes villes de l'Empire romain (14), où ils étaient plus directement exposés au pouvoir de l'État païen), pour eux donc cette béatitute devenait alors dans leur vie une source de consolation. Par leur invitation finale à la joie et l'allégresse, les deux évangélistes ont perçu et souligné ce caractère de consolation de la béatitute (*Matthieu* 5,12 ; *Luc*, 6, 23). De la sorte, cette béatitute devient même le point culminant (15) de toute la série.

b. La béatitute des persécutés chez Matthieu

D'après Matthieu, Jésus, en prononçant ses paroles de consolation à l'adresse de la communauté opprimée des disciples, a

(13) Ainsi dans *Luc* 6, 22 : « ...et quand ils vous frapperont d'exclusion ».

(14) C'est ce que Matthieu surtout exprime avec les termes de « persécution » et de « calomnie » (*pseudomenoi* : 5, 11). Cf. Gnlika, *ibid.*, 128 : « Entre temps la situation de persécution s'est modifiée. La communauté est opprimée par des instances païennes. » Cf. aussi Luz, *ibid.*, 214 (« au temps de Domitien »). Mais un emploi correspondant est également possible dans la rédaction de Luc et bien envisagé par l'évangéliste.

(15) Gnlika, *ibid.*, 116, 129.

(10) Cf. Schürmann, *ibid.*, 336.

(11) Aussi Luz, *ibid.*, 201 (« en Matthieu... déplacement du contenu vers la parénèse ») ; Gnlika, *ibid.*, 117 s. (« ... à cause de la parénèse qui est tout entière centrée sur la communauté »). Différemment, S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich, 1972, 77 (qui tient pour plus primitive la forme des Béatitudes à la 3^e personne pour des raisons liées à la Formgeschichte). Particulièrement méthodique et attentif au problème Broer, *ibid.*, 15-38 (deux sources différentes chez Matthieu et Luc). Luc a renforcé l'instance du « maintenant » (*nun*) dans la deuxième et la troisième béatitute.

(12) Dans la mesure où en *Luc* 6, 27 (Q) il est question de « haïr » (*tois mesousin umas*), mais où Luc n'emploie pas ailleurs ce terme, Schürmann suggère pour cette raison, en 6, 22 aussi, la tradition Q. Pour une reconstruction possible, voir aussi Schulz, *ibid.*, 452-454, et Merklein, « Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip », *Untersuchung zur Ethik Jesu* (FzB 34), Wirzburg, 1978, 50.

surtout en vue les « persécutés ». C'est à dessein que l'évangéliste introduit le mot-clé « persécutés » (v. 11) ou « ceux qui sont persécutés » (au parfait, v. 10) (16). Par là, il ne se contente pas de qualifier une situation typique dans laquelle se trouve l'Église, mais il présente aux chrétiens auxquels est adressé son évangile la situation de persécution que connaissent certaines communautés comme étant pour eux aussi une possibilité à venir.

A cela vient s'ajouter dans le contexte de la huitième béatitude une signification particulière : « Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice, car le Royaume de Dieu est à eux ». Les persécutions s'abattent sur la communauté des disciples à cause de Jésus ; ici l'évangéliste s'en tient formellement à la dernière béatitude (5, 11) : « Si... l'on dit faussement toute sorte de mal contre vous à cause de moi ». Le « à cause de moi » placé à la fin et mis ainsi en valeur se rapporte également aux deux premières propositions de cette phrase : « Si l'on vous insulte et l'on vous persécute ». Les chrétiens sont persécutés parce qu'ils adhèrent à Jésus et le reconnaissent. Cela s'applique par principe à la communauté des disciples. Le chapitre 5, verset 10 va plus loin et indique la raison de la persécution : « pour la justice ». Dans son évangile, Matthieu attache une importance particulière au mot-clé « justice » (17). S'il a placé là ce mot, c'est certainement pour indiquer concrètement la raison de la souffrance des chrétiens.

Mais que signifie au juste ce mot « justice » ? Dans quelle mesure représente-t-il la cause concrète de la persécution ? Aux différentes occurrences du mot « justice » dans l'évangile de Matthieu, on peut reconnaître, avec des degrés d'intensité divers, deux aspects de la notion de justice dans l'Ancien Testament. La justice, c'est l'exigence de Dieu envers son peuple et le don par lequel il devance toute action humaine et la rend possible. C'est dans ce sens que la mission messianique de Jésus est « d'accomplir toute justice » (3, 15) d'une part en accomplissant son rôle messianique et irremplaçable pour faire la volonté de Dieu qui est de sanctifier son peuple, et d'autre part en réalisant d'une manière exemplaire les exigences de Dieu vis-à-

(16) *Dediôgménoi* : le participe parfait ne renvoie pas au passé, mais caractérise la persécution comme signe distinctif permanent des communautés chrétiennes (cf. Gnllka, 127).

(17) Cf. *Matthieu* 3, 15 ; 5, 6.10.20 ; 6, 1.33 ; 21, 32 et 14 occurrences ultérieures où intervient l'adjectif *dikaïos*.

vis de son peuple (18). En 5, 10 la « justice » est sans doute la raison des persécutions dans la mesure où les chrétiens se savent engagés sur le chemin inauguré par le Christ, chemin qui les amène à accomplir la volonté de Dieu (7, 21). En ce sens la justice devient une caractéristique de l'appartenance au Christ Jésus à la suite duquel la volonté de Dieu n'apparaît pas comme une exigence inexorable, mais comme la nouvelle possibilité d'atteindre le but désormais accessible qu'est le salut dans le « Royaume des Cieux » (4, 17). Souffrir persécution à cause de Jésus ne pousse donc pas le chrétien à la résignation, mais lui fait trouver dans la justice pour laquelle il milite une nouvelle raison d'espérer.

C'est pourquoi la promesse qui concerne les persécutés parle aussi en toute logique de participation au « Royaume des Cieux » (*Matthieu* 5, 10b). Dans la construction d'ensemble des béatitudes, l'évangéliste revient ainsi au point de départ de l'énumération en 5, 3 et par là à la première béatitude fondatrice : de même qu'aux « pauvres en esprit » le don eschatologique du Royaume des Cieux est promis, il l'est aussi aux « persécutés pour la justice ». Ceux qui souffrent persécution partagent avec les « pauvres en esprit » non seulement la promesse, mais ils leur sont unis par leur condition fondamentale : les uns et les autres sont impuissants en face de leurs oppresseurs, et mettent d'autant plus leur confiance dans l'intervention salvatrice de Dieu. Ils ne perdent pas courage, mais perçoivent leur situation de détresse comme une « chance », dans la foi inébranlable en la promesse de Dieu, capable de transformer aussi leur condition.

L'ensemble des béatitudes a une orientation eschatologique caractéristique. Le salut apparaît comme espérance, mais comme une espérance qui n'atténue pas la souffrance dans le présent et reporte dans un avenir incertain la réalisation actuellement défailante des droits de l'homme à la vie. L'attente du salut futur ne peut être comprise comme une vague promesse pour « plus tard ». Bien plus, cette espérance agit dès aujourd'hui : se fondant sur Jésus, elle autorise une action concrète qui lui soit adéquate dans le présent — non comme une prétention induue à sauver le monde, mais comme un service de la volonté de Dieu dans l'amour du prochain, même des ennemis et des persécuteurs. C'est pour eux que « celui qui est persécuté pour la justice » peut intervenir dans la prière (*Matthieu* 5, 44).

(18) Cf. K. Kertelge, art. « *Dikaïosunè* », *EWNT I* (1980), 784-796, particulièrement 792-794.

La perspective eschatologique qui est celle de la proclamation des béatitudes, entr'ouvre les situations d'expérience de la misère dans le présent sur un avenir dont Dieu se porte garant. Cela constitue pour les opprimés une véritable *consolation au sens propre* du terme. C'est une consolation dont l'expérience est accessible dans le présent, et qui ne diminue ni ne déforme la perspective d'une consolation définitive à la fin des temps. L'évangéliste maintient dans ce sens la perspective d'avenir, attestée même grammaticalement dans la plupart des béatitudes. La réalisation de la promesse de Dieu qui est expérimentée dans le présent ne peut laisser ignorer l'accomplissement attendu pour l'avenir, faute de quoi elle se dégrade en doctrine d'un salut purement immanent.

3. Rendre compte de l'espérance

Les *logia* des évangiles qui concernent la persécution mettent les difficultés annoncées aux disciples de Jésus en relation étroite avec l'affirmation centrale de l'Évangile : le Royaume de Dieu est proche. Ainsi les souffrances à prévoir ne sont pas idéalisées ; dans ces textes, nous avons plutôt affaire à des situations concrètes de persécution, qui ont eu lieu ou qui vont avoir lieu. Les souffrances ne sont pas non plus expliquées de manière satisfaisante pour la raison. En tant que prévues par le Seigneur, elles deviennent plus supportables pour -ceux qui souffrent. Mais avant tout elles sont ainsi préservées de la stérilité et de l'inutilité dont elles menacent l'existence humaine, et elles sont « intégrées » dans un processus historique de salut. Ceux qui souffrent ne doivent se faire aucun souci quant au « résultat » de leur souffrance. Celle-ci est assumée dans l'action de Dieu qui devance tout vouloir humain et qui s'est révélée dans la destinée de Jésus de Nazareth, vainqueur de l'échec de la mort, la sienne et celle de ses disciples. En subissant les persécutions, les disciples sont associés à leur Maître ; en cela consiste leur béatitude. C'est ce qu'exprime aussi dans la force de sa foi *1 Pierre* 3, 14 — dans un accord remarquable avec la béatitude de l'Évangile (19) : « Bien plus, si vous aviez à souffrir pour la justice, heureux êtes-vous ! ». La « justice » qui indique la raison des souffrances déjà éprouvées et encore à venir consiste à « faire le bien » (*1 Pierre* 4, 19), plus précisément à

(19) C'est pourquoi il ne faut pas reconstruire à partir de là une séquence d'histoire de la tradition. Cf. aussi K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (HThK 13, 2), Fribourg, 1961, 100, et N. Brox, *ibid.*, 158.

renoncer à « rendre le mal pour le mal » (3, 9), dans une inlassable « recherche de la paix » (3, 11) (20). Un tel zèle pour le bien, pour la paix et la réconciliation — en renonçant à la vengeance — ne met certes pas à l'abri de la persécution. Les chrétiens doivent bien l'admettre dans la situation que suppose la *Première lettre de Pierre*. Et ce n'est pas un hasard si, dans *Matthieu 5*, la béatitude des persécutés suit celle des artisans de paix. Entre les deux, il y a un lien logique.

Par l'expérience que la persécution n'est pas à craindre (*1 Pierre* 3, 14b) s'accroît aussi l'aptitude « à répondre à tous ceux qui demanderont de rendre compte de l'espérance qui est en vous » (3, 15). Une telle justification est bien fondamentalement exigée (« toujours » et « de tous ») — indépendamment des cas de persécution (21). Mais les souffrances supposées dans la lettre, et spécialement en 4, 19, donnent à la « justification » demandée une insistance particulière. La réponse gagne alors par l'expérience de la persécution un surcroît d'autorité. Cette expérience est d'ailleurs une grande part de la réponse, en tant que témoignage vécu de ce qui anime au plus profond le chrétien.

UNE telle « réponse » nous conduit à *répondre* de ce que l'espérance chrétienne ose déjà espérer pour le présent dans lequel l'espérance promise apparaît encore si imparfaite. Il appartient aussi aux chrétiens qui ont reçu cette responsabilité de reconnaître l'aspect provisoire du salut dans le présent, et en même temps de percevoir les signes de l'espérance qui est fondée sur la *venue* du Messie, Jésus, de les laisser agir dans ce monde, sans vouloir ni devoir garantir leur succès : depuis longtemps ce succès est cautionné par le Fils de l'Homme, Jésus, par sa vie, sa mort et sa Résurrection.

Karl KERTELGE

(traduit de l'allemand par Paul Lamort et Geneviève Renouard)
(titre original : « Selig, die verfolgt werden um der Gerechtigkeit willen »)

(20) On ne doit pas conclure du texte qu'il s'agirait là d'un contraste avec « la souffrance comme punition de la faute » (Brox, *ibid.*).

(21) Cf. Brox, *ibid.*, 154 : « En tout cas, le verset 15 ne contient aucune information sur l'existence de procès intentés aux chrétiens... ».

Karl Kertelge, né en 1926 à Selm (Westphalie). Professeur d'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Munster.

Bernhard KRIEGBAUM, s.j.

La persécution dans l'Église primitive

Réflexions sur un thème éternellement actuel

AU cours de l'histoire, l'Église s'est toujours vue exposée à des persécutions d'intensité variable. L'histoire des persécutions occupe par suite une place importante au sein de l'histoire de l'Église, et un article ne suffirait pas à la retracer, même par allusions. C'est aussi le cas là où il s'agit, comme ici, de l'époque des persécutions par excellence, c'est-à-dire des trois premiers siècles, jusqu'au tournant constantinien (1). Au lieu d'un récit, on cherchera ici à se demander comment la chrétienté primitive est venue à bout de cette période d'oppression qui en menaçait l'existence et quels furent les effets des persécutions sur la jeune Église. Il faudra donc diriger notre attention aussi bien sur l'espace intérieur à l'Église, et donc sur les conséquences des persécutions quant à la vie quotidienne et à la spiritualité des chrétiens, que sur les effets produits par celles-ci sur le rapport de l'Église au monde extérieur, et donc avec la société et l'État. Il n'est pas question de taire ici le fait que l'histoire des persécutions ne représente pas uniquement une page de gloire dans l'histoire de l'Église, mais qu'elle englobe aussi une apostasie massive et des développements pervers. Certes, l'historien ne peut pas « vérifier » l'accomplissement eschatologique de la béatitude sur ceux qui sont

(1) Cf. là-dessus les bibliographies données dans P. Keresztes, « The Imperial Government and the Christian Church », dans *ANRW*, XXIII/ 1 (1979), 247-315 et 375-386 (pour les trois premiers siècles) et dans R. Freudenberger et al., dans *TRE* 8, s.v. « Christenverfolgungen », 23-62.

persécutés à cause du Christ, s'il en reste au niveau de l'histoire. Pourtant, il a quelque chose à dire sur la question de savoir *si* et dans quelle mesure, l'époque des persécutions a été pour l'Église, en dernière analyse, un bien ou un mal. On peut enfin montrer la probabilité de certaines conséquences de nos réflexions, même si les faits historiques ne se laissent pas actualiser sans précautions.

L'Église primitive, Église persécutée

La mort violente de Jésus l'avait déjà montré à l'évidence : l'extension de son message de salut se heurtait sur bien des points au refus exaspéré et violent du milieu environnant, juif ou païen. La croix du Calvaire n'était en rien un simple « accident » que l'on aurait facilement pu éviter, pour peu que l'on eût fait preuve d'un peu plus de compréhension et de volonté de compromis ; au contraire, cette croix devait se présenter toujours à nouveau à l'Église, au cours de son cheminement à travers les siècles, et lui rappeler les paroles de son divin fondateur : « le serviteur n'est pas plus grand que son maître, s'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi » (*Jean* 15, 20).

Rappelons ici, au moins en très gros, les événements de l'histoire de la persécution au premier siècle, tels qu'ils nous ont été transmis : Etienne est lapidé (*Actes* 7, 57-60), et les hellénistes chassés de Jérusalem (8, 1.4 ; 11, 19) peu d'années après la crucifixion de Jésus ; rappelons les péripéties de l'apôtre Paul au cours de ses voyages missionnaires, au péril de sa vie (*Corinthiens* 11, 23-26), péripéties qui se ramènent pour une bonne part à la confrontation avec les autorités juives et avec celles de l'État, la décapitation de Jacques, fils de Zébédée, par Hérode Agrippa en 42 (*Actes* 12, 2), ainsi que la lapidation de son homonyme Jacques, le « frère » du Seigneur, sur l'ordre du grand-prêtre de l'année, *Anan*, vingt ans plus tard (Josèphe, *Antiquités*, XX, 199-203) (2) ; la première persécution de chré-

(2) Sur le problème des hellénistes dans la communauté primitive de Jérusalem et de son rapport au judaïsme orthodoxe, cf. M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, Londres, 1958 ; W. Schneemelcher, *Das Urchristentum*, Stuttgart, 1981, 100-108 ; L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit (KIG 1/Λ)*, Göttingen, 1966 (2^e éd.), 37-39 ; J. Maier, *Jrldische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike* (EdF 177), Darmstadt, 1982, 130-141. — Sur l'arrière-plan sociologique, cf. G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung* (IEH 194), Munich, 1977, 104-146.

tiens par l'État romain dans la capitale, sous Néron (Tacite, *Annales*, XV, 44 ; Suétone, *Néron*, 16 ; Eusèbe, *Histoire*, II, 25), persécution dont furent victimes Pierre et Paul (1 *Clément* 5, 4-7 ; Eusèbe, *Histoire*, II, 25, 5-8), les mesures prises par Domitien contre les chrétiens vers la fin du siècle (Méliton de Sardes, cité par Eusèbe, *Histoire*, IV, 26 ; Tertullien, *Apologie*, 5, 4, ainsi que, peut-être, 1 *Clément* 1, 1 et *Apocalypse* 1, 9 ; 2, 3.9.13) (3). Telles sont les sources dont nous disposons, et qui, probablement, ne rapportent qu'une fraction de ce que les chrétiens eurent à supporter, dès le premier siècle.

Sur le fond de ces expériences pénibles, on comprend que le dernier des quatre évangiles canoniques parle si souvent de la haine du monde contre Jésus et ses disciples (par exemple *Jean* 3, 20 ; 5, 16.18 ; 7, 7, etc.). Il n'est donc pas étonnant que les différentes communautés et les différents auteurs auxquels nous devons le Nouveau Testament, se soient toujours à nouveau affrontés au thème de la « persécution » (4). Il n'est presque aucune communauté primitive, parmi celles que nous connaissons par le témoignage du Nouveau Testament, qui n'ait soit subi une persécution concrète, soit au moins dû compter sur celle-ci comme sur une possibilité réelle. Car autrement, on ne pourrait comprendre les remarques, annonces, encouragements, etc., qui se trouvent dispersés dans tout le Nouveau Testament. La conscience de l'Église primitive tirait une ligne nette qui partait des prophètes de l'Ancien Testament, passait par le Seigneur lui-même et aboutissait aux apôtres - et parmi eux, avant tout à Paul, qui avait été lui-même un des persécuteurs des chrétiens ! La passion et la mort de Jésus se présentaient comme la réalisation du destin des prophètes, une réalisation qui dépassait même ceux-ci quant à sa signification pour le salut (5). S'ils marchaient à la suite de leur Maître, avec lequel ils partageaient une étroite communauté de destin, les disciples

devaient compter sur le même sort (*Matthieu* 10, 24 ; *Jean* 15, 20) (6).

Comme en retournant l'argument, l'Église en tire la conséquence que souffrir ou mourir à cause du Christ que l'on confesse est l'expression d'une union particulièrement étroite des croyants avec leur Seigneur crucifié, et même qu'ils constituent ainsi une communauté toute spéciale. Cette façon de voir s'appuie, dans le Nouveau Testament, par exemple, sur *Matthieu* 10, 23 (et *Luc* 12, 8), *Jean* 15,13 ou *Apocalypse* 3, 4 s. De cette façon, l'Église primitive parvient à replacer le scandale de la croix, qui appartient pour ainsi dire à l'expérience quotidienne de ses membres, dans l'économie divine du salut, et à l'accepter dans une confiance qui vient de la foi. De la sorte, les réflexions sur le sens de la souffrance dans la persécution permettent d'abord à la communauté menacée dans son existence de reprendre confiance en soi (7). Mais au-delà, la vie dans la persécution prend aussi, vers l'extérieur, une efficacité missionnaire, en tout cas aussi longtemps que la prédication se tourne vers les Juifs : c'est dans ce milieu que trouvait le plus d'écho l'argument selon lequel la participation des disciples au destin de leur Seigneur, conformément à ce que Dieu avait prédestiné, comportait la même nécessité que l'accomplissement des Écritures (qui « doivent » s'accomplir) (8).

Cependant, la persécution ne constituait pas seulement un point de vue significatif dans le cadre de l'exhortation morale et de la prédication missionnaire, en même temps, elle créait les conditions de l'expansion organisée de la communauté de Jésus parmi les païens. La répression de la partie hellénisante de la

(3) Sur les persécutions de chrétiens par l'Empire romain, cf. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, New York, 1967, 123-130 et 157-162 ; P. Keresztes (n. 1), 248-272, ainsi que M. Sordi, *I Cristiani e l'Impero Romano*, Milan, 1983, 37-43 et 50-61.

(4) Là-dessus voir surtout A. Oepke, dans *ThWNT*, II, s.v. *diōkō*, 232 s., mais aussi d'autres concepts ayant trait à la persécution, comme par exemple *thlibō*, *thlipsis* (H. Schlier, *ibid.*, III, 139-148, surtout 143 s.) ou *paschō*, etc. (W. Michaelis, *ibid.*, V, 903-939, surtout 911-923, 924 s.).

(5) Cf. G. Friedrich, dans *ThWNT*, VI, s.v. *prophètes*, etc., 781-863 (surtout 835 s.). « *Matthieu* 23, 29-35, par *Luc* 11, 47-51 est un exemple typique de la façon dont le christianisme s'approprie des mots juifs qui sont importants pour l'époque où il est lui-même persécuté » (836). - Cf. aussi O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn, 1967, 265-316.

(6) Cf. K.H. Rengstorf, dans *ThWNT*, IV, s.v. *mathētēs*, 417-464 (ici : 453 s.) ; G. Kittel, *ibid.*, I, s.v. *akolouthēō*, etc., 212-216 (ici : 214). En outre : H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen, 1936, 7 ; Th. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (MBTh 45), Münster, 1980, 142-148.

(7) Luc atténué visiblement les annonces de persécution présentes chez Matthieu et Marc ; cf. B. Dehandschutter, « La persécution des chrétiens dans les *Actes des Apôtres* », dans J. Kremer (éd.), *Les Actes des Apôtres : traditions, rédaction, théologie*, BEThL 48, Gembloux-Louvain, 1979, 541-546. On n'a pourtant pas le droit de négliger le fait que c'est justement la façon dont Luc assimile le martyre d'Étienne à la Passion du Christ qui présente à la jeune Église un modèle d'*imitatio Christi* avant la lettre, motif martyrologique qui devra par la suite être très actif, cf. M. Simon (n.2), 20-22, 26.

(8) Cf. W. Grundmann, dans *ThWNT*, II, s.v. *der*, 21-25, de même que G. Schrenk, *ibid.*, I, s.v. *graphō*, etc., 749-761 (ici : 758-760). Schrenk, malheureusement, néglige l'aspect missionnaire de l'*interpretatio christiana* de l'Ancien Testament et en néglige l'efficacité *ad extra*, pour la propagation de la foi ; les prédications missionnaires, dans le Nouveau Testament, s'appuient toujours là-dessus ; cf. *Actes* 3, 18 ; 7, 52 ; 8, 35 ; 10, 43 et al.

communauté de Jérusalem par le Sanhédrin avait eu pour conséquence, on le sait, la dispersion de celle-ci dans toute la Palestine et dans la côte syrienne de la Méditerranée, où les expulsés déployèrent une activité missionnaire et créèrent une nouvelle communauté, même dans la lointaine Antioche (*Actes* 8, 1.4 ; 11, 19). Auparavant, ce n'était que de façon exceptionnelle que des païens étaient admis dans l'Église (9,32 - 11, 18) ; à partir d'Antioche, en revanche, l'annonce de l'Évangile aux païens (d'abord à côté de la mission aux Juifs) fut élevée en principe (11, 20 s.), et c'est de là que, peu après, l'activité missionnaire de Paul prit son départ (13, 1-3) (9).

Au lieu de piétiner les brandons de la dissension chrétienne, les autorités de Jérusalem avaient justement ouvert la voie à une expansion mondiale du christianisme, car l'expulsion des hellénisants hors de la sphère d'influence immédiate du Sanhédrin avait eu pour conséquence leur détachement complet du culte du temple et de la loi de Moïse. « *C'est un mérite d'Etienne et de son cercle que d'avoir fait que la communauté des disciples de Jésus ne soit pas devenue une secte juive comme tant d'autres* » (10). Ce jugement est certes exact, il reste pourtant à se demander si l'Église primitive aurait pris conscience de sa mission universelle et aurait trouvé la force de s'y conformer, si elle n'avait été, malgré elle, expulsée du milieu juif, et plutôt contrainte à prendre le chemin du monde païen qu'engagée sur celui-ci par un libre choix de sa part.

La séparation de la chrétienté hellénisante et de la chrétienté palestinienne s'opéra dans deux directions qui tendent à s'opposer. D'une part, le contraste entre les deux groupes s'accroît, parce que ceux qui étaient restés à Jérusalem se sentaient encore liés au temple et à la loi de Moïse et se trouvaient exposés à la rigueur redoublée de l'orthodoxie juive, du fait de la façon dont leurs frères dans la foi expulsés se tournaient désormais sans restriction vers les païens. Ceci aurait pu mener à une scission dans l'Église primitive, et, comme le montrent les épîtres de Paul (surtout celle aux Galates), ce fut ressenti des deux côtés comme un problème grave. Ce que l'on appelle le « Concile des apôtres » ne put pas écarter les tensions existantes, mais put du

moins mener à une sorte d'accord entre les partis qui s'opposaient (11).

D'autre part, l'expulsion créait les conditions d'une frontière saisissable aussi au niveau sociologique, et constatable de l'extérieur, tracée entre les communautés qui naissaient à cette époque et le Judaïsme. Ce n'est pas par hasard que le nom de « chrétien » apparaît, non pas à Jérusalem, mais pour la première fois à Antioche (*Actes* 11, 26). Que les chrétiens constituent une « troisième sorte » d'hommes, ni juifs ni païens, c'est ce qu'exprime ce nom. De ce point de vue, il est d'importance secondaire de savoir si ce sont les croyants qui se sont donné à eux-mêmes ce nom ou s'il leur fut donné par d'autres (12). Quoi qu'il en soit, il s'imposa et marqua la fin d'un processus au cours duquel la communauté chrétienne, précisément sous la pression extérieure, parvint à une consistance interne croissante, et par là à une identité propre. Si l'expulsion hors de Jérusalem du cercle d'Etienne n'avait concerné qu'une partie de la communauté primitive, par la suite, chrétiens d'origine juive et chrétiens venus du paganisme ne seront plus traités à part selon leur milieu d'origine : ce qui comptera, désormais, sera la foi au Christ qu'ils ont en commun. Ce fait a pu devenir dangereux pour la consistance de l'Église prise comme tout, mais on peut aussi y voir la façon dont elle s'est consolidée.

La distance prise par rapport au judaïsme ne délivra nullement l'Église de la contrainte extérieure, car il lui fallait maintenant s'affronter à un environnement païen qui lui était hostile. On trouve des traces de ce passage dans les écrits synoptiques, par exemple dans la façon dont les dernières béatitudes sont transmises de façon différente par Matthieu et Luc (*Matthieu* 5, 11 s. = *Luc* 6, 22 s.). Chez Luc, la persécution ne représente manifestement pas une menace actuelle ; elle apparaît plutôt comme une réminiscence historique ou comme ce que l'on attend pour le futur. C'est pourquoi *Luc* 6, 22 ne parle pas non plus d'une persécution, mais de l'expulsion des disciples de la

(9) Cf. H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums* (NTD Erg. Bd. 5), Göttingen, 1983 (5^e éd.) ; R.E. Brown - J.P. Meier, *Antioch and Rome : New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York, 1983, 32-36 (Brown). — La communauté de Rome, au contraire, semble avoir été d'origine judéo-chrétienne, *ibid.*, 97-104 (Meier).

(10) W. Schneemelcher (n. 2), 108 ; cf. aussi A.v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1924 (4^e éd.), I, 50-72.

(11) Par la suite, le judéo-christianisme palestinien, lié par la loi de Moïse, sera de plus en plus en marge de l'histoire de l'Église ; en dehors de Palestine, il sera progressivement recouvert par les succès de la mission auprès des païens et absorbé par l'Église issue des nations.

(12) Sur la discussion, cf. E. Peterson, « Christianus », dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Darmstadt, 1982, 64-87 ; P. Zingg, *Das Wachsen der Kirche*, (OBO 3), Fribourg (Suisse)/Göttingen, 1974, 217-222 ; H.B. Mattingly, « The Origin of the Name "Christian" », dans *JThS*, NS 9 (1958), 26-37 ; H. Karpp, dans *RAC*, II, s.v. « Christennamen », 1114-1138 (*ici* : 1131-1137).

synagogue, qui est d'ailleurs associée aux calomnies contre eux. Au contraire, *Matthieu 5, 11* ne recule pas devant l'expression très forte « persécuter », et l'abandon de toute allusion au rôle de la synagogue suggère qu'entre-temps des autorités païennes sont apparues comme les persécutrices de l'Église. Les mensonges dits sur les disciples ont désormais beaucoup plus de poids, car il s'agit sans doute de faux témoignages devant les tribunaux de l'État. *Matthieu 5, 12* n'a donc plus besoin d'attendre « ce jour » (un jour apparemment éloigné) dont parle *Luc 6, 23*. Comme la persécution est pour Matthieu une réalité déjà donnée, il y voit déjà l'occasion de se réjouir de la façon dont les chrétiens participent au sort des prophètes et du Seigneur (13).

L'affrontement du christianisme primitif avec la Synagogue, qui se termina par l'exclusion des chrétiens, trouve son expression claire dans l'Évangile de Jean. La séparation, consécutive à un processus évidemment douloureux, y est déjà accomplie, et elle est interprétée, du point de vue de l'Évangéliste qui regarde en arrière, comme une persécution (associée, peut-être, à d'autres expériences pénibles) ; comme on l'a déjà vu, elle mène à une consistance croissante de la communauté. Comme, en même temps, le message chrétien n'avait pas rencontré chez les païens l'écho positif attendu, l'expérience de ce large refus se précipita sous la forme du *topos* littéraire de la « haine du monde » contre les disciples de Jésus. La communauté johannique prend conscience du fait que la foi au Seigneur l'isole du monde d'alentour, car celui-ci refuse l'offre d'amour de Dieu. Les croyants sont ainsi rejetés sur eux-mêmes (14) et s'exposent ainsi au danger de devenir des sectaires. Cela se montre, par exemple, dans ce déplacement d'accent plein de sens qui distingue, chez *Matthieu* (5, 44 ; 19, 19) et *Luc* (6, 27 ; 10, 25-27), le commandement, formulé universellement, de l'amour du prochain et même des ennemis : devant un monde qui rejette l'offre d'amour de l'Évangile, le centre de gravité du « nouveau commandement » johannique se déplace vers les frères et les amis

(13) Cf. H. Frankemille, « Die Makarismen (Mt 5, 1-12 ; Lk 6, 20-23) », dans *BZ* 15 (1971), 53-75 ; G. Streckler, « Die Makarismen der Bergpredigt », dans *NTS* 17 (1971), 255-275. Cf. aussi les commentaires de J. Gnilka et H. Schürmann (HThK 1/1 et III/1), Fribourg, 1986 et 1969 sur ces passages. — On trouve des écarts significatifs analogues entre *Matthieu* et *Luc* en *Matthieu* 10, 17-19 = *Luc* 12, 11 s.

(14) Cf. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, vol. II, Giitersloh, 1981, 490.

(15). On voit croître un danger très aigu : celui que l'Église se retire dans un ghetto refermé sur soi, auquel cas la perspective d'une transformation du monde disparaîtrait de la foi.

La persécution des chrétiens aux II^e et III^e siècles

C'est peut-être l'aspect que l'on vient de décrire qui fut aussi responsable du fait que l'Évangile de Jean mit plus de temps que les autres à obtenir une reconnaissance universelle (16). Quand il fut finalement reçu par l'Église universelle, il trouva dans les autres écrits du Nouveau Testament un contrepoint qui aida à éviter le repliement johannique sur soi. En tout cas, la nouvelle religion gagna irrésistiblement de nouveaux adhérents, bien qu'il y eût aussi des reculs. Ce furent justement les différentes persécutions de la part de l'État romain qui, d'une part, firent des apostats, mais d'autre part placèrent l'Église au centre d'un large intérêt qui favorisait la mission.

Alors que les premières mesures persécutrices prises par l'État romain contre la nouvelle religion se fondaient encore sur le droit pénal commun, elles reçurent sous Trajan, vers 111/112, un fondement juridique spécial sous la forme d'un rescrit de l'Empereur à Pline le Jeune (cf. *Lettres* de Pline, X, 97), qui resta en vigueur jusqu'au milieu du III^e siècle. Selon ce texte, il fallait mettre les chrétiens à l'abri des dénonciations anonymes, et l'appareil d'État ne devait pas engager d'actions contre eux. Cependant, l'Empereur disait clairement que se reconnaître chrétien (*nomen christianum*) était en soi punissable. Dès lors, la preuve décisive fut fournie par l'« épreuve du sacrifice » (expression de Freudenberger) : celui qui se refusait à sacrifier devant les statues des dieux ou de l'Empereur (il suffisait le plus souvent de quelques grains d'encens), était convaincu de christianisme. À partir de l'empereur Dèce (249-251), l'Empire eut recours à des mesures plus radicales, car, à

(15) On trouve déjà une tendance analogue dans la *Didachè*, qui cite bien en 1, 2 le commandement d'amour du prochain, mais concrétise celui-ci en 2, 7 comme suit : « Tu ne dois haïr aucun homme, mais les uns corrige-les, les autres, prie pour eux, les autres, aime-les plus que ton âme (plus que toi-même) ».

(16) On trouve d'autres raisons pour la date tardive à laquelle l'Évangile de Jean a fini par s'imposer dans H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (BHT 39) Tübingen 1968 276-280

plusieurs reprises, il exigea de ses sujets le sacrifice et mobilisa tout l'appareil d'État pour contrôler l'exécution de cette disposition.

A côté de cela, il se produisit, de façon plus ou moins spontanée, des explosions de colère populaire, qui trouvèrent dans les chrétiens les boucs émissaires pour tout ce qui n'allait pas, pour toute catastrophe : « *Quand le Tibre rompt des digues, quand le Nil ne déborde pas pour irriguer les champs, quand le ciel ne bouge pas, quand la terre bouge, quand se déchaîne la famine ou l'épidémie, on crie aussitôt : "Aux lions, les chrétiens !"* » (Tertullien, *Apologétique*, 40, 2). A la suite de ces pogroms, on punissait — non pas les responsables, mais les victimes (ainsi, par exemple, à Vienne et à Lyon en 177, cf. Eusèbe, *Histoire*, V, 1). La perte des droits civiques, la confiscation des biens, l'exil, les travaux forcés dans les mines (ce qui équivalait à la mort), la peine capitale, pour les femmes la condamnation au bordel, — telles étaient les sanctions courantes, que les juges pouvaient appliquer ; la prison, l'interrogatoire, la torture et l'épreuve du sacrifice étaient les moyens habituels d'obtenir une preuve ou de forcer à renier. Dans les détails, beaucoup dépendait du juge, dont les possibilités à l'interrogatoire comme dans la punition étaient presque illimitées, bien que plus d'un s'efforçât, dans le cadre des idées de l'époque, de procéder « humainement ». C'est seul l'échec manifeste de cette politique religieuse, qui trouvait de moins en moins d'adhésion, même chez les païens, qui contraignit l'Empereur Galère, peu de temps avant sa mort (311), à reconnaître le christianisme comme religion licite, après quoi commença l'époque de la victoire finale de la religion chrétienne dans l'Empire romain (17).

La tolérance de l'Empire romain, en matière de religion, que l'on loue si souvent (18), trouvait ses limites devant la convergence de deux aspects essentiels du christianisme : l'exclusivité monothéiste du culte, et l'annonce de la foi au-delà des limites de tout peuple. Le monothéisme était toléré dans le cas du judaïsme, comme tradition religieuse d'un peuple déterminé, mais pas dans celui de la religion chrétienne, qui se plaçait au-dessus de toutes les limites sociales et ethniques. Dans l'Empire romain, comme partout dans l'Antiquité, religion et État formaient une unité indissoluble dans laquelle chacun des deux

(17) En dehors de la bibliographie citée n. 3, cf. les articles de J. Vogt et H. Last dans *RAC*, II, s.v. «Christenverfolgung», 1159-1258.

(18) Sur les limites de la tolérance religieuse chez les Romains, cf. P. Garnsey, «Religious Toleration in Classical Antiquity», dans *SCH(L)* 21 (1984), 1-27, ici 6-12.

éléments déterminait l'autre ; depuis l'époque d'Auguste, cette unité culminait de façon toujours plus explicite dans le culte de l'Empereur (19). Cette « piété d'état » fit partie, jusqu'au tournant constantinien (et plus loin encore, en changeant de signe), de la façon dont l'Empire romain se comprenait lui-même, de telle sorte que le refus chrétien de rendre aux dieux et aux empereurs le culte qui leur était dû, ne pouvait pas ne pas apparaître comme de l'impiété, mais aussi comme l'expression d'une attitude politique peu sûre.

Quand les apologètes chrétiens, d'Athénagoras à Cyprien, assurèrent toujours et instamment que les chrétiens étaient des citoyens fidèles et obéissants, qui priaient leur Dieu pour l'Empereur et pour l'Empire, comme leur Écriture sainte le leur demandait, cela n'y fit pas grand chose. Comme il leur fallait refuser la manière alors courante d'exprimer sa loyauté, s'ils ne voulaient pas abandonner l'essentiel de leur foi, la façon dont ils acceptaient l'État ne pouvait pas être prise au sérieux par celui-ci. C'est justement l'épreuve exemplaire, le culte impérial, qui rencontra le plus farouche des chrétiens et qui rendit impossible l'identification que leur demandait l'État avec la façon dont il se comprenait lui-même. On atteignait là le point où aucun des deux partis ne pouvait reculer sans mettre en question de façon fondamentale sa propre raison d'être.

Bien sûr, il serait faux de caractériser cette époque uniquement comme celle des persécutions. La plupart du temps, celles-ci se passaient au niveau local, et entre d'une part les deux premières persécutions à l'échelle de l'Empire (sous Dèce et sous Valérien), et d'autre part la dernière grande confrontation entre Église et État au début du IV^e siècle, il y eut une période de tolérance mi-officielle qui dura quarante ans. Par ailleurs, nous n'avons pas non plus de raison de minimiser l'amplitude de la confrontation, comme le firent, pour des raisons bien compréhensibles, les auteurs chrétiens de l'époque jusqu'à Lactance (20). Les pogroms et la répression sanctionnée par l'État exigèrent un lourd tribut de sang (21), et même là où l'on n'en

(19) Cf. L. Cerfaux - J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1957, 269-456; L. Koep, «Antikes Kaisertum und Christus-bekennnis lin Widerspruch», dans *JAC* 4 (1961), 58-76 ; A. Wlosok (éd.), *Rdmischer kaiser kult* (WdF 372), Darmstadt, 1978 (avec bibliographie).

(20) Cf. K. Aland, «Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit», dans *ANRW*, XXIII/ 1 (1979), 60-246 (ici : 65-90).

(21) Cf. L. Herding, «Die Zahl der Martyrer bis 313», dans *Greg.* 25 (1944), 103-129. Cet auteur considère comme parfaitement possible le nombre de cent mille martyrs, auxquels il faudrait encore ajouter d'autres victimes.

vint pas aux extrêmes, la société exerçait une pression sans relâche sur les chrétiens, qui étaient exposés sans défense aux dénonciations et aux soupçons les plus malveillants. Les dénonciations et, dans le meilleur des cas, une insécurité permanente chez les croyants caractérisèrent longtemps leur vie quotidienne et les placèrent dans un état social et culturel d'exclusion.

Bien sûr, il y eut des chrétiens qui cherchèrent, dans un zèle rigoriste, à accentuer encore cet isolement au-delà de la mesure requise. On ne peut guère se défendre contre l'impression selon laquelle une confrontation consciemment cherchée avec l'État et la société fut pour beaucoup de nouveaux convertis une façon de prouver l'authenticité et la profondeur d'une foi fraîchement acquise, pour laquelle les autres moyens d'approfondissement étaient impossibles. On n'a pas de mal à prouver que les points forts du rigorisme chrétien coïncident avec les régions dans lesquelles l'évangélisation n'avait fait de progrès sensibles que depuis peu de temps (22). Les évêques conscients de leurs responsabilités avertissaient ainsi leurs ouailles de ne pas aller se dénoncer d'eux-mêmes aux fonctionnaires chargés de la persécution (Cyprien, *Lettre* 81, 4 ; *Gesta Coll. Cart.*, III, 13, 25). Il s'agissait par là d'arriver à un *modus vivendi* supportable avec l'Empire romain, précisément dans l'intérêt de la majorité des membres de la communauté. Tenir le juste milieu entre la constance dans la foi demandée des chrétiens et un risque d'adaptation au milieu ne s'avéra pas toujours facile et mena souvent l'Église jusqu'au point de rupture. La littérature chrétienne qui se forme dans les premiers siècles reflète cette tension : aux auteurs qui cherchent consciemment à assumer l'héritage culturel gréco-romain et à l'élaborer en un sens chrétien — ils constituent la grande majorité —, s'opposent des écrivains comme Tatien ou Tertullien, qui, de par leurs convictions chrétiennes, rejettent brutalement la culture païenne (23). En fin de compte, ce furent les avocats de ce que nous appellerions aujourd'hui une « inculturation » du christianisme qui devaient l'emporter. Mais cela ne se fit pas sans risque, comme le montrent bien des traits syncrétistes dans le christianisme hétérodoxe, même longtemps avant la théologie politique d'Eusèbe de Césarée.

(22) Cf. mon *Kirche der Traditoren oder Kirche der Martyrer ? Die Vorgeschichte des Donatismus*, Innsbruck, 1986, 154-157.

(23) Cf. en outre P. Stockmeier, « Glaube und Paideia », dans *ThQ* 147 (1967), 432-452 (repris dans *Id.*, *Glaube und Kultur*, Diisseldorf, 1983, 120-137).

Il s'agissait de présenter la foi chrétienne à un milieu profondément imbibé de paganisme, de telle façon que, même avant tout effort missionnaire, une disposition à la tolérance réciproque puisse naître. Par là se posait le problème de la liberté de conscience : il fallait bien que les prétentions de l'État et de la société trouvent leur limite là où la décision religieuse de l'individu, prise dans sa conscience, ne permettait plus de l'intervention de l'élément collectif. Jusqu'alors, on parlait, sans se poser de questions, du fait que l'on pouvait demander à tout citoyen de l'État (à l'exception des Juifs, en vertu de privilèges spéciaux) de se plier au culte public ; il fallait maintenant prendre acte du fait que, pour un nombre de plus en plus grand de sujets, un acte culturel était l'expression d'une conviction religieuse intérieure, et c'est pourquoi le culte ne pouvait plus être une fonction de l'idéologie d'État.

Pour l'Antiquité, c'était là un fait totalement nouveau ; l'évasion de l'individu hors du cadre normatif du collectif, qui est si caractéristique de la modernité, s'annonçait pour la première fois, et ne put, après le tournant constantinien, se laisser à nouveau contrôler qu'avec peine et de façon incomplète. Bien que l'on vît, à partir de la fin du IV^e siècle, qu'il était encore trop tôt pour que le principe de la liberté de conscience pût réussir une percée définitive — l'intolérance chrétienne, qui commence alors, s'explique ainsi —, ce principe n'est jamais complètement tombé dans l'oubli depuis l'époque des martyrs chrétiens. Le mot de l'apôtre : « Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes » (*Actes* 5, 29) court comme un fil rouge, sous diverses variations, à travers les actes des martyrs, et des chrétiens hétérodoxes de toute tendance s'en réclameront aussi depuis les débuts du donatisme. Si ce principe n'a jamais pu s'effacer de la conscience des hommes, il le doit avant tout aux innombrables chrétiens qui ont été prêts à mourir pour lui.

Réflexions en guise de conclusion

Après ce qui a été dit, peut-on affirmer que l'Église aurait retiré, en dernière instance et tout bien pesé, plus d'avantages que de dommages des persécutions ? (24). En face de l'énormité du sacrifice, il nous est interdit de répondre par l'affirmative, bien que la croissance de l'Église pendant la période de persécution

(24) CL.J. Janssens, «Le persecuzioni sono un bene per la Chiesa? », dans *Rassegna di teologia*, 25 (1984), 540-545.

tions soit un fait évident. Mais la confession de foi des chrétiens et leur engagement caritatif — par exemple lorsqu'ils se dévouaient pour soigner les pestiférés, ou qu'ils secouraient les pauvres — n'a-t-elle pas remporté des succès missionnaires, en l'absence de toute répression d'État ? Et la croissance de l'Église ne se serait-elle pas faite plus vite sans les persécutions ? Par ailleurs, ce faisant, on ne considérerait pas seulement, de façon cynique, la souffrance immense de milliers de martyrs et de confesseurs, de leurs familles, de leurs amis, comme un moyen que sanctifie la fin, mais encore on négligerait le risque encouru par l'Église entière ainsi que le grand nombre de ceux qui faiblissent dans l'épreuve et que l'Église perdit définitivement (25).

Par ailleurs, il faut aussi se rappeler les formes perverses du désir de martyre, qui souvent manquent le juste milieu entre le rigorisme provocateur et le laxisme qui n'est que trop prêt à s'adapter, remettant ainsi en péril l'unité de l'Église. Même si la pression extérieure consolidait de plusieurs façons la consistance interne des communautés, les persécutions apportaient cependant presque toujours en même temps le danger de tendances schismatiques. Il n'est pas rare que la force ait manqué à l'Église là où il s'agissait de maintenir ensemble et de réconcilier des tendances divergentes, alors qu'elle y était encore parvenue dans l'Église primitive, au « Concile des apôtres ». Sur la question du rapport entre les confesseurs, qui avaient survécu à la persécution, et la hiérarchie quant à la réintégration de ceux qui avaient cédé, il fallut commencer par s'affronter âprement, avant d'arriver à une ligne de conduite claire (26).

On ne peut même pas écarter la conjecture selon laquelle certains éléments désespérés — la situation économique générale et le droit sur les créances jouent ici un rôle décisif — ont pu exploiter à leur propre compte l'engagement caritatif des communautés en faveur des confesseurs emprisonnés. C'est ce que l'écrivain païen Lucien de Samosate exprima vers 170 sous une forme satirique : comme confesseur, et malgré la prison, on ne vit pas si mal que cela (*De morte Peregrini*, 12 s.) ; à l'époque des persécutions de Dioclétien, la plainte de l'évêque de Carthage s'élevant contre le manque de scrupules de certains « confesseurs » (*Gesta Coll. Carth.*, III, 13, 35) l'atteste (27).

(25) De nombreux témoignages attestent que les persécutions ne manifestèrent pas seulement les traits héroïques des chrétiens. Quelques exemples : Pline le Jeune, *Lettres*, X, 96, 6 ; Cyprien, *De lapsis*, 8 ; Eusèbe, *Histoire*, VIII, 3, 1.

(26) Cf. B. Poschman, *Paenitentia secunda : die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (Theoph. 1), Bonn, 1940, 270-283.

(27) Cf. mon livre (n. 22), 71-73, 77-79.

En outre, il ne faudrait pas exagérer l'effet missionnaire des persécutions, qui est toujours évoqué dans les récits de martyres. Mis à part certains cas particuliers, ce n'est qu'après la période de persécution que le témoignage vivant du martyr eut une conséquence pour la majorité des candidats à la conversion. Même si l'on ne peut pas refuser tout fondement au célèbre mot de Tertullien : « *Le sang des chrétiens est une semence* » (*Apologétique*, 50, 13), il est sûr que la croissance de l'Église s'opéra aussi en temps de paix.

Le fait que le christianisme, malgré toute sorte de persécutions, se soit étendu de façon irrésistible et en bien des endroits ait su passer d'une Église d'élite à une Église de masse, doit étonner l'historien d'aujourd'hui bien plus que ce n'est habituellement le cas. La force vitale dont fit preuve la jeune Église en ces circonstances, doit être pour le christianisme de notre époque une occasion de s'examiner soi-même de façon critique.

Les dommages qui résultèrent pour l'Église des persécutions l'emportent certainement en dernière analyse sur les avantages retirés. Cependant, l'historien de l'Église doit tenir deux choses :

— C'est justement la persécution des chrétiens dans l'Antiquité qui montra clairement à l'ensemble de l'humanité que l'État et la société n'ont pas le droit de réclamer pour eux l'individu de façon totalitaire. Par le don de leur vie, les martyrs montrèrent qu'au delà de ces forces, qui réduisent si facilement l'homme en esclavage, il y a Dieu comme but ultime de la vie humaine et comme garant de la dignité humaine, qui libère de cette déchéance celui qui croit en lui.

— C'est dans la situation de persécution que s'est manifestée la radicalité de la vocation chrétienne. Dans le martyre de milliers d'hommes et de femmes s'est manifestée avec une netteté incomparable une espérance en Dieu, qui est un Dieu des vivants et non des morts (*Matthieu 22, 32*). Que vivre à partir de la foi en un tel Dieu, bien plus, mourir dans la foi en un tel Dieu soit une joie et une source de sens, tel est le legs à l'Église des martyrs de tous les temps.

Bernhard KRIEGBAUM, s j.

(traduit de l'allemand par Rémi Brague)

(titre original : «Die verfolgte Kirche der Frühzeit. Ueberlegungen zu einem nach wie vor aktuellen Thema »)

Bernhard Kriegbaum, né à Berlin en 1944, entré dans la Compagnie de Jésus en 1963, prêtre en 1972. Études à Pullach et à Innsbruck. Docteur en théologie. Enseigne actuellement l'histoire de l'Église ancienne à la Grégorienne (Rome).

Ugo VANNI, s. j.

Le combat contre un monde étranger : la persécution dans *L'Apocalypse*

1. Persécution ou hétérogénéité?

L'opinion couramment admise, selon laquelle *L'Apocalypse* aurait été un traité de consolation pour des chrétiens en proie à de graves difficultés, voire un manuel de survie adapté à un temps de persécutions, mérite d'être radicalement repensée.

Et ce pour au moins deux raisons. Si, comme l'admet aujourd'hui la majorité des commentateurs, on situe la composition de *L'Apocalypse*, en se fondant sur le témoignage ancien d'Irénée (1), vers la fin du règne de Domitien (mort en 96), alors ce ne fut pas pendant une période de persécutions. Les travaux précis de P. Prigent (2) ont montré qu'à l'époque probable de la composition de *L'Apocalypse*, on pouvait tout au plus déceler la tension croissante qui devait déboucher plus tard sur un durcissement violent dans les rapports entre les chrétiens et l'empire, mais sans qu'il y ait une persécution active. La vie chrétienne à laquelle se réfère *L'Apocalypse* n'est pas présentée ni conçue dans la perspective d'un martyr imminent, sauf

(1) Irénée situe la vision de Jean à Patmos « vers la fin du règne de Domitien » (*Adversus Haereses*, V, 30, 3). Mais cette expérience ne coïncide pas forcément avec la rédaction du livre, qui peut être datée plus tard.

(2) Cf. P. Prigent, « Au temps de l'Apocalypse », *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 54 (1974), 455-483 (I. Domitien) ; 215-235 (II. Le culte impérial au 1^{er} siècle en Asie mineure) ; 55 (1975), 341-363 (III. Pourquoi les persécutions?)

quelques cas relativement isolés, même s'ils sont significatifs (3).

Cette observation nous amène à approfondir la seconde raison qui nous conduit à penser à une absence de persécution au moins dans une phase active au moment de la composition de *L'Apocalypse* : l'auteur, qui destine son ouvrage à une lecture liturgique, cherche à stimuler ses auditeurs. Il leur propose de suivre un itinéraire bien défini : dans la première partie (1, 4 - 3, 22), ils devront se laisser purifier et vivifier par le Christ ressuscité, dont la présence au sein de l'assemblée liturgique devra être crue et ressentie, afin d'être ainsi en mesure, dans la seconde partie (4, 1- 22, 5), de se consacrer à une lecture immédiate de leur propre histoire. Et ceci dans le but de discerner le fil du message religieux qui contient et entraîne des obligations pratiques (4). Pour que l'on puisse vraiment lire l'histoire visible — nous en venons à notre propos —, l'auteur propose toute une série de schémas d'interprétation symbolique qui, loin d'apparaître comme utiles pour affronter la pression immédiate d'une agression violente, invite plutôt le groupe des auditeurs à une vision inductive des faits de l'histoire, englobante et articulée, applicable aussi bien aux moments de conflits ouverts qu'à ceux où il s'agit simplement de vivre ensemble, sans contamination de l'extérieur comme sans tension particulière, dans un contexte social hétérogène à la foi chrétienne. En d'autres termes, l'auteur de *L'Apocalypse* introduit à une lecture de l'ensemble de l'histoire, sans illusion ni malentendu, mais sans non plus le cauchemar d'une menace imminente et grave qui pousserait à oublier la vie chrétienne dans son réalisme quotidien.

Si la perspective d'une persécution violente semble se réduire, dans *L'Apocalypse*, à une éventualité qui ne doit cependant pas être exclue, il y a par contre un choix immédiat, précis et définitif à faire par rapport au milieu ambiant dans lequel on vit. Face à cette décision, toute espèce de compromis ou d'hésita-

(3) Typique est le cas d'Antipas à Pergame. Il est dit à l'Église : « Tu n'as pas renié ma foi, même aux jours d'Antipas, mon témoin fidèle, qui fut mis à mort chez vous, dans ce pays de Satan » (*Apocalypse* 2, 13). Les « jours d'Antipas » apparaissent comme un temps exceptionnel, différent de celui dans lequel l'Église vit habituellement.

(4) Cf. Ugo Vanni, « L'assemblea ecclesiale soggetto interpretante dell'Apocalisse », *Rassegna di Teologia*, 23 (1982), 497-513.

tion revient, pour l'auteur de *L'Apocalypse*, à un syncrétisme inacceptable (5).

Le chrétien ne se trouve pas affronté qu'à une intolérance qui peut exploser de manière spectaculaire. Il y a tout le monde « terrestre », qui a coupé les ponts avec la transcendance et se construit un système de vie parfaitement clos dans l'autosuffisance et entièrement imprégné de consumérisme. C'est l'impressionnante figure symbolique de Babylone, qui, comme placée sous le signe du jugement de Dieu, s'effondrera sur elle-même (6). Les chrétiens se situent au contraire dans un système de vie authentique, ouvert à la transcendance, convaincus qu'ils sont de la présence de Dieu et du Christ dans leur existence. Loin d'appauvrir leur vie, cette présence les prépare à une plénitude vertigineuse, au-delà des barrières actuelles entre la transcendance et l'immanence (7). Nous pouvons dire que les chrétiens vivent dans le monde du Christ et selon le système de valeurs qui lui est propre.

Entre les deux systèmes, il y a une hétérogénéité évidente qui se transforme facilement en opposition, tout simplement parce que le système terrestre est totalitaire et intolérant. Cette tension dialectique entre le bien et le mal se résoudra par l'élimination de tous les éléments négatifs et, simultanément, par l'avènement du bien maximal, caractéristique de la nouvelle Jérusalem. Ce sera la conclusion eschatologique. Mais en attendant, le chrétien se trouvera constamment face à une opposition à surmonter, quel que soit son degré — inférieur ou non à la persécution ouverte.

2. L'engagement du chrétien dans l'affrontement entre le système du monde et le système du Christ

Par suite de son baptême, le chrétien se trouve engagé de manière décisive du côté du Christ et comme intégré dans son système. Comme il est dit explicitement, le baptisé est investi d'une « royauté » (*Apocalypse* 1, 6). Comme tel, il appartient

(5) Significative est à cet égard l'attitude intransigeante de l'auteur vis-à-vis des « viandes immolées aux idoles » (*eidolothya*), comme il apparaît par exemple dans les « lettres » aux églises de Pergame et de Thyatire (*Apocalypse* 2, 14 et 20).

(6) Cf. Ugo Vanni, « Il terzo sigillo dell'Apocalisse (Ap 6, 5-6) : simbolo dell'ingiustizia sociale? », *Gregorianum*, 59 (1978), 691-719 (voir spécialement 714-716).

(7) C'est la situation de la Jérusalem nouvelle, que l'auteur décrit à deux reprises (*Apocalypse* 21, 1-8 ; 21, 9 - 22, 5) comme une vie commune, sur un pied d'égalité, entre Dieu, le Christ-Agneau et les hommes.

fondamentalement au Christ, même si cette appartenance n'est pas automatique, mais est appelée à croître et se développer tout au long de la vie. Il y aura toujours la nécessité de se laisser purifier et renouveler par le Christ, à travers une série de pénitences sans cesse à refaire. C'est ce qu'indique l'auteur dans la première partie de son livre, au long des sept lettres aux églises.

La pleine appartenance au Christ est la première étape à franchir pour affronter le système antagoniste du monde, mais ce n'est pas la seule. Il est demandé au chrétien quelque chose de plus. Dans chacune des sept « lettres », toutes les églises sans distinction sont invitées soit à prêter une oreille attentive à ce que leur dit l'Esprit, soit à « vaincre » en collaborant activement avec le Christ. Comment s'effectuera cette coopération ? Dans la seconde partie de son livre, l'auteur donne une réponse développée. Le Christ y apparaît sous une forme nouvelle, qui est au cœur de cette seconde partie : la figure de « l'Agneau » (*arnion*) (8).

Il s'agit là d'une élaboration symbolique complexe. L'auteur condense sous cette appellation tout ce qui caractérise le Christ par rapport au système du monde terrestre qui est son adversaire. Il s'agit du Christ, mort et ressuscité, avec la plénitude de sa force messianique, grâce à laquelle il pourra surmonter tous les obstacles, et la plénitude de l'Esprit qu'il donnera à l'humanité renouvelée (cf. *Apocalypse* 5,6).

Pleinement associé à la royauté du Christ, le chrétien pourra collaborer avec le Christ-Agneau, en apportant sa contribution à l'édification du royaume dont l'Agneau est le chef. Précisons tout de suite en quel sens il faut comprendre cette collaboration. On trouve en *Apocalypse* 5,10 une louange adressée à l'Agneau qui concerne justement les chrétiens : « Tu as fait d'eux... une royauté de prêtres régnant sur la terre » (9).

(8) L'affirmation courante, selon laquelle le Christ comme « Agneau » coïncide de manière presque exclusive avec la figure du Christ dans *L'Apocalypse*, est inexacte. Dans la première partie du livre (1, 4 - 3, 22), le Christ est présenté de façon très particulière. Nous trouvons beaucoup de « titres christologiques » spécialement significatifs, mais il n'y a pas la moindre allusion au Christ-Agneau. Cette figure du Christ-Agneau est caractéristique de la seconde partie du livre, où elle apparaît vingt-neuf fois, désignant toujours le Christ, mais en le situant au contact direct de l'histoire où sont présentes et actives les forces qui lui sont opposées.

(9) Normalement, le verbe est lu au futur : « qui régneront ». Mais la lecture *basileuou-sin* (« qui règnent » ou « régnant ») est mieux attestée que l'autre. Nous la trouvons en particulier dans le codex A, un des plus fiables pour *L'Apocalypse*, et elle apparaît aussi préférable comme « lectio difficilior ». On comprend bien le passage du présent au futur : il n'est pas facile de concevoir l'actualité du « règne » des chrétiens si l'on ne donne pas au terme le sens de « préparer le règne » ; d'où l'idée spontanée de concevoir au futur le règne eschatologique.

Le chrétien « règne » donc dès à présent sur la terre. Non au sens où il jouirait d'un pouvoir aussi absolu que fragile. Mais en déployant une médiation de type sacerdotal entre le dessein de Dieu et la situation historique dans laquelle il vit. Il doit faire progresser le royaume de Dieu et du Christ, en surmontant les contradictions propres du système du monde.

Nous revenons ainsi à notre question centrale : le rapport entre les chrétiens et le système du monde terrestre avec lequel ils sont en conflit. Il est dit que les chrétiens « vaincront » avec le Christ. Mais comment ?

3. La victoire spécifique du chrétien

La victoire du chrétien, à la suite de celle du Christ, est promise et assurée, mais présente des aspects déconcertants, qui frisent même le paradoxe. Examinons-en quelques détails.

Le chrétien doit d'abord prendre conscience de la force que possède le système du monde auquel il s'oppose. Le chrétien ne doit pas se dissimuler qu'il doit se battre contre l'État qui veut se faire adorer (la première « bête » de *L'Apocalypse* : 13, 1-10), contre la propagande qui donne l'illusion que l'État vit réellement (la seconde « bête » : 13, 11-17) et contre tous les pouvoirs terrestres (les « rois de la terre »). Toutes ces forces négatives forment le contexte unifié et menaçant qui plonge ses racines dans le démoniaque (10) et trouve son expression suprême dans la Babylone consumériste dont nous avons déjà parlé. Comment le chrétien peut-il ne pas trembler et ne pas perdre courage, ne pas désespérer de vaincre, face à un système doté d'une puissance aussi monstrueuse ?

L'auteur de *L'Apocalypse* n'est pas un doux rêveur. Quand il lance le chrétien à l'assaut d'un système contre lequel il n'a apparemment aucune chance, il n'ignore pas que la résistance sera farouche et qu'à l'affronter on risque sa vie. Nous lisons en 12, 10-11: « Et j'entendis une voix clamer dans le ciel : "Désormais, la victoire, la puissance et la royauté sont acquises à

(10) C'est ce qu'affirme l'auteur quand il parle du « dragon » comme signe à interpréter (*Apocalypse* 12, 3). L'auteur suggère lui-même l'orientation de cette interprétation quand il propose (en 12, 9) une série d'équivalents intéressants: « On le jeta donc, l'énorme dragon, l'antique serpent, le diable ou le Satan comme on l'appelle, le séducteur du monde entier, on le jeta sur la terre et ses anges furent jetés avec lui ».

notre Dieu, et la domination à son Christ, puisqu'on a jeté à bas l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait jour et nuit devant notre Dieu. Eux-mêmes l'ont vaincu grâce au sang de l'Agneau et grâce au témoignage de leur martyr, car ils ont méprisé leur vie jusqu'à mourir" ».

Deux aspects importants émergent de ce texte. La victoire du chrétien tient véritablement du paradoxe. Loin d'anéantir son adversaire sur cette terre dans le cours actuel de l'histoire, le chrétien sera facilement sa victime. Comme le montre l'auteur dans un paradigme interprétatif difficile bien qu'important (11), l'itinéraire du chrétien est calqué sur celui du Christ, le prolongeant dans le concret de l'histoire : il affrontera la puissance hostile ; il sera d'abord vaincu et perdra absolument tout, et jusqu'à sa vie ; mais une intervention mystérieuse de Dieu retournera la situation et la victoire reviendra finalement aux chrétiens (cf. *Apocalypse* 11, 3-12).

Où le chrétien trouve-t-il le courage et la force de soutenir un combat qui dépasse manifestement les possibilités humaines ? L'auteur donne une réponse rassurante, mais qui, pour être mise en oeuvre, requiert un haut niveau de foi : « Eux-mêmes l'ont vaincu grâce au sang de l'Agneau ». Il s'agit de la vitalité mystérieuse qui a animé tant de martyrs de l'Église et qui, fondée sur la mort du Christ, est donnée aux chrétiens sous la forme d'une énergie nouvelle. Finalement, le chrétien est vainqueur non parce qu'il réussirait à réduire l'adversaire à l'impuissance, mais parce qu'il a le courage et la force de soutenir l'assaut qui lui est livré. Tous les chrétiens ne seront pas appelés à donner leur vie, mais tous devront être prêts et disposés à le faire. Dans la perspective de *L'Apocalypse*, les chrétiens sont tous des martyrs potentiels.

À côté du don de soi-même, il y a une autre caractéristique, parallèle et distincte, de la victoire du chrétien dans l'affrontement avec le système de la terre : c'est « la parole de leur témoignage » (*Apocalypse* 12, 11). Le terme « témoignage » — *mar-*

(11) Ce passage des « deux témoins » (*Apocalypse* 11, 3-13) est un des plus discutés de tout le livre et soulève maintes difficultés exégétiques, comme le montre l'abondante bibliographie qui lui a été consacrée. Cf. D. Haugg, *Die Zwei Zeugen*, Munster, 1936. Les « deux témoins » ont été identifiés aux personnages les plus divers, depuis les figures de l'Ancien Testament (comme Moïse et Élie, ou Moïse et Aaron) jusqu'à des personnalités historiques du Nouveau Testament (est restée célèbre l'identification à Pierre et Paul proposée par J. Munck, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis*, Cologne, 1950). Mais, suivant l'habitude dans *L'Apocalypse*, ce qui est dit des « deux témoins » constitue un schéma-type d'interprétation qui est applicable à tous les personnages de l'histoire qui répondent à ces caractéristiques.

tyria — n'est pas synonyme de martyr, au sens que ce mot prendra habituellement plus tard (12). Il s'agit d'une expression, formulée avant tout dans la vie entière, du « témoignage » que Jésus rend au Père. Un peu plus loin, l'auteur s'explique : ceux que persécute le système du monde terrestre mû par le démoniaque sont ceux qui « possèdent le témoignage de Jésus » (12, 17). Ce que Jésus révèle aux hommes au sujet du Père — sa vie, son amour — passe de Jésus aux chrétiens et ceux-ci à leur tour le transmettent au monde terrestre qui les agresse.

Cette attitude constructive est caractéristique. Elle n'emprunte rien à la radicalité de l'opposition entre les deux systèmes et elle ne justifie pas ainsi le système terrestre de sa responsabilité dans l'agression : un des motifs de la condamnation de Babylone sera précisément que « c'est en elle que l'on a vu le sang des prophètes et des saints, et de tous ceux qui furent égorgés sur la terre » (*Apocalypse* 18, 24). Mais au point de vue du chrétien qui l'affronte, l'opposition change de sens, même si elle est violente. En imitant le Christ parce qu'il vainc le mal par le bien, le chrétien ne se sentira pas une victime à plaindre. Il sera au contraire conscient de ce que la victoire du Christ, qu'il a remportée à son tour, est comme un don offert également à l'ennemi.

Nous voyons qu'en résumé, l'attitude du chrétien victorieux de ses persécuteurs est fondamentalement celle du Sermon sur la Montagne (*Matthieu* 5, 38-48).

Mais est-ce bien tout ? Face au système de la terre, le chrétien n'a-t-il pas encore la responsabilité d'une prise de position plus précise, voire d'une initiative ? Ou bien doit-il ou du moins peut-il ignorer la conjonction des éléments historiques qui traduisent, au moment où il vit, la phénoménologie du système terrestre, acceptant ainsi de le subir aveuglément ?

L'auteur de *L'Apocalypse* est trop attentif et sensible aux faits et événements de l'histoire pour prêcher une mentalité doloriste et défaitiste.

En procédant à la lecture sapientielle, dont nous avons précédemment parlé, de sa propre histoire, le chrétien devra prendre des décisions pratiques. Il est impossible d'en dresser à

(12) Le terme *martyre* présente, dans la démarche de *L'Apocalypse*, une évolution intéressante. On passe d'une fonction de témoignage en général à une conception plus précise et plus liturgique du martyre. Cf. A.A. Trites, « Martyrs and Martyrdom in the Apocalypse : « Semantic Study », *Novum Testamentum*, 15 (1973), 72-80.

l'avance un catalogue exhaustif, car elles dépendent toutes de circonstances historiques concrètes. Il pourra s'agir d'une résistance passive au pouvoir politique (mais toujours pour un motif religieux), ou d'un effort de solidarité avec des frères qui se trouvent dans une situation particulièrement difficile, et d'autres formes d'action peuvent encore être imaginées. Mais par-dessus tout, le chrétien devra se consacrer fermement à une forme d'activité bien précise : car une des formes les plus caractéristiques de sa réaction au système terrestre sera la prière. Aucun autre auteur du Nouveau Testament ne reconnaît autant d'efficacité à la prière pour l'avènement dans l'histoire du royaume de Dieu.

4. Conclusion : la perspective eschatologique

Le cadre qui se dessine ainsi est déjà relativement complet. Le chrétien comprend désormais comment il doit découvrir ce qu'il a concrètement à faire et où il peut en trouver la force. Mais l'auteur de *L'Apocalypse* n'est pas encore satisfait. Parce que le chrétien a véritablement le courage d'affronter et d'accomplir un devoir aussi difficile, l'auteur l'invite à contempler l'avenir et la fin de l'histoire.

Sans en donner une description réaliste (qui serait fatalement fantaisiste), l'auteur s'exprime en termes symboliques. L'un de ceux-ci est une double représentation, négative et positive, de l'amour humain : le système de la terre, Babylone, est la « grande prostituée » ; le système du Christ, auquel le chrétien appartient, est au contraire la « fiancée » qui devient l'« épouse ». Le tout est exprimé dans une étonnante doxologie qui, par *l'alleluia* qui en est la principale formulation littéraire (13), vise à entraîner, dès à présent, l'assemblée liturgique dans la louange joyeuse de ce qui sera accompli dans l'avenir :

« Après quoi j'entendis comme un grand bruit de foule immense, au ciel, qui clamait : "Alleluia ! Salut et gloire et puissance à notre Dieu, car ses jugements sont vrais et justes : il a jugé la prostituée fameuse qui perdait la terre par ses prostitu-

(13) Le terme *alleluja* revient quatre fois dans ces brèves péripécies et, étant donné son caractère exceptionnel (on ne le trouve que là dans le Nouveau Testament), il polarise l'attention du lecteur, en évoquant pour lui le climat festif de la célébration dans les psaumes de louange.

tions, et vengé sur elle le sang de ses serviteurs". Puis ils reprirent : "Alleluia ! Oui, sa fumée s'élève pour les siècles des siècles !" Alors, les vingt-quatre vieillards et les quatre vivants se prosternèrent pour adorer Dieu, qui siège sur le trône, en disant : "Amen, alleluia !" ».

« Puis une voix partit du trône : "Louez notre Dieu, vous tous qui le servez, et vous qui le craignez, les petits et les grands". Alors j'entendis comme le bruit d'une foule immense, comme le mugissement des grandes eaux, comme le grondement, de violents orages ; on clamait : "Alleluia ! Car il a pris possession de son règne, le Seigneur, le Dieu Maître-de-tout. Soyons dans l'allégresse et dans la joie, rendons gloire à Dieu, car voici les noces de l'Agneau, et son épouse s'est faite belle : on lui a donné de se revêtir de lin d'une blancheur éclatante" — le lin, c'est en effet les bonnes actions des fidèles » (*Apocalypse* 19, 1-8).

La perspective de la destruction finale du système terrestre ou, mieux, de la victoire dès à présent sur le mal est déjà encourageante par elle-même. Mais la motivation du chrétien dans l'affrontement avec le système de la terre n'est pas un désir secret de revanche. Le chrétien fasciné par l'amour du Christ se sent déjà dans la situation de la fiancée qui rêve à ses noces et en attendant, grâce au bien qui se manifeste déjà et tend à changer aussi le système terrestre, il prépare le vêtement nuptial. La force qui anime le chrétien face au système terrestre, avec lequel il est toujours en opposition et *même en* conflit ouvert, est l'amour pour le Christ qui atteint dès à présent, grâce à une collaboration active, le niveau vertigineux de la nuptialité : « Heureux les invités au festin de nocé de l'Agneau ! » (*Apocalypse* 19, 9). Telle est, dès maintenant, selon *L'Apocalypse*, la béatitude du chrétien persécuté.

Ugo VANNI, s. j.

(traduit de l'italien par Louis Barbier)

(titre original : « L'attegiamento del cristiano difronte a un mondo eterogeneo : la persecuzione nell'Apocalisse »)

Ugo Vanni, né en 1929 en Argentine. Etudes de Lettres classiques à l'Université de Rome et d'Écriture Sainte à l'Institut Biblique Pontifical. Enseigne l'exégèse du Nouveau Testament à l'Université Grégorienne et à l'Institut Biblique. Parmi ses nombreuses publications sur *L'Apocalypse*, notons *La Struttura dell'Apocalisse*, Brescia, 1980 (2^e éd.).

Jean-Pierre MAUREL

Une culture doucement persécutée ?

BIENHEUREUX sommes-nous, nous qui ne sommes point persécutés pour nos œuvres, nos discours, nos représentations, nos images et nos symboles, pour les idées qui passent au travers de ces différents modes d'expression, pour notre culture. En somme, pour les relations que nous établissons avec nos produits, et, à travers eux, avec le reste de l'humanité. Heureux Occident, heureuse France à laquelle l'Europe de l'Est et l'Union soviétique fournissent pratiquement sous la forme d'un flagrant délit le modèle d'une persécution « culturelle » inconcevable chez nous. C'est donc une situation bien confortable, voire démobilisatrice, que celle où s'est installée notre culture. Situation dans laquelle la question de l'éventuelle existence d'une persécution de fait sonne comme une incongruité.

C'est vrai : il n'y a pas chez nous de Soljénitsyne, de Tarkovski, de Paradjanov, de Kundera (hélas !). Il n'y a pas non plus de réalisme d'État, commandé, imposé, à périr d'ennui (par bonheur !). Mais il y aurait peut-être de l'entre-deux, où se déploierait ce qu'on pourrait appeler une persécution douce, feutrée, aiguisée. Douce parce qu'aiguisée. Plus acéré l'instrument, plus douce la blessure.

L'idée mérite qu'on s'y attarde, à condition de poser ce préalable : toute culture vivante respire par ses créateurs, et tout créateur se sent persécuté. On sait que les idées de persécution se rencontrent dans les psychoses paranoïaques et les formes paranoïdes de la schizophrénie. Comme paranoïa et schizophrénie sont les deux mamelles de la création, on ne voit pas comment l'artiste pourrait échapper au sentiment d'être persécuté. Gloire au Dieu créateur pour ses merveilles, mais ici, sur terre, toute création et tout créateur ont besoin d'être sauvés.

Nous, artistes, sommes de malheureux incompris, et, qui pis est, des lâches. Quand notre roman n'a pas marché, nous nous gardons bien d'accuser l'éditeur de cet échec (qui donc éditerait notre prochain chef-d'œuvre ?) ; notre bouc émissaire est bien plutôt cette malheureuse attachée de presse qui ne connaît pas son travail, n'a pas téléphoné tous les jours à Bernard Pivot ou a eu le tort de l'appeler pendant un match de Coupe d'Europe de football. Si nous avons quelque pouvoir auprès de l'éditeur (par exemple grâce à d'anciens succès commerciaux), nous tâcherons de faire licencier l'incompétente (le cas est authentique et plus fréquent qu'on ne le croit). Ainsi devenons-nous persécuté-persécuteur, une figure vieille comme l'humanité. Quant au public, nous l'écrasons de notre mépris, triomphant de lui comme la victime triomphe du bourreau, et estimant son intelligence à proportion du succès qu'il nous fait.

L'affaire est entendue : cette persécution générale qui s'exerce contre les créateurs, et que l'on peut appeler persécution douce, est un fantasme, mais un fantasme utile, bien souvent facteur d'émulation, de purification, de réinvestissement de l'énergie créatrice. Donc, bienheureux ces persécutés-là. Leur persécution d'ailleurs ne peut guère être analysée : fantasmagorique et générale, elle est diffuse et sans but. Rien d'organisé, rien qui puisse faire deviner la violence d'un groupe sur un autre groupe ou sur les personnes qui l'incarnent. Et la question est bien celle-ci : existe-t-il dans le tissu culturel de notre pays des groupes qui en persécutent d'autres ?

POUR répondre, il faut essayer de décrire, même sommairement, l'exercice de la persécution et le lien qui s'établit entre le persécuté et le persécuteur. Si l'on veut bien admettre que tous nos comportements visent à nous faire redevenir les enfants que nous fûmes (ce qui est, soit dit en passant, particulièrement vrai des créateurs), c'est aux débuts de notre vie qu'il faut aller chercher un modèle. L'enfant confronté à la petite sœur ou au petit frère qui vient de naître et lui ravit pour un temps les attentions de la mère, cet enfant-là est pour la première fois de sa vie dans les dispositions d'une persécution authentique qui peut aller jusqu'au meurtre.

La découverte que nul ne peut être aimé *exclusivement* est d'une brutalité inouïe. Après le choc de la naissance, brisure d'un monde jusqu'alors confortablement clos, les premières années

de l'enfance se passent à reconstituer par intégration et assimilation l'unité intra-utérine (1), et voilà que la naissance de l'autre brise tout espoir. L'enfant alors persécuté. Au nom de l'amour qui lui est dû, au nom d'une cohérence fusionnelle qui est en train de se défaire. Quant aux caractéristiques du persécuté, elles sont nommément désignées par la mère : « Ne lui fais donc pas de mal, il ne t'a rien fait ; il est plus petit que toi ! » C'est l'époque où *faiblesse et innocence* sont définitivement associées dans l'esprit du persécuteur. C'est aussi l'heure où s'éveille chez lui le sentiment de culpabilité.

Pour que le tableau de la persécution soit complet, il ne manque plus à l'enfant que d'en faire l'expérience au sein d'un groupe. La maternelle constituera pour lui le premier ensemble social capable de sélectionner un bouc émissaire (faible et innocent) et d'en faire l'objet d'une persécution commune. Tout ce qui suivra dans la vie adulte ne sera que répétition de ces premiers scénarios.

Il faut bien se convaincre de ceci : la persécution n'est jamais gratuite. La gratuité d'un acte, dans le champ de la morale, est une fumisterie inventée par l'existentialisme ou par un Gide en mal d'inspiration. Pour qu'il y ait persécution, il faut des coupables et des innocents. La quantité de mal dans le monde ne vient pas seulement de la multiplicité des coupables, mais de la pléthore des innocents. Nous sommes tous innocents d'une faute que nous ne commettrons peut-être jamais de notre vie, et c'est bien ce qui réjouit le démon et fait tourner l'inférieur cerceau du mal. Dès que la victoire est acquise, la justice change de camp, disait Simone Weil.

COUPABLES ou innocents, nous le sommes au regard de valeurs. L'enfant persécuté au nom des valeurs suprêmes d'amour et de cohérence. Au nom de ces mêmes valeurs, quoique perverties d'une autre manière, l'idéologie du Kremlin persécuté. Mais nous, peuples de l'Occident libre, nous Français, nous ne saurions prétendre à la dignité de persécutés ou de persécuteurs ! C'est précisément aux moments et aux endroits

(1) C'est cette fabuleuse puissance d'intégration, à nulle autre comparable, que l'artiste retrouve en partie dans la création de ses propres univers, clos, auto-suffisants, universels.

où les valeurs s'aplatissent, où le processus de déculpabilisation bat son plein que la persécution perd non seulement de sa force, mais de sa raison d'être.

Soyons concrets : au nom de quoi persécuterions-nous aujourd'hui, en France ? Des efforts démesurés ont été faits pour effacer de notre esprit toute trace du péché originel, et les chrétiens ne sont pas les derniers à avoir passé l'éponge de cet étrange lessivage. L'idéologie égalitaire a été appliquée aux valeurs : elles sont toutes équivalentes. Coluche et l'abbé Pierre, au fond, n'est-ce pas la même chose ? Et Hugo Pratt, le dessinateur de Corto Maltese, n'a-t-il pas un coup de crayon qui vaut celui de Dürer ? Après tout, l'anti-élitisme, cette catastrophe esthétique et morale où va sombrer l'Europe, est la forme moderne, généralisée, des vieilles et virulentes persécutions. Une persécution douce, pour le coup, bien trop douce et bien trop flatteuse de notre paresse pour nous réveiller. On a les persécutions que l'on mérite.

ON pourrait croire que les propositions culturelles émanant de l'actuelle chrétienté se heurtent à la persécution « mondaine ». Pas du tout, c'est le contraire qui se passe. Où, en quelle lampe d'Aladin le monde profane pourrait-il trouver des valeurs sur lesquelles appuyer sa persécution, lui qui a tout lâché pour se vautrer dans l'indifférence et qui ne trouve de rage que dans l'individualisme, de force que dans l'impulsion de l'instant, ce qui ne laisse pas d'inquiéter les responsables sociaux qui réfléchissent, entre autres sujets, à l'avenir du syndicalisme ? Il n'y a plus de place pour la persécution, même douce, dans un monde où tout le monde est innocent.

Ce monde accueille donc les chrétiens à bras ouverts. Pensez donc ! Des gens qui proposent des valeurs transcendantes (plus ou moins, c'est selon !) ont droit à tous les égards. De l'extrême-droite jusqu'à la gauche, les responsables politiques et sociaux, les commanditaires, les décideurs, les hommes de l'ingénierie culturelle et le public tout entier sont demandeurs de valeurs. Le musée du Carmel de Saint-Denis, financé par les communistes, n'est qu'un exemple parmi des milliers d'autres. La meilleure émission religieuse de l'année 1986, sur le « Lion de Juda », a été produite par Pascale Breugnot, responsable de l'émission *Sexy Folie's*.

Oh, certes, toutes les intentions ne sont pas des plus pures. Derrière les sourires d'accueil, les projets d'annexion sont

légion. Mais nous ne sommes plus dans la persécution, il s'agit de stratégie. La persécution s'exercerait plutôt dans les refus, les fins de non-recevoir, l'utilisation perverse du nerf de la guerre : l'argent... Là aussi, soyons sans illusion. Si 98 % des propositions culturelles chrétiennes ou assimilées sont refusées, c'est parce qu'elles sont moches et bêtes à pleurer. Pour une sculpture signée Leleu ou de Faykod, une peinture de la main de Gleizes ou de Michel Ciry, combien d'œuvres aussi molles et baveuses que des larves. Mais combien d'œuvres aussi qui ont fait tellement de concessions au monde que le Bon Dieu lui-même n'y retrouve plus le Saint-Esprit.

ALORS, *il n'y aurait donc* pas de persécution douce en ce monde de la culture ? Patience, nous y venons. Elle existe, je l'ai rencontrée. Précisément où il aurait fallu tout de suite aller la chercher : à l'intérieur de la communauté des chrétiens, ces champions de l'innocence et de la culpabilité. On y trouve des groupes remarquablement organisés qui pratiquent avec efficacité la « persécution douce » (cette fois, c'est de l'euphémisme), c'est-à-dire non pas une guerre d'audience et de gros sous (à quoi se ramènent aujourd'hui, après la chute des idéologies dans le monde profane occidental, toutes les prétendues persécutions), mais une véritable persécution « enfantine », chaque groupe ou personne l'incarnant étant l'innocent ou le coupable de l'autre. Au nom de valeurs « transcendantes » peut-être, mais gangrenées par ces idéologies qui, ici, n'en finissent pas de chuter.

Voulez-vous des exemples concrets ? Les péripéties du rachat des éditions Fleurus sont un modèle de persécution, mais il faudrait leur consacrer un article entier et citer des noms. Contentons-nous d'évoquer le cas du cinéaste récemment disparu André Tarkovski. Il serait facile de montrer que la persécution douce subie par ce prodigieux créateur spirituel en Occident est l'œuvre de chrétiens manipulés-manipulateurs qui se montraient — une fois n'est pas coutume — bien sourcilieux sur l'orthodoxie théologique du cinéaste. De sorte qu'il a fallu le quotidien *Libération* pour sortir au plein jour le message tarkovskien. Le débat sur le film d'Alain Cavalier *Thérèse* fut l'occasion des insultes les plus basses qu'évêque ait jamais envoyées à critique de cinéma.

IL faut beaucoup de force pour persécuter. C'est une entreprise qui exige de la persévérance, de l'endurance, et une attention de tous les instants, toutes qualités qui se perdent par ailleurs mais que les chrétiens conservent, car il en va du cocon de valeurs qu'ils ont tissé autour d'eux, de l'amour exclusif qu'ils veulent répandre (et non plus recevoir). En face, les groupes antagonistes sont des imbéciles, c'est-à-dire des innocents. Les chrétiens sont donc aux aguets, les premiers pour amorcer le scandale, les seconds pour le désamorcer en criant « tous coupables », les troisièmes pour s'en laver les mains en renvoyant directement à Dieu.

Le cas du SIDA est exemplaire. Les premiers (par exemple la « majorité morale », version hexagonale) crient au châtement du ciel. (Les seconds souvent investis de responsabilités nationales) affirment qu'il n'est qu'une maladie parmi d'autres, grâce à laquelle chacun prend conscience de son SIDA personnel. Les troisièmes se taisent et achètent des préservatifs.

Trois groupes, trois cocons. Le premier privilégie la divinité du Christ incarné ; le second son humanité ; pour le troisième, le Christ n'est plus qu'un hochet inutile à une foi adulte, car la liaison directe homme-Dieu est possible. A ce troisième groupe appartient, par exemple, un prêtre coresponsable d'une grande maison d'édition religieuse. Je le sais, je l'ai rencontré, je lui ai parlé et je l'ai écouté, un peu effaré je le confesse, jeter la Trinité aux orties. La « déchristianisation », c'est exactement cela.

Ces trois groupes ne cessent de se jeter leurs oeuvres à la figure. (Les chrétiens dont il est question ici sont évidemment ceux qui — en groupes — se partagent l'influence culturelle ou mass-médiatique, non les chrétiens de la masse et les individus.) La persécution qu'ils pratiquent est la pire épreuve pour un art spirituel. Elle ne se mesure pas à celle que fait subir la « persécution forte » à l'Est, qui suscite un art religieux. Et pour cause. Il suffit de rappeler la belle expression de Jacques de Bourbon-Busset : « Les rives sont la chance du fleuve puisque, l'enserrant, elles l'empêchent d'être marécage. » A l'Est, les rives se sont tellement rapprochées que le fleuve a dû adopter la voie souterraine. Mais il coule. A l'Ouest, le marécage stagne et pue.

Personne mieux que Jean-Paul II n'a pris la mesure de la situation et compris que l'avenir se jouait dans une culture ressourcée entre deux rives de bonne terre ferme. A la messe du Bourget, il a connu le style de persécution douce à la française.

Au stade de Gerland, il a vu ce que l'art chrétien pouvait produire de fadeur sucrée dans la chorégraphie sur la vie du curé d'Ars. D'ailleurs, qu'est-ce que la persécution douce, sinon une écœurante confiserie, enrobée ?

UN libre jeu de persécution est inévitable dans un univers où innocence et culpabilité ont un sens. Il est même formateur. La relation persécuté-persécuteur n'est qu'un stade que l'enfant surmonte en assumant les parts de sa faute et en prenant conscience d'une possible régénération. Parce que les trois groupes déjà cités se fustigent, se blanchissent ou sont indifférents à eux-mêmes, s'appropriant un travail qui appartient à la grâce, la persécution ne peut que s'enliser. Comme dans le « triangle du désir » mis en évidence par René Girard, c'est un troisième terme qui est à la fois cause et guérison de la persécution. Chez l'enfant jaloux, la mère est responsable, mais, à force d'amour redoublé, et sans céder sur l'essentiel (sans jeter le bébé), la mère guérit son enfant. Qui prend seul en charge son salut, en se reconnaissant seul coupable ou seul innocent, ou en ne se reconnaissant dans aucune de ces catégories, supprime deux sommets du triangle. La persécution douce devient auto-persécution, l'écœurement est tel que l'on se vomit soi-même. L'instant où la grâce enfin a le

Jean-Pierre MAUREL

Jean-Pierre Maurel, né en 1949, marié, deux enfants. Études de philosophie. Journaliste à l'hebdomadaire *France Catholique*, où il a la responsabilité de la partie culturelle. Romancier, il a publié aux éditions Stock *Le diable sur la neige* (Grand Prix de la Nouvelle de l'Académie française) et *Le haut vol* (Prix Oulmont de la Fondation de France).

Pensez à votre réabonnement !

Jean-Miguel GARRIGUES

Le martyr chrétien face à sa perversion idéologique

ÊTRE prêt à donner sa vie dans le martyre a depuis toujours représenté pour l'apologétique chrétienne un des critères d'authenticité permettant de distinguer la foi théologique de la simple opinion religieuse. S. Irénée de Lyon écrivait déjà au II^e siècle à propos des gnostiques qu'il combattait : « *Voilà pourquoi l'Église, dans son amour pour Dieu, envoie en tout lieu et en tout temps une multitude de martyrs au-devant du Père. Quant à tous les autres (les gnostiques), non seulement ils sont incapables de montrer cela chez eux, mais ils nient qu'un tel témoignage (martyria en grec) soit nécessaire : le vrai témoignage, à les en croire, c'est leur doctrine. Aussi bien durant tout le temps depuis lequel le Seigneur est apparu sur la terre, c'est à peine si l'un ou l'autre d'entre eux, comme s'il avait lui aussi obtenu miséricorde, a porté l'opprobre du Nom* (Actes 5, 41) avec nos martyrs et a été conduit avec eux au supplice, comme une sorte de supplément qu'on leur eût octroyé » (1).

La pointe à retenir de l'argument apologétique de S. Irénée est celle-ci : « Le vrai témoignage, à les en croire, c'est leur doctrine ». Les gnostiques, pour reprendre une terminologie chère à S. Jean dont dépend personnellement S. Irénée, « se rendent témoignage à eux-mêmes » (2). A l'opposé, le fidèle de l'Église, qui professe la confession apostolique, rend témoignage à Celui qui l'a envoyé. Il ne souffre pas pour ses opinions, mais dans la persécution il manifeste que la vérité révélée dont il témoigne, il l'a reçue d'un plus grand que lui. En 156, lors de son martyre à Smyrne, l'évêque S. Polycarpe, le maître immédiat de S. Irénée, illustre bien ce témoignage rendu à l'Autre par

(1) S. Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, IV, 33, 9.

(2) Cf. *Jean* 3, 31-34 ; 5, 31-32 ; 8, 13-14 ; 18, 37

excellence qu'est Dieu : « *Voilà quatre-vingts ans que je le sers et jamais il ne m'a fait aucun mal. Pourquoi donc blasphèmerais-je mon Roi et mon Sauveur ?* » (3).

Par rapport aux gnosés théosophiques, telles que celles combattues par S. Irénée, le témoignage du martyr constitue un critère valable de foi chrétienne. Il le demeure encore aujourd'hui : pour les simples réductions de la foi révélée à des opinions tout humaines. Par contre, il n'en va pas ainsi du gnosticisme manichéen apparu au III^e siècle. Celui-ci est dualiste et donc anticosmique et antihumaniste. La création matérielle, la société civile et ses autorités politiques, l'ensemble de la vie incarnée étant considérés par lui comme l'oeuvre d'un principe mauvais, le gnosticisme manichéen peut prétendre faire sienne la parole de S. Paul : « Pour moi mourir m'est un gain » (*Philippiens* 1, 21). Aussi verra-t-on Mani lui-même mourir crucifié en 277 et des cathares du XIII^e siècle se jeter souvent d'eux-mêmes dans les bûchers destinés à leur exécution.

Le gnosticisme dualiste est une imitation perverse de la contestation chrétienne du péché du monde : le chrétien annonce la grâce du salut qui perfectionne sans l'abolir la nature de ce dernier, le dualiste prétend substituer une sur-réalité « parfaite » à la pseudo-réalité démoniaque de l'ici-bas (4). C'est pourquoi le second recherche le martyr, mais il en falsifie le sens. Si le chrétien « imite la passion de son Dieu » (S. Ignace d'Antioche), ce Dieu est celui « qui a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils » (*Jean* 3, 16), le manichéen meurt par haine du monde tel qu'il va. De manière plus subtile que le gnostique théosophe, lui aussi se rend témoignage à lui-même : quand il meurt pour sa cause il ne vise qu'à prouver l'irréversible corruption du monde qui le persécute et manifester ainsi la vérité de sa doctrine qui le déclare perdu. Le chrétien meurt toujours pour un autre : Dieu auquel il rend témoignage et son prochain — y compris ses persécuteurs — qu'il veut contribuer à sauver. Le gnosticisme dualiste meurt contre la réalité effective du monde et pour la vérification pratique de sa doctrine.

Les grandes idéologies révolutionnaires contemporaines, nazisme et communisme, ont adapté à un monde sécularisé le gnosticisme dualiste qui cherche depuis des siècles à subvertir le

(3) *Martyre de S. Polycarpe de Smyrne*.

(4) Sur la falsification de l'eschatologie judéo-chrétienne par le gnosticisme, cf. Roland Minnerath, *Les chrétiens et le monde aux P et H siècles*.

christianisme. Ils ont transposé le dualisme du domaine du cosmos (création bonne contre création mauvaise) à l'intérieur de l'histoire (race bonne contre race mauvaise, classe progressiste contre classe réactionnaire, révolution libératrice contre structures sociales aliénantes, etc.) (5). Beaucoup de chrétiens se laissent prendre aujourd'hui à cette nouvelle contrefaçon gnostique de leur foi et croient à sa vérité en fonction de « l'authenticité » des militants morts pour leur cause. Certains chrétiens vont même jusqu'à formuler le don de leur vie dans les termes de dialectique historique propres au dualisme idéologique. Tel ce pasteur latino-américain qui, se sentant menacé de mort, déclarait qu'il « ressusciterait dans la lutte du peuple »...

Le martyr est un témoignage rendu à la Vérité transcendante révélée gracieusement par Dieu ; il n'est pas une vérification intra-historique de sa propre idéologie. Pour cette raison l'Église a depuis toujours sévèrement interdit de rechercher le martyr en provoquant le pouvoir persécuteur. Si on a pu suspecter d'illuminisme montaniste les martyrs de Lyon (à tort semble-t-il) ou la *Passion* de S. Félicité et de S. Perpétue, c'est en fonction de ce critère. Comme l'a écrit le P. Louis Bouyer, le martyr le plus pur de tout illuminisme est celui de S. Thomas More qui est mort pour la foi catholique en étant jusqu'au bout fidèle à son Dieu et à son roi dans leurs ordres respectifs (6).

Jean-Miguel GARRIGUES

(5) Cf. A. Besançon, *La falsification du bien : Soloviev et Orwell*, Julliard, Paris, 1985.

(6) Louis Bouyer, *Saint Thomas More, humaniste et martyr*, C.L.D., Chambray-les-Tours, 1984.

Jean-Miguel Garrigues, né en 1944 à Istanbul. Religieux depuis 1963, prêtre en 1969. Docteur en théologie en 1972 (Paris). Depuis 1977, a participé à la fondation de fraternités monastiques dans des communautés paroissiales, notamment à Lyon où il réside actuellement. Publications : *Saint Maxime le Confesseur (La charité, avenir divin de l'homme)*, Beauchesne, Paris, 1974 ; *L'Esprit qui dit « Père » et le problème du Filioque*, Téqui, Paris, 1981 ; *Dieu sans idée du mal*, Critéion, Limoges, 1982 ; *L'Église, la société libre et le communisme*, Julliard, Paris, 1984 ; *L'unique Israël de Dieu*, Critéion, Limoges, 1987 (à paraître).

Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?

François ROULEAU, s. j.

La persécution religieuse en U.R.S.S. et sa « dialectique »

POUR l'Église, la persécution n'est certes pas une expérience inconnue ou une nouveauté : l'Évangile en fait une composante essentielle de la vie chrétienne et même une béatitude (*Matthieu 5, 11*). De fait, les persécutions n'ont pas manqué tout au long de l'histoire du christianisme et elles ont été le fait de régimes fort divers. Mais la persécution mise au point par le pouvoir soviétique se présente sous une forme tellement nouvelle, tellement masquée et surtout tellement contradictoire qu'elle déconcerte l'esprit et le déroute à mesure qu'il la découvre.

Si l'on veut essayer de comprendre, il faut — comme toujours — revenir aux événements, à l'histoire. Or, que disent les faits ? Que la persécution a d'abord été brutale et sanglante, puis qu'elle a connu d'autres formes tout aussi efficaces, mais plus modérées et plus dissimulées - avec même une sorte de répit pendant la guerre — mais sans jamais cesser tout à fait puisqu'elle dure jusqu'à aujourd'hui (1).

Or cette persécution, constante et institutionnelle, se trouve niée par le pouvoir de la façon la plus explicite et la plus officielle. Tout au contraire, ce pouvoir se présente de façon constante comme le champion du respect des consciences, des droits de l'homme et de « l'humanisme ». Contester ces affir-

(1) Cf. N. Struve, *Les Chrétiens en U.R.S.S.*, Paris, 1963 ; M. Bourdeaux, *Opium of the People : the Christian Religion in U.R.S.S.*, Oxford, 1977 ; I. R. Chafarevitch, *La législation sur la religion en U.R.S.S. : Rapport au Comité des Droits de l'homme*, Paris, 1974. *Rapport secret au Comité central sur l'état de l'Église en U.R.S.S.*, Introduction de Nikita Struve, traduit du russe par Serge Benoît, Seuil, 1980. On consultera aussi les deux livres publiés par l'auteur de cet article : *Gleb Yakoumine : un prêtre seul au par des Soviets*, Critéion, 1984 ; *Témoin de Dieu chez les sans-dieu : Journal de prison de Mgr Sloskans*, Bibliothèque AED, 1986.

mations du régime ne peut relever — selon lui — que de l'opposition systématique et de la calomnie.

Mais ce double visage et ce double langage de la persécution n'est pas le trait final, ni le plus mensonger : non seulement la persécution est à double face, mais elle veut encore que la victime soit consentante. L'État persécuteur exige que l'Église persécutée affirme elle-même sa pleine liberté. Cette dernière exigence est constitutive de la nouvelle persécution et elle la caractérise.

TELLE est la réalité. Telle est aussi l'énigme de cette réalité. On peut la formuler en trois propositions simples qui s'organisent en une sorte de dialectique parfaitement cohérente et parfaitement perverse :

- la religion est un mal absolu qui doit être définitivement extirpé ;
- il n'y a pas de persécution religieuse en U.R.S.S., et il ne peut pas y en avoir ;
- l'Église persécutée est chargée d'affirmer que la persécution n'existe pas.

Thèse : la religion doit être définitivement extirpée

La persécution religieuse inaugurée par le régime soviétique est la plus dure et la plus efficace de tous les temps chrétiens : elle a fait plus de martyrs que durant tout le reste de l'histoire de l'Église. Depuis le début de la révolution de 1917, l'État n'a jamais cessé d'affirmer sa volonté d'arracher toutes les racines de la vie religieuse et d'instaurer une société où règne l'athéisme. On touche là un point essentiel de l'idéologie marxiste, qui n'a jamais été dissimulé, tout au contraire. Les formes de la lutte antireligieuse ont pu se modifier avec la conjoncture, mais l'objectif final est toujours resté constant et très explicite : la liquidation du problème religieux.

Pour justifier cette lutte anti-religieuse, les autorités soviétiques utilisent deux pseudo-arguments : l'un fait appel à la science et l'autre à la politique. La science justifierait la lutte en ce sens qu'il s'agit de libérer les consciences de l'aliénation religieuse, car l'homme ne peut devenir lui-même et prendre en main son destin qu'en rejetant l'illusion fondamentale : « *la divinisation des oppresseurs* » (Lénine). L'autre pseudo justifi-

cation tient à ce que l'Église a été l'alliée de l'Ancien Régime : de ce fait elle est tout entière condamnée à disparaître avec lui.

On comprend alors que la première attitude de la révolution soviétique envers la religion soit violente. Ce qui est recherché est bien la destruction de toute vie religieuse. L'attaque initiale contre l'Église est lancée dès octobre 1917. Son bilan, même partiel, est terrible : plus de huit mille prêtres et religieuses sont tués, plus de la moitié des évêques sont déportés ; les églises sont profanées par dizaines de milliers avant d'être fermées ou même détruites. Ceci pour donner un ordre de grandeur.

Cette politique de destruction physique aura une limite. A mesure que le pouvoir soviétique se rend compte qu'il n'arrive pas à éliminer l'Église, ou que cette complète élimination serait trop dangereuse politiquement (la guerre civile fait rage), une autre opération est tentée : attaquer l'Église non plus de l'extérieur, mais de l'intérieur. Dès 1922, un schisme est suscité au cœur même de l'Église, avec la complicité d'ecclésiastiques et de fidèles. Il s'agit de *l'Église vivante*, c'est-à-dire une église progressiste qui enseigne que les objectifs de la foi chrétienne et de la révolution se rejoignent et finalement coïncident. Alors ce qui est visé n'est plus le corps, mais l'âme de l'Église, son identité, sa foi : sous couleur de réalisme et de générosité on tente de la réduire à une réalité d'ordre social ou politique.

La manœuvre a parfaitement atteint les buts que le pouvoir soviétique pouvait poursuivre. La majorité des paroisses de l'Église orthodoxe sont passées au schisme. Pour faire cesser ce mal — corruption de la foi et destruction de l'Église authentique — le clergé est obligé de négocier avec le pouvoir. C'est ce que ce dernier attendait. Jusque-là l'Épiscopat s'était montré très ferme et sur les principes et sur la pratique, maintenant c'est lui qui est en situation de quémendeur. C'est une belle réussite pour le pouvoir soviétique !

Pour autant la politique de destruction effective de l'Église n'est pas abandonnée, elle va simplement prendre des formes nouvelles : si la mort physique n'est pas possible dans l'immédiat, on peut programmer sa mort morale et juridique. Pour obtenir ce résultat est pris l'arrêté du 8 avril 1929. Son contenu garantit bien la « liberté du culte », mais interdit toute « propagande religieuse ». En clair, ces nouvelles dispositions visent l'avenir : elles sont destinées à empêcher l'Église de parler, de prêcher et même de se défendre en public. De plus toute action sociale ou culturelle lui est interdite. L'Église est au ghetto.

En réalité il n'est pas suffisant de dire que l'Église est au ghetto, car le ghetto représente une certaine reconnaissance légale. Or ce qui est visé ici est beaucoup plus radical : la religion doit être une affaire purement privée. L'Église comme telle n'a aucun droit et ne peut pas en avoir. On lui accordera des faveurs, des privilèges même, mais elle n'a pas de droit. Cette mort juridique est bien plus grave, à long terme, que le ghetto.

D'autre part le pouvoir déclenche une vaste campagne de propagande athée. L'affaire est menée par la « Ligue des sans-dieu » qui a des moyens considérables et touche tout le pays : une immense entreprise de calomnie contre l'Église, contre sa doctrine systématiquement défigurée, contre son histoire et son rôle séculaire : on ne retient que ses déficits. Le clergé, spécialement visé, est représenté comme un ramassis d'ivrognes, d'es-crocs ou au mieux d'oisifs. On exploite l'apostasie et la trahison de quelques prêtres. On cherche surtout à bafouer le sentiment religieux, à outrager l'Église en transformant par principe les lieux du culte en clubs, hangars ou écuries. Bref, on veut salir l'Église dans la conscience des masses, pour mieux conditionner leur apostasie.

Dès lors, on voit dans quelles redoutables tenailles l'Église se trouve prise. La persécution violente reste suspendue au-dessus de sa tête, — et périodiquement une arrestation, un emprisonnement, une déportation prouvent qu'il ne s'agit pas d'une menace théorique. D'autre part, le schisme progressiste subsiste toujours à l'état latent (après la guerre il prend la forme bénigne des associations pour la Paix). Pour le reste, la vie de l'Église et son avenir sont dépendants du bon vouloir de l'État athée. L'Église obtiendra des aménagements, des faveurs même, mais tout doit être négocié. L'Église n'a pas été détruite, mais elle est captive.

Anti-thèse : il n'y a pas de persécution religieuse en U.R.S.S.

Cette impitoyable persécution que l'histoire nous, met sous les yeux revêt, dans le discours soviétique officiel, un tout autre visage : elle se présente comme une libération des consciences et un progrès à la fois social et moral. Telle est la version officielle, une version que l'on soutient aussi vigoureusement aujourd'hui qu'hier. Comment pareille contre-vérité peut-elle être affirmée ?

D'abord pour des raisons théoriques, qui sont classiques en U.R.S.S. C'est Engels, dans *L'Anti-Dühring*, qui signale que les persécutions non seulement ne détruisent pas l'influence de la religion, mais au contraire, la renforcent. Il remarque que si l'on réprime la religion « extérieure », elle devient « intérieure », plus ferme jusqu'à accepter le martyre. « *Les persécutions constituent le meilleur moyen de renforcer les convictions indésirables* ». Les soviétiques ont enregistré la leçon et ils en tiennent compte dans leur pratique.

En effet, on se souvient que les premières mesures, qui visaient bien l'anéantissement de l'Église, furent prises sous le couvert d'une législation fort mesurée : il n'était pas question d'attaquer l'Église puisque, en principe, il ne s'agissait que d'établir « la séparation de l'État et de l'Église » (Décret du soviét des commissaires du Peuple, le 23 janvier 1918). Qui aujourd'hui conteste le principe de la séparation ? Mais, malheureusement, ce qui était visé n'était pas une séparation. Les faits vont le montrer.

La deuxième étape, qui elle aussi semble inattaquable, consiste à inscrire dans la Constitution soviétique la liberté de conscience et de croyance pour tout citoyen (article 52). Comment ne pas admirer ? On sait, il est vrai, que les diverses constitutions soviétiques posent en même temps le principe de la liberté de conscience et le principe de la liberté de propagande anti-religieuse (en clair : la propagande religieuse est interdite). Il y a bien là une inégalité, mais cette inégalité ne constitue pas le vrai danger. Le danger tient à ce que, désormais, c'est l'État qui est le garant de la liberté de conscience !

En effet, si la liberté de conscience est garantie par l'État, c'est dire qu'il ne peut y avoir de persécution religieuse en U.R.S.S. : elle serait contraire à la loi. Donc celui qui dénonce la persécution religieuse en Union Soviétique est un calomniateur du régime et il ne sera pas arrêté pour des motifs religieux, mais comme anti-soviétique !

Effectivement personne en U.R.S.S. n'est inculpé et condamné pour des motifs religieux. Les chrétiens sont en prison à cause de leur foi, mais officiellement pour des motifs qui n'ont rien de commun avec la religion. Hier on les arrêtait comme « contre-révolutionnaires », aujourd'hui ils sont mis en prison « pour calomnie du régime », ou pour « parasitisme », pour « nihilisme », etc.

De plus on sait que la loi soviétique est formulée d'une façon si évasive qu'elle permet une interprétation fort large. En particulier l'article 70 du Code de procédure pénale (concernant les « *menées ou la propagande aux fins de saper ou d'affaiblir le pouvoir soviétique* ») ainsi que l'article 190 (qui vise la « diffusion systématique sous forme orale d'assertions sciemment mensongères dénigrant le régime politique et social soviétique ») sont assez souples pour pouvoir justifier l'arbitraire.

En pratique la simple intimidation suffit aux autorités pour limiter toute activité religieuse. L'État exerce un tel contrôle sur la vie soviétique qu'il peut agir par simple pression. Les « mesures administratives » permettent, avec autant d'efficacité que de discrétion, de régler bien des problèmes : fermer une église, priver un prêtre du droit de célébrer, dissuader un travailleur de faire baptiser ses enfants.

De plus une pression sociale s'exerce sur celui qui se manifeste comme « croyant » car il se met lui-même à l'écart de la société, il viole les « normes ». En conséquence il tombe sous le coup des « mesures éducatives ». S'il s'agit d'un jeune, on viendra trouver les parents pour exprimer son inquiétude devant une conduite si étrange ; s'il s'agit d'un adulte, on dénoncera cette manifestation d'immaturité, preuve d'une mauvaise éducation politique, ou alors signe d'une maladie mentale.

Car, pour ramener le citoyen aux normes établies, le pouvoir dispose d'un moyen ultime, très efficace et très discret : l'hôpital psychiatrique. Puisque la doctrine soviétique est la seule qui soit scientifiquement fondée, puisque l'État soviétique est le seul capable d'engendrer l'homme nouveau et le monde nouveau, s'opposer au régime constitue un signe évident de désordre mental, plus ou moins grave, mais relevant d'une thérapie. C'est donc très logiquement que le pouvoir impose de force aux « dissidents » un traitement psychiatrique.

Le résultat final aboutit à un complet renversement de la situation : non seulement la persécution religieuse est niée dans son principe même, mais y faire allusion se voit transformé en calomnie du régime ; non seulement les actes répressifs, bien réels, sont niés en fait, mais ils sont présentés comme une bienfaisante thérapie. Le pouvoir a fait d'une pierre deux coups : il s'est assuré le maximum d'efficacité dans la coercition et de plus le maximum de respectabilité au regard du droit et de la morale !

Synthèse : l'Église persécutée doit se proclamer libre

On pourrait croire que le pouvoir soviétique a atteint tous ses objectifs. Ne s'est-il pas assuré à la fois et de l'efficacité pratique et de la respectabilité morale ? En réalité il est de sa nature d'exiger davantage. La falsification du réel ne sera complète que si elle est confirmée par celui qui en est victime. De même que le « dissident » doit faire son auto-critique et s'accuser spontanément des crimes qui lui sont imputés, de même il faut que ce soit l'Église persécutée qui affirme l'inexistence de la persécution.

Il y a là un point essentiel, qui touche à la nature même du régime idéologique. Le propre d'un régime idéologique est de se croire doté d'une légitimité supérieure qui exclut tout partage du pouvoir, tout pluralisme. Accepter le pluralisme serait, en pratique, renoncer à cette légitimité supérieure, à cette justice supérieure apportée par la révolution. Au contraire, ce qui est exigé d'abord de chacun c'est de reconnaître la nature supérieure de la société nouvelle (supérieure moralement et scientifiquement). Tel est le fondement de la légitimité nouvelle. Telle est l'exigence première qui caractérise l'idéologie.

Dès lors la question religieuse — comme toutes les questions en U.R.S.S. — ne peut se régler qu'à la lumière de ce principe fondamental. La qualité de la société nouvelle, la supériorité de la société nouvelle ne peut être contestée que par un « déviant ». Le devoir de chaque citoyen, mais d'abord le devoir des responsables, est au contraire de faire ressortir la légitimité nouvelle. Ainsi, puisqu'il ne peut y avoir, selon la constitution soviétique, aucune persécution religieuse, c'est le devoir des autorités religieuses de dénoncer la calomnie et de proclamer que l'Église est libre. Telle est la logique de l'idéologie.

Dans une pareille situation, que peut bien faire l'Église ? Si elle dit la vérité, c'est-à-dire si elle dénonce la violation de ses droits, des droits de l'homme, la violation de la Constitution soviétique, elle sait qu'elle déclenche elle-même la reprise de la persécution violente, sans parler de la réactivation du schisme progressiste. D'ailleurs, évoquer l'éventualité d'une initiative de l'Église c'est montrer que l'on n'a aucune idée de la pulvérisation de la société civile en U.R.S.S.

En fait, l'Église est captive du système idéologique, elle comme toute la société civile. Il ne lui reste que le choix entre disparaître (en passant aux catacombes), ou ratifier sa captivité

(en négociant avec le pouvoir athée). Telle est l'essence de cette nouvelle persécution religieuse en régime idéologique.

En pratique, les autorités soviétiques utilisent le légitime souci du clergé — et le devoir qui est le sien — d'assurer la vie ou la survie de la communauté dont il a la charge. Sous le prétexte d'un moindre mal à obtenir, le pasteur fait le premier pas. Il ne reste plus au pouvoir qu'à alterner habilement les promesses et les intimidations, et le clergé se trouve pris dans un engrenage où il perd son honneur sans gagner de vraie liberté : où il perd chaque fois un peu plus de son honneur et de sa liberté.

Prise dans un tel piège, l'Église n'a plus d'illusion sur le pouvoir et sa politique. Elle sait que le pouvoir ne la tolère que pour autant qu'il en retire un avantage (avantage aux yeux de l'étranger : l'existence de l'Église n'est-elle pas la preuve vivante de la « liberté de conscience » ; avantage vis-à-vis de la population : la présence de l'Église est une caution morale pour le pouvoir en place). L'Église sait qu'elle n'a pas de droit, mais que sa survie est tolérée.

Pendant cette survie de l'Église n'est pas sans portée. En restant présente, même silencieuse, même captive, l'Église est une protestation contre l'idéologie dominante. Chaque fois qu'un prêtre commence la célébration liturgique en proclamant : « Béni soit le règne du Père, du Fils et du Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles », il dément tranquillement et solennellement le matérialisme officiel. En annonçant le Royaume de Dieu qui vient et l'attente du retour glorieux, l'Église réduit la doctrine soviétique à ce qu'elle est : un messianisme sécularisé, un messianisme qui s'ignore.

Certes, cette situation est dangereuse pour l'Église et cette politique est contestable puisqu'elle implique de vivre dans un mélange de vérité et de mensonge. Chacun sait que « si l'on ne vit pas comme l'on pense, on finit par penser comme l'on vit » : à force de vivre le communisme, on finit par penser en communiste, au moins partiellement (2). Mais ici, il faut bien comprendre qu'il ne s'agit pas pour l'Église d'un choix, mais d'une

(2) En langage théologique, on dirait que « l'orthodoxie » et « l'orthopraxie » sont indissociables. L'Évangile dit : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière » (Jean 3, 21). En langage psychologique, on évoquerait « la dissonance cognitive » : celui qui est obligé de mentir constamment en reniant les valeurs qui sont le pilier de son être en conçoit une telle humiliation qu'il en vient à accepter insensiblement le point de vue de son bourreau (cf. Armando Valladares, *Mémoires de prison*).

contrainte : le propre de la persécution de type idéologique consiste précisément à faire passer sa contrainte pour un libre choix.

A ce jeu dangereux que gagne l'Église ? Elle gagne le droit d'incarner un espoir qu'elle est seule à porter au nom de la foi. Pour le reste c'est l'incertitude : peut-être que l'Église perd tout, à court terme, mais sauve tout, à long terme ? À moins qu'elle ne sauve quelque chose à court terme pour perdre à long terme ? Cette ambiguïté se trouve au cœur même de celui qui subit cette persécution. Il sait qu'il court le risque soit d'accepter insensiblement le point de vue de son bourreau, soit de se culpabiliser pour avoir trahi sa foi.

AU terme de ce processus on se trouve dans une situation où la persécution ouverte et sanglante n'existe plus car elle n'est pas nécessaire. Maintenant il reste en U.R.S.S. trois catégories de chrétiens. Il y a l'immense majorité de ceux qui subissent en se taisant : ils sont en toute vérité l'Église du silence, l'Église réduite au silence. Il y a le petit groupe de ceux qui ont le droit de parler parce que ce qu'ils disent est ce que le pouvoir veut entendre. Enfin, il y a, dans les camps ou en déportation, les Yakounine et les Ogorodnikov qui doivent choisir entre se soumettre ou être brisés.

Cette politique a été conçue d'abord et avant tout en fonction de l'Église orthodoxe, qui est de beaucoup la plus importante et la plus enracinée historiquement en Russie. Ainsi l'Église patriarcale est tout à la fois celle qui se trouve la plus personnellement visée, la plus persécutée (en chiffres absolus), mais aussi celle qui tire le plus d'« avantages » de ce système de compromissions forcées. Cela permet de comprendre pourquoi les autres Églises sont tout à la fois plus violemment frappées et moins compromises. Mais le vrai problème n'est certes pas dans une comparaison des mérites respectifs des diverses Églises !

Le vrai problème consiste à bien voir le fardeau qu'elles portent toutes douloureusement. Derrière cette redoutable dialectique de la persécution soviétique se cache un procédé fort ancien qui n'est autre que la classique méthode du repoussoir : on menace la victime de la pire des solutions pour l'amener à choisir elle-même un compromis qui accorde au bourreau l'essentiel de ce qu'il recherchait. Le procédé possède un double

avantage : la collaboration au lieu d'être imposée devient volontaire et le bourreau fait même figure de bienfaiteur !

Mais il y a un degré supplémentaire dans cette entreprise : celui qui caractérise la persécution idéologique et lui donne son horreur propre : il faut que ce soit la victime elle-même qui innocente le bourreau. Plus exactement il faut que la victime comme le bourreau se trouvent à égalité. Telle est la loi inéluctable de l'idéologie qui doit tout ployer sous son principe illusoire et mensonger.

FINALEMENT, quel jugement porter sur ce drame que vit l'Église persécutée en U.R.S.S. ? La question est aussi difficile qu'elle est inévitable. Difficile comme l'est cette persécution aux visages divers ; inévitable car ce drame est celui de toute l'Église et de tous les chrétiens. Condamner l'Église sans réserve serait justement faire le jeu du pouvoir athée et donc participer à la persécution. Approuver sans réserve la politique suivie par le Patriarcat serait bien difficile, et, de plus, cela reviendrait à encourager le pouvoir à augmenter encore ses exigences dans la collaboration.

Nous qui ne subissons pas cette persécution, cette nouvelle forme de martyre, nous n'avons pas le droit de juger les personnes. Dieu seul sonde les reins et les cœurs avec justice. Par contre nous avons le devoir de mesurer l'épreuve que l'on impose aux persécutés, nous avons le devoir de juger les faits. Se dérober ne serait pas seulement une lâcheté, ce serait devenir complice des persécuteurs ne serait-ce que par notre silence.

Quelle sera notre attitude ? Nous devons admirer sans réserve la fermeté dogmatique des responsables de l'Église (et d'abord du Patriarcat), car ils n'ont jamais transigé sur la foi ; mais il faut dénoncer comme d'autant plus scandaleux les actes et les paroles d'approbation ou de collaboration qui leur sont arrachés sous divers prétextes. Telle est notre façon de marquer notre solidarité entière avec les persécutés, mais sans nous laisser prendre dans l'engrenage de mensonge dans lequel cette persécution les enferme. Telle est aussi la meilleure façon de les aider, car en agissant ainsi on révèle la situation réelle.

Une fois cette solidarité avec nos frères persécutés clairement affirmée et manifestée, il y a bien des leçons que nous pouvons et devons tirer de leur épreuve pour notre plus grand profit. La première consiste à comprendre enfin ce qu'est la persécution en

régime idéologique. Il y a là, pour l'Église et pour chaque chrétien, une leçon capitale car l'expérience est nouvelle, propre à notre temps. En effet, seul un régime idéologique peut prétendre régler le destin de l'homme tout entier : non seulement la vie sociale des citoyens mais aussi leur vie spirituelle. Alors la persécution physique se double d'une tentative qui cherche à dénaturer l'Église et sa mission. L'Église, dès lors, doit trouver son chemin entre des menaces qui visent tantôt le corps et tantôt l'âme, qui incitent tantôt à la lâcheté et tantôt à la perversion.

Cependant, pour un chrétien l'épreuve n'est jamais le dernier mot, et dans la croix il lit la résurrection. La persécution que nous avons sous les yeux est aussi un miracle. Cette Église, au lieu de se disloquer et de disparaître sous des coups aussi redoutables et aussi répétés, résiste et malgré tout conserve et sa vie et sa foi. Malgré toutes les compromissions (qu'il faut toujours dénoncer), il reste que la résistance de cette Église captive dans de pareilles conditions est une donnée qui dépasse les forces humaines et qui témoigne — pour ceux qui ne refusent pas de voir — du mystère de l'Église, du mystère de « la sainte Église des pécheurs ».

Par delà l'horreur de cette persécution, cette semence de martyrs est une donnée mystérieuse mais décisive de l'histoire chrétienne, pour aujourd'hui et pour demain. Si la persécution a frappé d'abord et surtout les orthodoxes, elle a réuni tous les chrétiens par un lien nouveau : le sang versé en commun pour témoigner d'un même Dieu. Il y a un œcuménisme du sang qui modifie fondamentalement le rapport des diverses Églises entre elles, et qui portera inmanquablement ses fruits. Aussi le dernier mot de cette terrible évocation est un mot d'espérance.

François ROULEAU, s.j.

François Rouleau, né en 1919. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1952. Études sur la pensée religieuse russe du XIX^e siècle (thèse sur Kireievsky et la pensée slavophile). Membre du Centre d'Études Russes de Meudon.

**Souscrivez un abonnement de parrainage
au profit d'un tiers : missionnaire,
séminariste, étudiant, prêtre âgé...**

Piero GHEDDO

Au Viêt-nam : le martyre d'une Église

POUR comprendre la situation de l'Église au Viêt-nam, il faut nécessairement se situer dans le cadre qui délimite la société vietnamienne, telle que l'ont formée les forces révolutionnaires après leur victoire du printemps 1975 ; en entrant triomphalement dans Saigon, le 1^{er} mai 1975, les troupes du régime communiste, au pouvoir dans le Nord du Viêt-nam depuis 1954, ont unifié par la force les deux Viêt-nams, qui comme les deux Corées et les deux Allemagnes avaient leur indépendance garantie pour un traité international (1954), reconnu par toutes les grandes puissances. L'unification du Viêt-nam, objectif bon en soi, s'est accomplie cependant contre la volonté de la grande majorité de la population qui ne voulait pas passer sous la domination d'un régime totalitaire comme celui qui gouvernait le Nord du pays. Ce qui arriva cependant en 1975, avec les résultats négatifs qu'aujourd'hui même les soutiens candides (ou coupables) des révolutionnaires vietnamiens sont obligés d'admettre devant l'évidence.

Depuis 1975, le Viêt-nam est entré lui aussi dans « l'éternité communiste ». Ainsi s'est réalisée la prophétie de Soljénitsyne (à laquelle, en 1975, bien peu croyaient) : « *Il ne se passera pas beaucoup de temps avant que tout le Viêt-nam, toute l'Indochine ne devienne un nouveau Goulag* ». En fait, toutes les nouvelles qui arrivent du Viêt-nam sont, depuis des années, décidément négatives avec une monotonie embarrassante pour qui doit écrire sur ce sujet : production agricole en baisse, situation économique en état de faillite, famine et continue réduction du niveau de vie, dictature du Parti communiste, sévère contrôle politique de la population, camps de rééducation pour les prisonniers politiques par milliers, fuite hors du pays des *boat people* (désormais plus de deux millions depuis 1975), soumission à l'U.R.S.S.,

(le gouvernement de Hanoi est un des rares qui ait approuvé l'invasion soviétique en Afghanistan), occupation militaire du Cambodge et du Laos, guérilla interne contre le régime, tension et combats contre la Chine...

A onze ans de distance du triomphe des communistes, le Viêt-nam n'a trouvé ni progrès ni justice, et il est tragique de penser qu'aujourd'hui encore, les Vietnamiens continuent à fuir leur pays au risque de leur vie (comme ceux du Laos et du Cambodge), pour ne pas vivre sous un régime qui porte la terreur au sein même des familles (les petits enfants sont formés à la « vigilance révolutionnaire », c'est-à-dire à rapporter tout ce qu'ils voient ou entendent dans leurs familles). L'an dernier, les réfugiés du Viêt-nam, arrivés à l'étranger, ont été au nombre de 22 927, selon les statistiques de l'O.N.U. : et on calcule que pour chaque réfugié, il y en a au moins trois autres qui ont été arrêtés avant leur départ par la police ou par les gardes maritimes, ou qui sont morts en mer. Et cela à onze ans de la « libération », quand durant la longue guerre, avec un régime militaire certainement peu respectueux des droits de l'homme (celui de Thieu), on ne vérifiait même pas les sorties de la population hors du Viêt-nam. Telle est la situation du Viêt-Nam « libéré ». A Hanoi, on dit que tout cela est dû aux destructions de la guerre ; on accuse la Chine, la suspension de l'aide américaine, les mauvaises années en matière agricole, l'hostilité du monde occidental. Ces faits sont vrais, mais le Viêt-Nam a aussi ses responsabilités : le régime, de type stalinien, imposé par la violence, basé sur une rigidité idéologique et politique que le peuple refuse, n'est fait ni pour attirer l'aide et la sympathie de l'étranger, ni pour susciter la collaboration des gens à la reconstruction de leur pays.

Le Viêt-Nam aujourd'hui n'a pas *des* problèmes, mais *un seul* problème : comment se libérer de la dictature qui a créé un abîme entre les gouvernants actuels et leur peuple, entre un pays aimé de tant de peuples et l'opinion publique mondiale. Cela est tellement vrai qu'actuellement personne, parmi ceux qui soutenaient le Viêt-Cong et les Nord-Vietnamiens, pendant la guerre, n'a plus le courage de continuer à appuyer le régime instauré après la « libération » ; ils se taisent, et peut-être ont-ils honte d'avoir soutenu cette nouvelle et bien plus terrible oppression du pauvre peuple vietnamien.

Comment vit l'Église dans ce régime de type stalinien de notre époque ? Il est évident que, dans un régime totalitaire de

ce genre, la religion ne peut échapper à la domination et aux manipulations de l'État et du Parti. Un document du P.C.V. (Parti communiste vietnamien) nous renseigne sur la politique religieuse du gouvernement de Hanoi (1) qu'on peut ainsi résumer : diviser l'Église, la réduire à une simple organisation de piété, sans aucune influence sur la société, en la manipulant, en la contrôlant, et en faisant d'elle un docile instrument des idéaux staliniens du gouvernement.

Le cynisme de ce texte (intitulé : « Notre tâche vis-à-vis de l'Église catholique », et réservé aux dirigeants du P.C.V.) peut étonner fortement le lecteur occidental, mais il a été publié par les « Échanges France-Asie », édités par les Missionnaires de Paris qui en garantissent l'authenticité absolue. Cette revue spécialisée sur le Viêt-nam (et la Chine) remarque que les textes sur la politique religieuse du P.C.V. utilisent trois différents langages :

1. *Le langage de la tolérance*, que le parti a utilisé quand il était dans l'opposition au Sud Viêt-nam, dans les multiples déclarations en faveur de la totale liberté de religion (et de la liberté de la presse, la liberté électorale, de l'initiative privée, etc.) qu'il faisait en ce temps-là. Encore aujourd'hui, il arrive qu'on utilise ce langage dans les déclarations officielles, dans les interviews accordées aux correspondants étrangers ; on admet l'opposition fondamentale entre la conception « marxiste-léniniste » de l'homme et du monde et la conception « déiste », mais on affirme la possibilité de coexistence entre les partisans de l'une et l'autre théorie dans le même État avec une tolérance réciproque. Naturellement, tous doivent obéir à l'État et être « patriotes ».

2. *Le langage des lois*, qui impose les conceptions idéologiques de l'État, suivant l'article 38 de la Constitution (de 1980), article qui dit « le marxisme-léninisme guide le développement de la société vietnamienne ». Il y a là une nette contradiction avec l'article 68 qui garantit la liberté de croyance. En pratique, dans les lois, l'article 68 est oublié et toute autorité et toute force sont données à l'idéologie officielle qui est imposée par tous les moyens dont dispose un État totalitaire. Au Viêt-nam, tout doit être conforme à l'idéologie de l'État (école, presse, théâtre, télévision et radio; livres, journaux, culture populaire, lois, chansons, bibliothèques publiques, etc.) et rien ne peut y

(1) Publié en italien par *Mondo e Missione*, février 1983.

être contraire. Les religions et leurs fidèles sont continuellement accusés d'être « ennemis du socialisme » et « mauvais patriotes » et, de ce fait, ils sont suspectés, surveillés, accusés, persécutés. La foi religieuse est un corps étranger dans ce genre de régime.

3. *Le langage pragmatique*, qui est celui de l'État et du Parti dans la vie de tous les jours. La possibilité de la coexistence entre les religions et un état officiellement athée, prévue dans les lois, devient pratiquement impossible, étant donné que l'État et le Parti ont pour but de contrôler les religions, de les manipuler et de s'en faire un instrument en attendant de pouvoir les supprimer radicalement. Le document dont nous avons parlé est justement un « guide pratique » pour les fonctionnaires de l'État dans leurs rapports avec l'Église catholique.

LA vie de l'Église catholique au Viêt-nam depuis 1975 montre assez de quelle façon ces directives sont respectées et appliquées. On ne peut pas dire qu'il y ait aujourd'hui au Viêt-nam une persécution ouverte contre l'Église, comme il y en a eu une et comme il y en a encore contre le bouddhisme, qui a été totalement déraciné en l'espace d'une dizaine d'années, dans l'indifférence générale de l'opinion publique internationale. Personne, en Occident (ou presque personne) ne s'est fait l'écho des appels désespérés des bouddhistes qui nous parvenaient du Viêt-nam, par l'intermédiaire des réfugiés. Les bouddhistes intéressaient quand ils protestaient contre Ngo Dinh Diem et les Américains (dans les années soixante), mais ils n'intéressent plus quand ils sont persécutés par un régime communiste. Aujourd'hui le bouddhisme survit comme « religion d'État », avec un petit nombre de pagodes ouvertes dans les villes et lieux touristiques visités par les étrangers, avec une religiosité populaire encore profondément enracinée, mais il est pratiquement inoffensif du point de vue politique.

Pour l'Église catholique, le processus employé par l'État pour établir son contrôle a été beaucoup plus lent. En résumé, voici quelques faits. Environ 300 prêtres (au Sud Viêt-nam) ont été emprisonnés pendant ces dix années sous l'accusation d'avoir « collaboré » avec la dictature de Thieu (qui a commandé jusqu'à 1975). Beaucoup d'autres (au moins 200 à 250) ont fait l'expérience des « camps de rééducation » pendant quelque temps, pour désaccord avec le régime, souvent pour avoir défendu des victimes innocentes ou pour ne pas avoir voulu accepter des ordres contraires à l'unité de l'Église.

Combien y a-t-il de prêtres en liberté au Sud Viêt-nam aujourd'hui? Il y en avait environ 2500 en 1975: entre les morts, les prisonniers ou ceux qui ont fui à l'étranger (un petit nombre), on peut retenir une estimation d'environ 1 500 à 2 000.

Bien plus préoccupante est la situation des séminaires. En 1975, il y avait au Sud Viêt-nam 4 399 séminaristes et 1 056 étudiants en théologie, répartis entre 36 séminaires diocésains ou dépendant d'ordres religieux. Aujourd'hui, il n'y a qu'un seul séminaire ouvert à Ho Chi Minh-Ville (ex Saigon), avec un nombre limité d'élèves et sans autorisation de procéder à des ordinations : c'est le gouvernement qui doit les permettre. Or, de 1975 à aujourd'hui, il n'a été autorisé qu'une dizaine d'ordinations, alors que, dans le passé, le diocèse de Saigon voyait ordonner entre 10 à 15 nouveaux prêtres chaque année ! En compensation les autorités ont permis la réouverture d'un séminaire à Hanoi (au Nord Viêt-nam) où il n'y en avait plus depuis 1954, et encore avec un nombre limité d'élèves (une trentaine). Ainsi au Sud Viêt-nam, tandis qu'il y avait au moins cent prêtres ordonnés chaque année ainsi qu'une trentaine de religieux, aujourd'hui il n'y a plus qu'une ordination de sûre chaque année : si les choses continuent ainsi, dans le délai de vingt à trente années, le clergé sera tellement réduit en nombre et vieilli, qu'il ne pourra plus assurer aux fidèles une assistance religieuse normale.

Un autre exemple de l'étroit contrôle qu'exerce l'État sur la religion, c'est l'absence de liberté refusée aux prêtres et aux évêques qui les empêche de visiter leurs fidèles : pour se déplacer de son lieu de résidence, il faut une autorisation écrite, donnée au coup par coup par les autorités locales, et qui n'est accordée qu'au compte-goutte aux évêques et aux prêtres et qui est systématiquement refusée à ceux qui ne manifestent pas une souplesse suffisante. Dans les grandes villes, comme Hanoi et Ho Chi Minh-Ville, où il y a des résidents et des visiteurs étrangers, les cérémonies du culte sont presque entièrement libres, tandis que dans le reste du pays on y fait souvent obstacle parce qu'elles empêchent le «travail productif» des fidèles. Les évêques ne peuvent déplacer les prêtres d'une paroisse à une autre (là encore, il faut des autorisations, des contrôles), de telle manière que les églises restées sans prêtre pendant quelque temps sont fermées par les autorités sous prétexte qu'elles ne servent plus au culte.

On pourrait citer de nombreux cas de procès contre des prêtres ou des religieux accusés d'« activités contre-révolutionnaires ». Le cas le plus éclatant a été celui qui a été intenté à quatre jésuites du centre d'études de Saigon (bibliothèque, chapelle, maison de retraites, centre audio-visuel) ; arrêtés en juin 1983 et condamnés en décembre suivant comme « subversifs », ces jésuites étaient considérés comme très ouverts à l'égard du régime, et leur centre était de loin le plus avancé parmi les autres institutions de l'Église. Il faut se rappeler que, dans le Viêt-nam du Sud, l'Église avait tout un réseau d'instruments d'apostolat qui en onze ans a été complètement étouffé : deux quotidiens et plus de trois cents hebdomadaires et revues, des écoles pour un million d'élèves, une université catholique à Dalat, huit librairies et une trentaine d'imprimeries, des centres de retraites spirituelles, des chapelles, des maisons religieuses, vingt-sept hôpitaux et une dizaine de dispensaires médicaux, trois centres de formation de catéchistes, etc. Rien de tout cela n'a survécu, excepté les églises paroissiales qui restent encore ouvertes. Ainsi, même les mouvements laïques d'Action Catholique et des associations diverses au niveau paroissial ont tous été dissous. Il n'est plus permis de réunions de quelque genre que ce soit, excepté pour le culte et le catéchisme, mais seulement dans les églises et à des heures fixées d'avance.

Le catholique est un citoyen de seconde zone. Chaque Vietnamien doit se déclarer croyant ou non et sur sa carte d'identité est signalée son appartenance à une religion, ce qui est un élément négatif par rapport à l'État tout puissant. Tout en fait dépend de l'État : travail, habitation, autorisations de se déplacer, éducation (les catholiques ne peuvent poursuivre d'études autres qu'élémentaires), la santé et les autorisations pour acheter des médicaments, etc. On peut affirmer que la première décennie après la « libération » du Sud Viêt-nam a été utilisée par l'État pour contrôler et contenir l'action de l'Église, progressivement, sans faire de martyrs, en restreignant ses espaces de liberté, toujours pour les mêmes motifs d'ordre public, d'« organisation productive », d'encadrement révolutionnaire de toute la population.

La seconde période, dans la stratégie d'étouffement de la liberté religieuse, a commencé le 10 novembre 1984, quand fut fondé à Hanoi le « Comité d'union entre les catholiques patriotes du Viêt-nam » par des « délégués » de

l'Église choisit par le Parti dans chaque diocèse : 142 prêtres, 11 religieuses, 146 laïcs. Le Comité, comme il est dit dans l'article 2 de son statut, « est une organisation membre du Front patriotique et agit en conformité avec le programme d'action du Front patriotique vietnamien ». Le but de ce Comité (comme dans la Chine voisine) est d'orienter le patriotisme des catholiques (comme cela s'est déjà passé pour les bouddhistes) vers le service de la patrie et du socialisme. Il est à noter que, depuis la « libération » jusqu'à aujourd'hui, il ne s'est jamais tenu une telle réunion de catholiques venant de tout le pays : la Conférence épiscopale elle-même, constituée au niveau national en 1980, ne s'est réunie que trois fois : lors de sa constitution en 1980, en 1983 et 1985.

Ainsi, la visite *ad limina* des évêques vietnamiens n'a pu se réaliser qu'en 1980, quand les 38 évêques du Viêt-nam réunifié sont tous venus à Rome voir le Pape. Lors de la dernière visite *ad limina* (1985), trois évêques seulement ont pu y aller, ceux de Hanoi et Saigon, et l'évêque de Qui-Nho (en remplacement d'un troisième archevêque, celui de Hué, qui est en résidence surveillée et dans l'impossibilité de s'éloigner de chez lui).

Mgr Philippe Nguyen Kim Dien est le second évêque du Viêt-nam à tomber sous les foudres du gouvernement. Le premier, évêque auxiliaire de Saigon, (Mgr Van Thuan) fut emprisonné tout de suite après la « libération », parce qu'il était à la tête de la *Caritas vietnamienne* et avait aidé les réfugiés en provenance du Nord Viêt-nam et des zones « libérées » par le Viêt-cong à s'installer sur les terres nouvellement contrôlées par le gouvernement Thieu : une telle action fut jugée « contre-révolutionnaire ». Mgr Thuan a été libéré après dix ans de « prison sévère » et vit en résidence surveillée dans une paroisse près d'Hanoi. Par contre, l'archevêque d'Hué (membre de la congrégation du Père de Foucauld et déjà prêtre ouvrier) s'est opposé publiquement à la constitution du « Comité d'union entre les catholiques patriotes du Viêt-nam », suspendant *a divinis* quelques-uns de ses prêtres qui y avaient adhéré : du 5 avril au 15 octobre 1984, Mgr Dien a été soumis à des interrogatoires continuels et exténuants au siège de la police de la ville, pour briser sa résistance. L'évêque répondait à ceux qui l'interrogeaient que, quand les lois de l'État s'opposent aux lois de Dieu et de l'Église, il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Il a été condamné à la résidence surveillée, ce qui le met dans l'impossibilité d'administrer son diocèse, de visiter les paroisses, de recevoir les fidèles... Deux autres évêques du Sud, ceux de Ban Me

Thuot et de Long Xuyen, ont été également condamnés à la résidence surveillée à leur domicile, après de longs interrogatoires, et pour le même motif.

La tentative pour créer une Église, un Comité ou une Association patriotique des catholiques, a jusqu'ici échoué, ou du moins n'a pas pris vraiment consistance : seuls une vingtaine de prêtres sur les 2 500 que compte le Viêt-nam, en sont des membres actifs. Beaucoup d'autres, qui y avaient adhéré au début, se sont retirés quand, lors d'une rencontre tenue dans la capitale, Hanoi, le vice-président du Comité, le P. Vuong Dinh Ai, concélébrant la messe avait omis, dans le Canon, la prière pour le Saint-Père, omission qui, jointe à d'autres manifestations, a été interprétée comme exprimant la volonté de se séparer de Rome, et a alarmé l'Église vietnamienne. Les évêques ont pris position contre les « catholiques patriotes » et le mouvement n'a pas eu le succès espéré par les autorités, même si cette même minorité asservie au pouvoir de l'État et du parti est la seule à avoir deux journaux : un hebdomadaire, « Cong Giao va Dan Toc » (le catholicisme et la nation), qui sort à Saigon, tandis qu'on publie à Hanoi l'autre hebdomadaire : « Nguoi Cong Giao Vietnam » (le catholique vietnamien). L'Église catholique comme telle n'a aucun journal d'information ni aucune possibilité d'accéder à la radio ou à la télévision nationale. Ainsi, pendant les cérémonies liturgiques, il est dangereux de prêcher, ou du moins il faut faire très attention à ce que l'on dit, car on peut être accusé d'être contre-révolutionnaire quand on prêche l'Évangile : comme ce prêtre de Saigon, emprisonné pour avoir expliqué la parabole du bon Samaritain qui s'est arrêté pour aider l'homme assailli par des brigands et des voleurs ; ce qui avait été interprété comme une accusation contre le gouvernement.

COMMENT réagit l'Église vietnamienne dans cette situation de persécution larvée ? Nous devons dire que l'attitude des évêques et de la grande majorité des fidèles a été, depuis le début, de cordiale collaboration avec l'État pour la reconstruction du pays. Non seulement dans les documents précédents, mais encore dans la Lettre pastorale de 1980, signée de tous les évêques du Viêt-nam, on invite les catholiques à collaborer avec les autorités et à s'engager de façon positive pour la défense et la reconstruction du pays. Il y a eu des groupes de catholiques et aussi des prêtres, déjà en étroite

collaboration avec le Viêt-cong pendant la guerre, qui ont accepté des responsabilités dans le nouveau gouvernement ou dans ses organes locaux : le P. Chan Tin, par exemple, que j'ai bien connu à Saigon jusqu'en 1974, est devenu membre du « Comité central du Front Patriotique » ; le P. Huynh Cong Minh (aumônier de la J.O.C., autre connaissance du temps de guerre) a été élu député à l'Assemblée Nationale. Mais bien vite, ils se sont aperçus que le Parti n'avait pas besoin de collaborateurs, seulement de simples instruments pour parvenir à ses fins. Quelques-uns, comme le P. Chan Tin, ont réussi à faire marche arrière; d'autres sont encore au service de l'État. On peut croire à la droiture d'intention de ces prêtres et de ces laïcs (j'en ai connu plusieurs, arrimés d'une sincère volonté d'incarner l'Évangile dans la révolution en renonçant à tout triomphalisme de la part de l'Église), mais les mécanismes dans lesquels ils entrent les dépassent et les broient inexorablement (2).

Je me rappelle une longue discussion — durant toute la nuit exactement — avec le P. Minh et d'autres qui ont fini dans les rangs des « catholiques patriotes », à Saigon, en décembre 1973 : ils admettaient que la victoire proche du Viêt-cong et des Nord-Vietnamiens (les Américains s'étaient déjà retirés du Sud Viêt-nam, en mars 1973) ferait aussi du Sud Viêt-nam un État « socialiste », mais avaient confiance qu'étant donné la collaboration des catholiques et des bouddhistes avec le Viêt-cong, ce serait un socialisme « différent », respectueux des libertés démocratiques et religieuses. « *Si ensuite ils ne respectaient pas les libertés — disait le P. Minh —, nous serions les premiers à protester et à prendre la tête de la résistance contre une nouvelle oppression du peuple* ».

En ce qui regarde l'Église du Viêt-nam, comme l'a dit récemment l'archevêque de Ho Chi Minh-Ville (Saigon), Mgr Nguyen van Binh, il n'y a aucun danger d'un schisme avec Rome, au contraire : « *Aujourd'hui, notre Église consolide ses liens de fidélité avec Rome* » (3).

On n'a pas beaucoup de nouvelles de la vie chrétienne dans le Viêt-nam actuel : même les évêques qui viennent à Rome en visite *ad limina* ne parlent pas volontiers et seulement pour exprimer leur espérance et leur confiance dans la voie suivie par

leur Église. Les moyens d'information les plus complets et les plus dignes de foi, on les trouve dans les lettres des chrétiens (prêtres, religieuses, laïcs) qui réussissent à passer en Occident (et aussi bien par la poste régulière que par l'entremise des réfugiés ou par tout autre moyen) : ces lettres montrent, comme il en a été de même dans toute l'histoire de l'Église, que la pauvreté et la persécution, le manque de moyens aussi pour l'apostolat, portent à se fier totalement à Dieu et de fait on voit croître en même temps la foi et la vie chrétienne.

L'Église au Viêt-nam (je parle de celle du Sud) est passée sans crier gare d'une situation de prestige, de force, de richesse, d'influence sur la société à une situation absolument opposée : pauvreté, persécution, pressions en tout genre, privation de ce qui est nécessaire à l'assistance religieuse... Là se réalise la Béatitude évangélique : « Bienheureux serez-vous quand vous serez persécutés en mon nom... » et il vaut la peine d'ajouter, que, précisément dans cette situation, le visage divin de l'Église resplendit devant tout le peuple ; il ne faut pas s'émerveiller si, comme dans la Chine voisine, la persécution précisément a raffermi la foi de ceux qui étaient déjà chrétiens, mais en plus attire l'attention des non-croyants et en conduit beaucoup à la foi. Aujourd'hui, au Viêt-nam, l'Église catholique est l'unique organisme, l'unique réalité qui échappe au contrôle du gouvernement, l'unique discours différent des propos assourdissants tenus par l'État et le Parti, l'unique institution qui garantisse un petit espace de liberté pour les consciences.

Tout cela, on le trouve dans les lettres du Viêt-nam que j'ai moi-même rassemblées dans un petit volume précisément intitulé : « Lettres des chrétiens du Viêt-nam » (4). Une seule citation, une lettre d'une jeune catholique à une religieuse française qu'elle avait connue au Viêt-nam et qui fut expulsée (avec tous les autres missionnaires) dans l'été de 1976 :

« *Beaucoup, après ce coup* (c'est-à-dire la prise du pouvoir par le Nord Viêt-nam (N.d.T.), *font de grands pas dans la foi, et il nous arrive aussi de penser que Dieu nous a privilégiés ; que, à travers ce coup, il veut faire quelque chose de bien pour notre peuple. En nous en rendant compte, nous cherchons à nous rendre dignes de ce choix... Nous mettons à profit le temps qui nous est accordé pour acquérir le plus possible de connaissance sur Dieu, parce que nous savons bien qu'il arrivera un moment*

(4) Cf. mes *Latere dal Viêt-nam*, E.M.I., Bologne, 1979.

(2) Une bonne synthèse : celle du missionnaire français Jean Mais, *Les relations de l'Église et de l'État du Viêt-nam : 1975-1985*, Pro Mundi Vita, Dossier, 1/1986.

(3) Interview avec l'hebdomadaire protestant allemand *Evangelische Information*, n° 18, 30 avril 1986.

où cela ne nous sera plus possible. Mais rassurez-vous, je pense que l'Église vietnamienne est assez solide pour résister à toutes les épreuves, d'autant plus que nous vous sommes unis dans la prière.»

POUR terminer, voici quelques passages de la lettre que Jean-Paul II a adressée à l'Église vietnamienne le 24 novembre 1985 (à l'occasion du 25^e anniversaire de la constitution de la hiérarchie locale : « *Il ne se passe pas de jour que je ne pense à vous dans la prière, avec une grande affection et une profonde estime. Malgré la distance géographique qui nous sépare, je connais bien votre sens religieux, votre tempérament fier d'appartenir à l'Église catholique et le courage avec lequel vous témoignez de votre foi au milieu de difficultés qui se prolongent et qui augmentent. Je sais quels sacrifices vous demande la fidélité à l'Évangile et je sais aussi quelle force d'âme vous est nécessaire pour vivre authentiquement cet Évangile dans votre famille, votre milieu de travail et dans la société. L'Église catholique du monde entier vous regarde et, profondément édifiée par l'exemple que vous lui offrez si nettement, en tire un grand bénéfice spirituel* »

Une bonne nouvelle : à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la constitution de la hiérarchie épiscopale, le gouvernement, tout en continuant à refuser aux évêques vietnamiens l'autorisation de se rendre à Rome, leur a accordé pour la première fois la possibilité d'imprimer 80 000 missels et 8 000 bibles pour les catholiques vietnamiens. C'est le premier geste de bonne volonté depuis de nombreuses années que le gouvernement s'est lancé dans la confrontation avec l'Église. On espère que les énormes difficultés économiques du Viêt-nam (500 % d'inflation l'année dernière) et l'isolement dans lequel se trouve ce pays sur le plan international vont convaincre le Parti communiste et le gouvernement d'abandonner leurs projets de domination idéologique, en acceptant la bonne volonté de tous les citoyens pour édifier la patrie et en accordant à tous le minimum indispensable de liberté religieuse et civile.

Piero GHEDDO

(traduit de l'italien par Denise Tintant)

(titre original : « Viêt-nam : il martirio di una chiesa »)

Piero Gheddo, né en 1929, prêtre en 1953, membre du PIME. Journaliste missionnaire, actuellement directeur de *Mondo e Missione. Italia Missionaria* (pour les adolescents) et de l'agence *Asia News*. Auteur de nombreux essais, en particulier sur le Viêt-nam, qu'il a longuement visité pendant la guerre.

TAM

Le cardinal Mindszenty, témoin de la foi

Après qu'il eut chassé les marchands du temple, un mot de l'Écriture revint à la mémoire de ses disciples : « *Le zèle pour ta maison me dévorera* » (Jean 2, 17).

JE suppose connues les grandes lignes de la vie du cardinal Mindszenty. Chacun peut relire les péripéties de sa vie dans ses mémoires et autres petites publications. La génération d'âge moyen devrait d'ailleurs se souvenir des faits essentiels, relatés par les quotidiens de la presse ces trente dernières années.

Il m'a été donné pendant six années d'être son compagnon et de partager sa vie sous le même toit. Six années de vie commune, deux ans quand il était jeune évêque, quatre avant sa mort à Vienne — m'interdisent de l'idéaliser.

Les faits saillants de sa vie — trois emprisonnements, son procès-spectacle, son exil forcé — ont suffisamment servi de gros titres à la presse mondiale. En parcourant ces faits, on est tenté de croire que l'homme, que sa vie sont contenus dans ces gros titres. Ce n'est pas le cas. Qui et comment était l'homme qui a fait l'objet de ces gros titres ? Quand je me suis posé cette question, j'ai pensé au passage de *l'Évangile de Jean* cité en exemple.

Qui était-il et comment a-t-il vécu avant de figurer dans les colonnes à la une ? Pour le comprendre nous sommes obligés de descendre aux racines de sa vie de tous les jours.

Nous trouvons alors de longues années, des décennies d'une vie « anonyme » de prêtre, qui était remplie de fidélité et d'amour pour Jésus-Christ et son Église. Quatre années avant ma naissance, il obtint son premier poste de vicaire à Felsdpaty, mon village natal. Les habitants se souvenaient que, de 1915 à 1919, il s'était dépensé exclusivement dans les travaux de la paroisse sans se faire remarquer grandement. Encore vingt années plus tard, les paysans que j'interrogeais me répondaient : il avait été un prêtre zélé, bon et crédible. Sans y être obligé il allait plusieurs fois par semaine à pied jusqu'à Jákfa, pour y dire la messe. Cela fait tout de même une distance aller-retour de six kilomètres sur un chemin de terre raboteux qui passe encore aujourd'hui devant ma maison natale. Les gens se souvenaient comme il marchait sur la grande route dans sa soutane et sous un parapluie en lisant son bréviaire. C'était pendant la première guerre mondiale et les rangs des hommes furent décimés. Le désespoir était presque plus grand que la faim, les temps étaient durs.

Le jeune Mindszenty vivait, respirait et marchait avec le peuple. Un paysan m'a rapporté ce qu'on chuchotait de lui au village : « Quand le vicaire a envie de rire, il se cache au grenier. »

Il survécut au premier et bref règne communiste de 1919 grâce à sa brièveté seulement.

A ce début de quatre années font suite vingt-trois autres de vie cachée à Zalaegerszeg, quelques-unes comme professeur de religion et puis les autres comme curé.

Cette localité, une petite ville de campagne, en réalité plutôt un village, devait compter à l'époque (1920-1943) vingt à trente mille habitants. Elle était située dans une des contrées les plus arriérées du pays. Durant vingt-trois années il a dispensé au peuple des bienfaits immenses dans tous les domaines. Il s'efforçait sans arrêt de soulager la misère spirituelle et matérielle dans la ville même et dans un rayon de quarante kilomètres alentour. Le souci des pauvres était primordial pour lui. Il a fondé des écoles et des paroisses, et contre d'immenses résistances de la classe dirigeante, attaqué et calomnié de partout, il a défendu la cause du pauvre. Il a fait tout ce qui est prisé et si chaudement recommandé aujourd'hui sous forme d'aide au développement du tiers-monde, mais dans des conditions incomparablement plus difficiles.

DURANT les quatre années qui précédèrent sa mort, j'ai pu l'accompagner chaque jour pour une promenade d'une, demi-heure. C'était impressionnant comme le cardinal, alors octogénaire, ne disait jamais un mot sur l'époque où il avait été au centre de l'actualité, alors qu'il me racontait jour après jour ce qu'il avait vécu pendant ses vingt-trois années de curé. Le plus frappant pour moi était le fait qu'il plaçait toujours en premier le souci spirituel de l'homme dans le sens de la foi et de l'approfondissement de la foi. Jamais, même dans la détresse extérieure la plus grande, il n'a confondu bonheur terrestre et éternel.

Relevons tout de suite que cette attitude et cette conviction qu'il avait jusqu'à sa mort lui ont valu et lui valent encore bien des inimitiés, souvent chez ses confrères précisément. Il pouvait, par exemple, après avoir discuté un peu plus en profondeur avec quelqu'un — riche ou pauvre, cultivé ou non — lui demander simplement si sa vie de couple était en ordre.

Durant de nombreuses heures passées avec lui, j'avais l'occasion de sonder les vraies profondeurs de son existence. Il préférait raconter ses joies et ses peines de pasteur. Je pouvais alors remarquer que tout son être respirait l'élévation et l'intimité de la foi et que l'Église était sa vraie patrie. Avec une joie profonde dans la voix il se souvenait des succès et des revers dans sa paroisse. Il connaissait de nom, non seulement les notables mais les plus pauvres.

La petite histoire suivante montre combien ses motivations étaient immuables : il avait la maladie de Basedow et devait se faire opérer au début des années trente. Son chirurgien lui exposa ses chances de guérison. L'intervention était délicate et il ne pouvait pas lui garantir que ses cordes vocales allaient en sortir indemnes. Mindszenty avoua : « Je fus très effrayé et je priai le Seigneur de m'enlever plutôt la vie que la possibilité de pouvoir continuer à proclamer la foi en Lui. »

Sa rectitude fut mise à l'épreuve pendant de longues années de fidélité sacerdotale. Les hommes opposés ou indifférents à la foi ressentaient en sa présence cette rectitude imperturbable. C'était peut-être une des causes essentielles pour lesquelles il devait subir trois fois l'arrestation et l'emprisonnement.

Pendant mille ans, l'Église catholique hongroise avait été richement dotée. Comme les richesses ont en général tendance à se conserver, on avait également en Hongrie commis bien des erreurs concernant la gestion de ces biens. N'oublions pas

cependant que l'Église avait porté l'essentiel du poids social du pays sous forme de maisons d'éducation, d'hôpitaux et d'orphelinats.

Nous sommes en 1945 : une page de mille ans d'histoire est tournée. Le Parti communiste règne avec seulement dix-sept pour cent des voix de tous les électeurs, mais avec l'appui des baïonnettes soviétiques. Tous les biens sont nationalisés, et dans tous les domaines le Parti communiste téléguilé par la Russie fait la loi.

Le Parti offrit à l'Église de payer aux prêtres un petit salaire supplémentaire en compensation des biens confisqués. Une grande partie des évêques ayant pris peur jugeait la proposition acceptable. Mindszenty en tant que président de la conférence épiscopale était contre. « Si pendant mille ans nous avons pu accepter la richesse de la main de Dieu, nous pouvons également accepter à présent la pauvreté que Dieu nous offre. » Il a pénétré toutes les menées du Parti communiste. Il savait que le Parti se soumettrait à la longue le clergé par les finances. Et c'est bien ce qui se passa. Les faits lui donnant raison, ce cœur pur à la vue pénétrante devint vite intolérable à la table des négociations

Comme il n'a jamais, de façon ouverte ou cachée, par l'écrit ou par la parole, mis sa propre personne au premier plan, ou simplement essayé de la faire paraître sous une lumière avantageuse, ses détracteurs ont toujours eu le jeu facile pour lui coller, dans chaque situation, des traits négatifs. Il ne parlait jamais de sa personne, et s'il lui arrivait tout de même de le faire une fois ou l'autre, il le faisait comme s'il ne s'agissait pas de lui. Il ne s'est jamais réjoui du mal, même pas s'il avait pu l'utiliser à son avantage.

Tout ce qui a été rapporté ces quarante dernières années de frappant, de sensationnel touchant à son martyr devrait être vu sous ce jour. Sinon on n'a pas affaire à lui, mais à un fantôme lessivé commercialement par la presse mondiale.

EN résumé, je voudrais citer une autre phrase des Écritures : « L'homme spirituel, au contraire, juge de tout et ne relève lui-même du jugement de personne » (1 Corinthiens 2, 15).

Tous les puissants de ce monde, à commencer par les coryphées des partis, en passant par les diplomates, cardinaux, pré-

sidents américains et jusqu'aux papes, ont eu affaire à lui, à sa personne, directement ou indirectement. Tous ont voulu le récupérer pour leurs desseins politiques. Et aucun n'a réussi. Personne n'a pu juger de lui, parce qu'il se laissait guider en toutes choses par l'Esprit de Dieu.

Sans forcer l'image, on peut dire qu'ils se sont tous rendus coupables envers lui, le non-coupable. A la fin même le Saint-Père Paul VI qui, le jour du vingt-cinquième anniversaire de sa condamnation à vie, lui a retiré son siège d'évêque tout en l'assurant de son admiration. Son silence, sa fidélité à l'Église et au pape furent le couronnement de sa vie de juste.

T.A.M.**VIENT DE PARAÎTRE**

numéro spécial hors série
tirage limité

**TABLES ET INDEX
1975-1985**

des dix premières années de l'édition
de *Communio* en français
avec

l'article programme d'Hans-Urs von Balthasar
un répertoire alphabétique de tous les auteurs
un index thématique de toutes les questions
traitées dans la revue depuis ses débuts.

Un volume de 96 pages
un instrument de travail irremplaçable
disponible exclusivement au secrétariat de la revue
(28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris) :
60 FF (ou leur équivalent) franco.

Et pour que nul ne s'imagine...

Pas plus que dans n'importe quelle autre livraison de *Communio*, et quel que soit le thème du numéro, les articles d'« attestation » qui précèdent ne sont censés constituer un panorama exhaustif. Il s'agit simplement de témoignages disponibles. Pour être moins incomplets, procédons à un rapide tour d'horizon — et sans prétendre, bien sûr, ne rien oublier.

D'abord les **modes** actuels (« classiques » et modernes) de persécution : il n'y a évidemment pas que les expulsions de missionnaires, enlèvements, arrestations, séquestrations, tortures et assassinats. Il y a aussi toutes les entraves à la liberté religieuse : fermeture d'églises et de couvents, restriction aux activités caritatives et d'enseignement, à la formation et à l'ordination de prêtres, à la prédication, à la diffusion de l'Écriture, à la pratique des sacrements et à toute confession publique, voire privée, de la foi. Il y a aussi la propagande anti-religieuse, la tentation du mensonge, de la compromission et de la division. Il y a encore tous les obstacles que peut dresser contre l'exercice de la foi une société qui se veut pourtant libérale, et même les souffrances qui peuvent être infligées au nom de l'Église, sans compter celles que les chrétiens divisés s'imposent entre eux.

Les **motifs** de persécution sont aujourd'hui plus nombreux que jamais. Il faut citer en premier lieu le totalitarisme marxiste et un certain fanatisme musulman (les deux étant parfois conjugués). Et puis les nationalismes et les racismes sous toutes leurs formes, qui récusent parfois violemment l'universalité de la foi chrétienne. Et encore les guerres civiles et internationales où les chrétiens se trouvent d'un seul côté. Il y a aussi l'intolérance d'autres religions (l'islam n'a en l'occurrence aucun monopole), le cas particulier, d'un point de vue chrétien, de l'antisémitisme et le laïcisme le plus souvent implicite qui, dans les pays riches du moins, tend à ridiculiser toute démarche religieuse. Il faut ajouter que la situation varie considérablement suivant que les chrétiens sont localement majoritaires, constituent une minorité non-négligeable ou sont quasiment marginaux.

Si l'on en vient à la géographie, on constate que pratiquement aucune région du globe n'est épargnée.

En **Europe de l'Ouest** (et aussi en Amérique du Nord, à un degré moindre), la déchristianisation partielle des sociétés dans une période « post-révolutionnaire » prend surtout la forme de législations qui n'aident aucunement à rester fidèle dans la foi : divorce, avortement, menaces de main-mise de l'État sur l'éducation, etc., dans un climat général où la croyance est cantonnée dans la sphère du « privé ».

La situation est évidemment bien pire en **Europe de l'Est**, où sévit un athéisme militant et policier. Un sommet est sans doute atteint en Albanie, où est mise en œuvre une intention d'éradication radicale et définitive de toute forme de religion.

Au **Moyen Orient**, d'antiques minorités chrétiennes, parfois appréciables (comme en Égypte), voient leur identité et leur survie même remises en question par un puissant courant d'« islamisation ». Les chrétiens du Liban doivent bel et bien se défendre en tant que tels. Et la situation minoritaire de leurs frères d'Irak, d'Iran ou de Turquie n'est guère plus enviable. Il faut encore mentionner l'intolérance de certains pays musulmans où l'on n'admet pas que les Européens qui y travaillent portent sur eux le moindre symbole chrétien, si personnel et discret soit-il.

L'islamisation se poursuit en **Asie**, par exemple au Pakistan et en Malaisie, de même qu'en certaines provinces de l'Inde, où par ailleurs les hindouistes n'acceptent pas toujours ni la présence de missionnaires ni l'existence de leurs concitoyens convertis. Même chose au Népal, tandis qu'en Thaïlande ce sont des bouddhistes qui supportent mal que le christianisme s'exprime publiquement. Et il y a l'Indochine et la Chine, où l'on retrouve la tentative marxiste.

L'islamisation et le socialisme marxiste se trouvent parfois réunis et mêlés à un nationalisme agressif en **Afrique noire** : c'est le cas au Bénin, ce le fut en Guinée jusqu'à tout récemment : qu'on se rappelle Mgr Tchidimbo. Le marxisme sévit seul en Angola, en Mozambique, en Éthiopie, au Ghana, au Congo, à Madagascar, au Botswana, au Zimbabwe... tandis que l'islamisation inquiète les minorités chrétiennes au Soudan et au Nigéria. Les chrétiens d'Ouganda sont pris dans une interminable guerre civile. Ceux du Burundi doivent faire face à une laïcisation » intransigeante. Il faut enfin signaler le cas de l'Afrique du Sud, où des chrétiens de plus en plus nombreux ne peuvent plus, en conscience, soutenir ni admettre *l'apartheid* et où le P. Smangalisso Mkhathshwa, secrétaire général de la conférence épiscopale catholique, a été arrêté et torturé l'été dernier.

Il y a enfin **l'Amérique centrale et du Sud**. Le marxisme s'y trouve à Cuba, au Nicaragua et aussi (jusqu'en 1984) à Grenade. L'Église doit ou a dû encore défier des dictatures militaires en Argentine, au Chili, à Haïti, au Guatemala. Les chrétiens doivent affronter la guerre civile au Salvador, au Pérou... alors qu'un peu partout, on cherche à tirer la foi chrétienne d'un côté ou de l'autre.

Sans doute y a-t-il encore bien d'autres persécutions. Cette sinistre « carte du monde » doit scandaliser. Elle ne peut pas étonner. Et l'on ne peut pas davantage avoir « ses » martyrs ou les ignorer tous qu'on ne peut choisir « ses » pauvres ou se boucher les yeux devant la misère. Le Christ est en agonie jusqu'à la fin des temps. S'y résigner ne serait pas moins grave que de douter que sont « bienheureux » par la grâce du Christ ceux qui sont persécutés à cause de Lui.

J.D.

Stanley L. JAM, o.s.b.

Pierre Duhem

et la philosophie des sciences au XX^e siècle

DUHEM arriva à Bordeaux vers la fin d'octobre 1894, il y a quatre-vingt-dix ans, à peu près certain d'être appelé à une chaire parisienne dans le mois qui suivait. Tellement certain qu'il demanda aux déménageurs de ne déballer du mobilier que ce qui était indispensable pour le confort de sa mère et de sa fille. Né à Paris, ancien élève d'établissements illustres de la capitale, le Collège Stanislas et l'École normale supérieure, Duhem ne se sentait vraiment chez lui qu'à Paris, terre promise de tant de savants et d'artistes français. C'est peu après 1900, soit six années après son arrivée à Bordeaux, que Duhem comprit qu'il allait devoir y passer toute sa vie. En 1913, l'année de son élection à l'Académie des sciences comme un des six premiers membres non-résidents, Duhem se mit à apprécier tellement les avantages de vivre et travailler en province qu'il en devint largement indifférent à l'honneur parisien.

Si l'on avait demandé à Duhem pourquoi il se plaisait tant à Bordeaux, il aurait immédiatement nommé la Société des sciences physiques et naturelles. Il en fut un membre très actif de 1896 à 1901. Les *Mémoires* et les *Procès-Verbaux* de la Société contiennent pour ces années une quarantaine de publications sous son nom, dont certaines ont plusieurs centaines de pages. Duhem aurait aussi certainement rappelé avec quelle obligeance la Société a constitué pour ses six premiers thésards leur premier *forum* scientifique : leurs thèses, fort longues pour l'époque, furent publiées dans les *Mémoires* de la Société. Enfin, il aurait volontiers rappelé, surtout, le rôle de Georges Brunei, professeur de mathématiques, pour assurer à la Société sa réputation internationale. Au début du siècle, les principales bibliothèques universitaires d'outre-Atlantique étaient abonnées aux *Mémoires* et aux *Procès-Verbaux* de la Société bordelaise.

Et Duhem aurait conclu en regrettant l'absence d'une *Histoire* de cette Société. Aujourd'hui il serait désolé d'apprendre que cette Société ne fonctionne plus.

Duhem, en effet, était profondément un historien, au sens où il voulait voir toutes les vérités, tous les faits, sous l'angle de leur développement historique ; mais il n'était en rien « historiciste ». Son idée que l'histoire était le test critique décisif pour toute théorie physique provenait d'une vue évolutionniste générale qui impliquait un authentique progrès. Il se rendait bien compte, par ailleurs, que qui dit « progrès authentique » dit aussi une base ontologique et métaphysique solide : il s'agissait là, pour lui, du processus par lequel une théorie physique s'approchait de plus en plus d'une classification naturelle, c'est-à-dire d'un ordre inhérent à la nature.

L'idée de classification naturelle est l'aspect cardinal et le plus négligé de ce vaste édifice intellectuel que Duhem construisit en tant que philosophe. Non pas qu'il ait jamais prétendu devenir un philosophe de métier : son métier, c'était la physique, et ses travaux dans ce domaine ont de nouveau attiré l'attention, après quelques décennies de purgatoire. De nouveau, des physiciens de la physique des plasmas, une branche de la physique du continu, ont reconnu que Duhem avait anticipé sur leurs problèmes et trouvé des solutions. Duhem historien a quasiment créé une vraie histoire des idées scientifiques : sa découverte des origines médiévales de la science de Galilée et de Newton est un événement comparable à la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb. En ajoutant à la mappemonde intellectuelle un vaste continent ignoré, Duhem fut appelé à connaître les heurs et malheurs des grands explorateurs : ceux qui se sont embarqués pour l'Amérique n'ont guère convenu de leur dette envers Christophe Colomb, même s'ils savaient bien, en eux-mêmes, ce qu'ils lui devaient.

Mais l'apport philosophique de Duhem ne peut pas subir le même traitement, car les vérités éternelles échappent au temps et à l'histoire. La logique, disait souvent Duhem, peut être patiente, parce qu'elle est éternelle. Du reste, il n'est pas sans intérêt de remarquer que c'est le caractère illogique ou contradictoire de leurs propositions qui discrédite ces modernes philosophes des sciences qui ont si peu accordé crédit aux vues de Duhem, en les ignorant, les pillant ou les déformant. Les exemples sont légion, mais je m'en tiendrai, faute de temps, aux plus importantes injustices faites à Duhem comme philosophe, à

travers ce développement qui, dans ces dernières cinquante années, a propulsé la philosophie des sciences à la première place de la philosophie de notre siècle. Le même développement peut être aussi considéré comme une réaction par les philosophes des sciences de ce siècle à Pierre Duhem, philosophe. Vaste sujet pour tout un cours, et a fortiori pour une conférence ; pour rédiger dans mon livre, *Uneasy Genius : The Life and Work of Pierre Duhem*, le chapitre consacré à Duhem philosophe, j'ai surtout dû réfléchir à ce qu'il fallait omettre pour ne pas gonfler exagérément un texte qui dépasse encore cinquante mille mots ! Je commencerai donc cet exposé par un philosophe que j'ai dû laisser de côté, Léon Brunschvicg, qui était certainement à l'époque un des philosophes français les plus en vue.

IL est d'autant plus convenable de mentionner Brunschvicg qu'il voulait assurer à la science une place très importante, peut-être trop importante, dans la philosophie. Brunschvicg est un de ces nombreux philosophes du vingtième siècle qui estiment que la science est le seul sujet intéressant pour la réflexion philosophique. Pour eux, la philosophie équivaut à peu près exclusivement à « la philosophie des sciences ». Outre les idéalistes, dont Brunschvicg est un exemple, on retrouve la même attitude que l'on pourrait traiter de « vénération », envers la science, parmi les « opérationnistes » et les positivistes logiques (et parmi leurs derniers rejets, les « paradigmatisés »). Autre surprenant, les Popperiens (réfutationnistes), ont également tout misé sur la science. Et tout comme l'Ouest est dominé par des philosophes « scientifiques », l'Est est contrôlé par des partisans inconditionnels du matérialisme dialectique qui, ne l'oublions pas, se considère comme la seule philosophie scientifique digne de ce nom.

Il existe, bien entendu, au vingtième siècle, d'autres philosophes qui prêtent attention à ce qui se produit dans le domaine des sciences, par exemple quelques thomistes qui refusent pourtant fermement de ramener toute philosophie à la philosophie des sciences ; il en va de même pour ceux que l'on nomme les thomistes transcendants, bien en vain d'ailleurs, parce qu'une logique interne prend en défaut ceux qui veulent à la fois suivre Thomas d'Aquin et Kant, un Kant qui, ne l'oublions pas, voulait assurer à la métaphysique une stricte rationalité en la modelant sur ce qu'il tenait pour la science parfaite, la physique

newtonienne. La malchance des phénoménologues est trop évidente : en dépit de leurs bonnes intentions, tout discours de quelque importance sur les phénomènes atterrit nécessairement sur la métaphysique, qui ne peut guère être représentée que par une de ses formes de substitution, l'empirisme ou l'idéalisme, tandis que la métaphysique véritable est confisquée. Il convient aussi de faire mention des existentialistes, non point tant par un souci d'exhaustivité, mais parce que leur opposition à la science est un témoin malgré lui qui confirme la réduction générale de la philosophie du vingtième siècle à n'être qu'une méthodologie scientifique.

Pierre Duhem philosophe est trop souvent perçu comme seulement un théoricien des sciences et de la méthode scientifique. Mais c'est là une des injustices majeures (mais non la seule !) faite à son oeuvre philosophique. Parmi d'autres injustices, on peut rappeler le mépris de son apport, la déformation pure et simple de ce qu'il a dit, le silence qui entoure sa contribution à la philosophie des sciences et, *last but not least*, de lourds emprunts à son oeuvre, à la limite du plagiat. Léon Brunschvicg fournit des exemples de deux de ces injustices faites à Duhem. Par exemple, Brunschvicg ignore le travail massif et précurseur dans lequel Duhem révéla les racines médiévales de la physique de Galilée et de celle de Newton. On peut citer à ce propos la série de cours et conférences *Les âges de l'intelligence*, qui datent de 1932-1933, qui commence par cette phrase : « Le problème des âges de l'intelligence s'est posé dans toute sa netteté dès que la constitution d'une physique véritable eut mis en évidence la vanité de ce qui passait jusqu'alors pour connaissance rationnelle de la nature. »

Par une telle phrase, Brunschvicg voulait en finir avec la philosophie de la nature d'Aristote et sa reformulation médiévale. Il me semble que si Brunschvicg avait pu voir les pages consacrées par Duhem aux énoncés de Buridan et d'Oresme sur l'inertie (dans ses *Etudes sur Léonard de Vinci*, 1906-1913, 3 vol.), il aurait persisté dans son opinion, et nié tout simplement l'évidence historique. Du reste, ces pages auraient pu lui paraître un paradoxe, le fruit d'une nouveauté exagérée, donc quelque chose à écarter. Mais son refus d'y attacher de l'importance aurait certainement été renforcé en constatant les conséquences que Duhem sait en tirer : la notion révolutionnaire d'inertie était ancrée par Buridan et par Oresme dans le fondement de la métaphysique chrétienne, la doctrine de la création *ex nihilo*. Brunschvicg ne considérait le « nihil », si j'ose dire,

que sous un seul aspect, dans un ancien cliché sur l'évolution intellectuelle européenne, Ce cliché contraignait ceux qui l'adoptaient à sauter à pieds joints d'Aristote à Bacon et Descartes, comme si rien d'intéressant, de philosophiquement pertinent, n'avait été dit pendant les deux mille ans qui les séparent. Tous ceux, si je puis anticiper mon propos, qui ont tenu et tiennent Duhem pour un simple historien de la science sont plus ou moins explicitement des spécialistes de ce saut en longueur. Il faut encore ici que j'anticipe, pour empêcher un anachronisme indu : en 1932, Brunschvicg ne pouvait même pas se prévaloir, dans son silence sur Duhem et la science médiévale, des *Études galiléennes* d'Alexandre Koyré ; on a dit de ces *Études* qu'elles pouvaient passer pour une réfutation de Duhem, mais elles n'avaient pas encore vu le jour en 1932, et du reste n'auront d'impact véritable en France qu'après la guerre et après un grand tour aux États-Unis.

L'autre injustice commise par Brunschvicg contre Duhem est la manière dont il rend compte de la notion *d'expérience cruciale* chez Duhem. Dans le *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (souvenons-nous que pour Brunschvicg la conscience humaine n'achève pleinement son statut que dans la science), Brunschvicg déclare : « *De la complexité des faits scientifiques un physicien comme Pierre Duhem conclut à l'impossibilité de l'experimentum crucis : n'importe quel fait rentrera indifféremment dans n'importe quelle forme. Et un mathématicien comme Henri Poincaré lui fait écho...* » (p. 697). Nous reviendrons à Poincaré. Duhem, pour sa part, aurait protesté contre l'adverbe « indifféremment ». Bien qu'adversaire des théories mécaniques de la physique, Duhem aurait exécré « l'indifférentisme », précisément parce qu'il exérait le pyrrhonisme. Il savait assez de logique pour voir que le scepticisme est l'indifférentisme du sceptique dogmatique. Le but de son analyse de *l'experimentum crucis* n'était pas tant de renverser les théories mécaniques que de mettre à mal l'ontologie mécaniste qui avait pris racine autour de cette physique, ontologie qui appartenait à cet atomisme enseigné par la plupart des physiciens qui misèrent sur les atomes au tournant du siècle. De surcroît, l'adverbe « indifféremment » qu'utilise Brunschvicg est contredit par l'insistance avec laquelle Duhem a affirmé, à plusieurs reprises, que s'il est vrai qu'aucune expérience ne peut entraîner un choix décisif et précis parmi les théories scientifiques, ce choix n'avait pourtant de sens que si le physicien n'était pas lui-même indifférent à la réalité expérimentale.

Le contraire de l'indifférence, un souci réel et profond pour la réalité, était pour Duhem, une attitude philosophique. Cette seule attitude, comme Duhem le soutenait, permettait au physicien de penser que ses théories traitaient bien, en ultime instance, de quelque chose de réel et que, pour autant qu'elles s'amélioraient, elles s'approchaient davantage d'une classification naturelle authentique. Duhem n'a jamais caché que cette classification naturelle était d'origine aristotélicienne ; mais il ne voulait pas pour autant se réclamer du physicien ou du biologiste chez Aristote. Le souci philosophique de Duhem avait une dynamique propre, personnelle, dont la source se trouve dans sa propre théorie de la physique, ou plutôt de cette notion parfaite de la physique à laquelle le physicien est supposé devoir se donner sans réserve. C'est dès le début de ses réflexions sur la physique que Duhem s'y était donné, engagé totalement, et c'est cet engagement qui servit d'idée maîtresse pour le reste de sa vie, pendant plus de vingt-cinq ans.

CETTE phase originale et fondatrice coïncide avec l'enseignement de la physique qu'il donna à Lille pendant six ans, de 1887 à 1893. Il écrivit alors et prépara la publication d'une dizaine d'articles, qui furent plus tard à l'origine de sa *Théorie physique*. S'il les avait alors réunis en volume, et s'ils étaient parus durant sa vie, ou dans les premières soixante-quinze années de notre siècle, qui a vu tant de réimpressions insignifiantes, la philosophie de Duhem aurait peut-être reçu une plus grande considération et de plus grands égards. La plupart des commentateurs de Duhem n'attachent pas tellement d'importance à son insistance sur la classification naturelle, insistance qui fait de lui bien plus qu'un simple théoricien de la méthode scientifique. On aurait probablement négligé une phrase importante de ces essais, même s'ils étaient parus en volume. C'est dans tous les écrits de Duhem, sur quelque vingt-cinq mille pages imprimées, la seule écrite en capitales, après une ligne en italique : « *Nous devons, en physique théorique, fuir l'incohérence logique, PARCE QUELLE NUIT À LA PERFECTION DE LA SCIENCE.* »

Dans les articles écrits pendant son séjour lillois, nous trouvons aussi la discussion des rapports entre la physique et la métaphysique, discussion qui contient un accent exceptionnel mis sur le réalisme du sens commun comme l'unique base de tout discours rationnel. Les positivistes logiques auraient pu

bien aisément se saisir de *La théorie physique* (ils se la seraient attribuée, de toutes manières, comme ils se sont attribué tant d'autres choses !), si Duhem y avait fait figurer ce qui est peut-être la plus importante de toutes ses déclarations philosophiques : « *Lorsqu'un témoin sincère, assez sain d'esprit pour ne pas prendre les jeux de son imagination pour des perceptions, connaissant la langue dont il se sert assez bien pour exprimer sa pensée, affirme avoir constaté un fait, le fait est certain ; si je vous déclare que tel jour, à telle heure, dans telle rue de la ville, j'ai vu un cheval blanc, à moins d'avoir des raisons pour me considérer comme un menteur ou comme un halluciné, vous devez croire que ce jour-là, à cette heure-là, dans cette rue-là, il y avait un cheval blanc.* »

Une remarque est ici nécessaire. Duhem estime que la vérité de la perception du réel par le sens commun existe indépendamment de l'observateur. Mais il laisse au lecteur d'inférer, à l'évidence, que pour nier l'existence du cheval ou pour montrer que l'observateur a été victime d'une hallucination, il faut bien évidemment avoir soi-même recours à quelque observation directe d'un autre fait extérieur et immédiatement perçu. Duhem ne s'étend d'ailleurs pas davantage sur les philosophes et les philosophies du sens commun qui l'ont précédé. De même, dans la troisième phase, la dernière, de son développement philosophique, une phase dont nous parlerons tout à l'heure, qu'il aimait volontiers reconnaître comme pascalienne, -il ne s'intéressa pas du tout aux sens plutôt variés dans lesquels Pascal prenait les expressions « sens commun » (erreur largement partagée), « bon sens » (bonne foi), et « sens droit » (discernement intuitif). Quand il parle de « bon sens », il entend en fait le « sens droit » de Pascal. Duhem agissait en cela comme tous les Français, depuis des siècles : il utilisait ces mots sans distinguer entre les acceptions possibles ; il en use et il en abuse, avec la conviction tacite que les Français seuls ont reçu du bon Dieu le dépôt du « bon sens ».

Duhem était un philosophe seulement en tant que la physique, entendue à sa perfection, demande de philosopher ; il a tellement négligé d'articuler les fondements réalistes de son épistémologie qu'il a pu écrire sans hésiter : « *La méthode expérimentale emploie un certain nombre de notions, par exemple les notions de corps, d'étendue, de temps, de mouvement... Pour user de ces notions..., il n'est pas nécessaire d'avoir fait de la métaphysique ; d'eux-mêmes, ces principes, ces notions apparaissent à notre intelligence suffisamment certaines, suffi-*

samment distinctes pour que nous puissions sans crainte de confusion ni d'erreur les mettre en couvres par la méthode expérimentale. »

On serait tenté de s'écrier en lisant ce passage ; quelle confiance extraordinaire ! Ou quelle superficialité incurable ! Mais Duhem ne sentait pas le besoin d'être guéri à cet égard. Sa position est assez semblable dans *La théorie physique*, le principal travail de la deuxième phase du développement philosophique de Duhem. En fait, si Abel Rey, qui fut du vivant de Duhem le seul véritable et authentique adversaire et critique philosophique systématique, si Abel Rey donc a échoué dans sa critique de Duhem, ce ne fut pas pour avoir tenu les essais lillois pour le tout de la pensée philosophique de Duhem, même plusieurs années après la parution de *La théorie physique*.

Abel Rey a échoué en partie parce que Duhem lui-même n'était pas parvenu à percevoir la vraie nature de l'échec de Rey. Rey avait pris l'idée duhémienne de la physique (ou plutôt la philosophie duhémienne des Sciences) pour une position originale et subtile entre le mécanisme et l'idéalisme, les deux grandes tendances de la philosophie des sciences en ce temps-là. Devant l'aspect dominant de ces deux tendances, la position de Duhem pouvait bien, en effet, être perçue comme subtile et originale. Mais Rey s'est mépris sur la vraie nature de cette originalité. Il avait identifié la position médiane de Duhem comme « *la physique d'un croyant* », signifiant par là que la classification naturelle et la perception réaliste des choses qui les sous-tendait n'étaient pas une affaire de savoir, mais de foi. Pour Rey, le savoir comme acte rationnel était réduit à des notions scientifiques qu'il identifiait aux notions d'une physique mécaniste. Il reconnaissait néanmoins que cette restriction n'était pas elle-même « scientifique », mais un acte de foi, « la foi de l'agnostique » !

Si Duhem avait vu clairement la nature de sa position réaliste, il aurait mis mi début de la réponse fameuse « La physique d'un croyant », qu'il a jointe huit ans plus tard à la deuxième édition de *La théorie physique* (1914), une déclaration catégorique sur la connaissance humaine des choses à partir de la raison et non de la foi. Il aurait alors pu ajouter, selon ce qu'il avait dit, non sans emphase, sur le cheval blanc, que de tels actes de raison étaient beaucoup plus essentiels et généraux que tout raisonnement sur les aspects mécanistes (scientifiques) des choses et que la rationalité de ce raisonnement dépendait

totalemment de tels actes. Duhem aurait encore ajouté, en grand logicien et mathématicien qu'il était, que si ces actes étaient totalement rationnels, ils n'étaient pas logiques au sens ordinaire où des relations conceptuelles ou quantitatives pouvaient être traduites en logique symbolique : la connaissance de la réalité extérieure impliquait beaucoup plus qu'une relation simplement conceptuelle entre le concept de celui qui connaît et le concept de la réalité. Si Duhem avait développé de la sorte les implications de sa position réaliste, il aurait bien anticipé la dénonciation de ce jeu conceptuel en logique dans lequel la philosophie de la physique devait sombrer deux générations plus tard, pour ne rien dire du sociologisme et du psychologisme. Au lieu de cela, en manquant cette occasion unique, Duhem a commencé par énoncer sa foi chrétienne et a poursuivi en soutenant que l'on ne pouvait pas contredire sa théorie physique (ou plutôt sa philosophie) pour la bonne raison que sa vérité apparaissait comme découlant de la cosmologie philosophique des plus grands penseurs chrétiens, Duhem n'avait pas vu que sa réponse illustrait seulement combien la philosophie de la connaissance de type « fidéiste » dont il était imprégné (et qui parcourt la pensée française de Pascal à Boutroux, Bergson et Le Roy jusqu'à Teilhard de Chardin) l'empêchait de voir combien il était resté réaliste dans toutes les trois phases de son discours philosophique.

LES trois phases de la pensée philosophique de Duhem ne diffèrent que par des aspects qui, pour être importants, ne sont pas essentiels. Ainsi, tandis que l'accent prophétique, assez bref, que Duhem met, dans *La théorie physique*, sur la valeur heuristique des mathématiques peut paraître extrêmement important compte tenu de ce qui s'est produit par la suite en physique (pensons aux travaux de Dirac), il ne s'agit que d'un détail dans un édifice plus ample, détail de valeur, mais qui ne modifie par les fondements. On peut en dire autant de la tonalité quasi-fidéiste de quelques-unes des affirmations de Duhem dans *La science allemande*, le principal écrit de la troisième période philosophique de Duhem. Tout l'ensemble montre bien que les forces et les faiblesses de la philosophie de Duhem sont restées les mêmes du début à la fin.

Les forces résident dans une superstructure très construite, et construite pour une raison précise. En d'autres termes, *La théorie physique*, que je considérerai désormais, en tenant compte

de ce que j'ai dit précédemment, comme l'expression de la philosophie des sciences de Duhem, n'est pas un système, tout en étant très systématique. C'est aux antipodes d'un traitement de la philosophie comme système ; il s'agit bien plutôt de conseils aigus, rigoureusement organisés, destinés au physicien pour lui permettre d'organiser sa pensée de manière à guider sa pratique pour la plus grande perfection de la physique. Un des plus originaux de ces conseils concerne la lente évolution des idées scientifiques, non seulement dans leur histoire, mais aussi chez le savant pris comme individu. L'évolution peut souvent, chez lui, rester longtemps inconsciente. Un passage de *La théorie physique*, mérite d'être cité à cause de sa brièveté classique et pénétrante : « *Le physicien ne choisit pas les hypothèses sur lesquelles il fonde une théorie. Elles germent en lui sans lui* ». Dans d'autres écrits de Duhem, moins bien connus, on trouve des expressions assez semblables sur la lente maturation des idées, comme la croissance imperceptible du bourgeon et sa soudaine floraison, ou le grand chêne contenu dans le gland minuscule, ou les étapes imperceptibles que parcourent les eaux de marée montante.

Mais Duhem sait aussi utiliser des parallèles énergiques, par exemple le flot violent des rivières souterraines, et leur résurgence soudaine en vaste étendue d'eau. On ne peut pas ne pas penser à Maritain (« *Il y a plus de réalité dans une cerise que l'on mange que dans tous les livres de philosophie hégélienne* ») lorsqu'on compare la philosophie contemporaine en physique, essentiellement consacrée à l'analyse logique, avec le pouvoir si suggestif des pages qui ouvrent la grande conclusion des *Origines de la statique* de Duhem. Duhem y rappelle le passage naturel entre les deux parties de la rivière appelée Vissec par les Cévenols. Une partie, nommée la Foux, est souterraine, à peine repérable et jamais visible. L'autre partie, le Vis est le passage de la Foux à la surface, avec un cours impétueux dans un ravin sinueux qui va s'élargissant.

Le morceau de bravoure en prose par lequel Duhem décrit le Vissec introduit son analyse des deux aspects fondamentaux de l'histoire des sciences : d'abord, toutes les rivières ne commencent pas habituellement par l'éruption soudaine d'un flot souterrain déjà formé. « *Au cours de l'évolution par laquelle se développe la science humaine, elles sont bien rares, les naissances subites et les renaissances soudaines — de même que, parmi les sources, la Foux est une exception.* » Ensuite, même dans de tels cas, la continuité avec ce qui précède est

quand même assurée : « *Une rivière ne remplit pas tout d'un coup un large lit de ses eaux profondes. Avant de couler à pleins bords, le fleuve était simple ruisseau et mille autres ruisseaux, semblables à lui, lui ont, tour à tour, apporté leur tribut... toujours, son flux a varié d'une manière graduelle, ignorant les disparitions totales et les soudaines résurrections* ». En d'autres termes, l'histoire des sciences illustre l'unité indissociable de deux caractères : « la continuité et la complexité ».

UNE telle vision de l'évolution historique était éminemment philosophique, et convenait bien à un Duhem dont les recherches historiques en histoire des sciences revenaient à servir, de façon générale, sa propre philosophie des sciences et surtout l'achèvement de sa physique. Pour Duhem, l'histoire était l'arbitre authentique parmi des théories physiques rivales. Il les voyait s'affrontant dans une lutte sans merci, sous le coup de la sélection naturelle. En dernier lieu, il voyait ce combat dans l'effort de concurrence établi entre les universités françaises et allemandes, pour attirer des étudiants étrangers et, spécialement, américains. Duhem fut le premier professeur de Bordeaux à diriger la thèse de doctorat d'un étudiant étranger, l'Américain Paul Saurel.

Duhem envisage l'arrivée des étudiants américains venant passer leur thèse de doctorat en Europe en termes_ d'une pression due à l'évolution : pour permettre l'amalgame de tant de races et de cultures différentes, les États-Unis d'Amérique doivent faire porter leur effort sur l'enseignement du second degré comme enseignement de masse, et réserver l'enseignement supérieur comme un luxe, que l'on peut provisoirement laisser à la vieille Europe : « *En allant chercher au-delà de l'Océan ce grade qu'ils auraient pu prendre dans une Université américaine, ont-ils simplement suivi une mode, cédé à l'attraction mystérieuse des choses qui sont très loin ? Certes non, mais bien plutôt ils ont été poussés par une nécessité qui s'impose et qui s'imposera longtemps encore à la science américaine.*

« *Sur le sol des trente-deux États de l'Union, l'Ancien Monde verse chaque année, comme en une grande fournaise, des cargaisons de minerai humain ; minerai étrangement hétérogène et mêlé, où le métal vierge se confond avec les scories des vieilles civilisations. Ce minerai, il s'agit de le réduire, de le fondre, de le couler dans un moule nouveau et, avec ces immigrants de toutes langues et de toutes races, français et irlandais, allemands et italiens, juifs et chinois,*

de forger des citoyens américains.

« *La plupart du temps, en deux générations, la transformation est complète; le Celte, dont le père entendait encore dans ses rêves l'aigre et mélancolique mélodie du biniou, sonnait dans les brumes de la verte Erin ; l'Italien, dont les ancêtres ne désiraient rien qu'une poignée de macaroni et, sous le soleil de Naples, les langueurs du dolce farniente, ont pris la forte individualité, la volonté tenace, l'activité fébrile et jusqu'aux caractères physiques des premiers Anglo-Saxons qui colonisèrent le Maryland ou la Pennsylvanie* » (1).

Tout en prenant en considération le rôle de la sélection naturelle, Duhem méprisait la sélection naturelle comme explication à tout faire : ardent défenseur de l'évolution, il était un adversaire implacable du darwinisme ; il voyait dans le darwinisme la célébration de l'absence de tout but étendue sans justification du domaine biologique à l'histoire culturelle. Le passage suivant qui est allé s'enterrer dans le compte-rendu, par Duhem, de l'ouvrage de son bon ami Albert Dufourcq, *L'Avenir du christianisme*, est la dénonciation prophétique d'une mode actuelle trop portée à tenir la science pour une lutte aveugle d'idées essayant de survivre :

« *L'oeuvre du hasard, ou mieux l'inextricable tissu de conséquences fatales produites par un enchevêtrement de lois sans finalité, c'est bien ce que le rationalisme voit dans l'histoire de l'humanité. Evolution d'une espèce animale douée d'un encéphale aux circonvolutions compliquées, qu'une inconsciente sélection a rendue plus apte que les autres primates à réagir contre les causes de destruction qui l'entourent, le chaud, le froid, la faim, la férocité des carnivores; dont les diverses familles s'entretiennent afin que la sélection naturelle parachève son oeuvre d'éleveur et ne laisse subsister que les races de choix; où quelques individus, inférieurs aux autres par les muscles, mais supérieurs par le développement cérébral, ont eu recours à la ruse pour dompter leurs robustes adversaires et en ont enchaîné les instincts au moyen de duperies qu'on a appelées morale et religion ; où d'autres, pour mieux maîtriser les forces naturelles, ont imaginé des sciences dont le seul objet légiti-*

(1) Extrait de l'essai de Duhem, « Un doctorat de l'Université de Bordeaux », écrit pour les Bordelais pour expliquer l'intérêt du doctorat de Saurel et qui reste enterré dans la *Revue philomathique de Bordeaux et du Sud-Ouest* (septembre 1900, pp. 385-98). C'est le dernier des cinq essais que Duhem y a publiés entre 1898 et 1900 sur l'interaction entre science, université et société ; j'ai l'intention de les republier.

me est d'accroître la dose de jouissances physiques répartie à chaque représentant de l'espèce ; jouissance qu'accaparent, d'ailleurs, les plus forts ou les plus habiles, tandis que le vil troupeau peine et souffre, dans l'attente de la révolution violente qui lui permettra de se gorger à son tour ; évolution sans but pour l'individu, que les actions chimiques redissolvent, après quelques années où il a connu plus d'amertume que de joie ; évolution sans finalité pour l'espèce, dont les derniers représentants mourront de froid et de faim sur une planète gelée où jamais aucun géologue ne viendra exhumer leurs fossiles. Telle est l'histoire, pour qui veut l'aborder en zoologiste et non point en chrétien » (2).

ON est encore ici confronté avec un Duhem incapable de saisir une conséquence extrêmement importante de sa propre pensée. Il ne voulait évidemment pas dire que le zoologiste devait ériger en philosophie le fait d'étudier des changements biologiques sans s'interroger de façon méthodique sur leur fin. Dans ce cas, la zoologie elle-même deviendrait une philosophie étayée sur la négation de toute fin, et elle ne pourrait pas demander à faire exception de l'absence de fin supposée universelle. Duhem était assez bon logicien pour s'en être rendu compte ; dans cette perspective, il aurait bien pu anticiper l'essentiel de sa réponse à Abel Rey. Tout autant que la cosmologie philosophique, telle que les penseurs chrétiens la présentaient, était bien proche de la science authentique, de la même façon l'attachement persistant des chrétiens à la finalité, individuelle aussi bien que cosmique, ne pouvait qu'être bienvenu pour le zoologiste en tant qu'antidote nécessaire pour ne pas se trouver, en dernière analyse, dépourvu de tout motif par sa propre méthode.

Duhem, en fait, ne fut jamais plus attentif à mettre en place les fondements de sa philosophie que lorsqu'il dut en établir et articuler les préceptes secondaires qui en dérivait. Parmi les conseils exprimés dans *La théorie physique*, quelques-uns représentent les principales voies que peut suivre le physicien. Il peut devenir ou bien un *esprit de finesse*, ou bien un *esprit géométrique*, ou un *esprit d'amplitude* contre un *esprit de rigueur*. D'autres conseils ont trait à l'utilisation des modèles, d'autres à la fidélité à un type national. En fait, *La théorie*

(2) *Revue des questions scientifiques*, 55 (1904), pp. 252-53.

physique n'est pas tant une collection de conseils sur la manière de faire de la physique que la manière de s'y prendre pour faire ce que Duhem pensait être « la voie française ». C'est à cet égard que l'on peut remarquer très exactement combien la superstructure que propose Duhem est une superstructure spécialisée à outrance. D'où sa force, sa clarté, son amplitude — et ses chausse-trapes pour ceux qui ne lisent pas Duhem avec soin. Car Duhem est très conscient de ces chausse-trapes dont une était particulièrement sensible à un certain nombre de ces physiciens français qu'il tenait précisément à convaincre par-dessus tout. Et pourtant les Curie, ou Perrin, Langevin et quelques autres n'avaient pas à déduire de quelques déclarations cryptiques de Duhem que sa « voie française » de faire de la physique devait réussir à fabriquer des systèmes (ce qui est toujours tenu pour l'honneur suprême du physicien), mais était notoirement incapable de faire des découvertes. Duhem laissait explicitement ce soin aux Anglo-Saxons. Si Duhem avait déclaré que les physiciens français devaient rester totalement indifférents aux Prix Nobel (décernés pour des découvertes plutôt que pour des théories), il n'aurait pas pu rendre son opinion plus franchement.

À la différence de la plupart des philosophes des sciences contemporains, Duhem était d'une lucidité et d'une franchise peu ordinaires sur les limites de sa philosophie. Il n'en était pas particulièrement préoccupé, parce qu'il était convaincu que si les fondements étaient solides, la superstructure pourrait toujours être perfectionnée. Car dans les fondements qu'il avait établis se trouvait la conviction que le physicien devait être attentif à tous les faits et à toutes les données. Il avait résolument ignoré tout ce qui n'était pas lié à la construction d'une physique du continu. Et pourtant, malgré son incohérence à cet égard, son insistance sur l'attention due à tous les faits était le chemin vers ce repérage des faits qui revient à faire vraiment des découvertes.

La philosophie de Duhem est une superstructure qui révèle dans chacune de ses parties une préoccupation dominante qui est extrêmement précise en elle-même. Rien de plus aisé, dès lors, que de repérer dans cette superstructure des parties inachevées, comme si un gratte-ciel avait été construit avec des fenêtres donnant seulement sur un côté ou avec un ascenseur central qui n'aurait pas de parois sur deux ou trois côtés : la superstructure resterait pour autant celle d'un gratte-ciel. Elle s'élève avec audace et solidité sur tout le paysage à l'entour,

c'est-à-dire, sur toute l'abondante littérature contemporaine en matière de philosophie des sciences, de Whewell à Mach et au-delà. Pourtant son fondement est tout le contraire d'une superstructure : tout ce qui s'y trouve est soigneusement élaboré, la fondation est un bloc massif, tout au contraire des fondations compliquées de nos gratte-ciel modernes.

Traiter de bloc massif la fondation que Duhem a établie pour poser sa superstructure est peut-être en dire trop. Car quelle que soit la vérité du réalisme de sens commun, qui fonde tout discours logique, en physique ou pour tout autre sujet, le peu qu'en dit Duhem ne revient pas tant à une fondation massive qu'à une idée rapide de ce qu'il peut en être, par une esquisse à peine entrevue. Il n'en donne aucun plan détaillé, et ceci est une des originalités de Duhem philosophe. Il fut original en tant qu'il ne fut pas un philosophe de profession. Les philosophes de profession, et il suffit de penser à ceux qui auraient pu l'influencer, Auguste Comte, Maine de Biran, Ravaisson, Renouvier, Cousin, Cournot, Lachelier, ou à ses aînés et contemporains, Renan, Lalande, Ollivier-Laprune, Boutroux, tous passèrent beaucoup de temps à dégager les fondements de leurs systèmes. À cet égard Duhem se distingue d'eux par la simplicité massive de son amateurisme puissant : il s'est montré tel avant même d'entrer à l'École normale supérieure, une École qu'il avait choisie, comme il l'écrivit dans le formulaire d'inscription au Concours, parce qu'il voulait se donner totalement à l'étude de la physique. Le lendemain de son brillant succès au Concours d'entrée, il écrivit une lettre à un de ses camarades de Stanislas, Lionel de la Laurencie, qui trouva utile de la lire plus de cinquante ans plus tard, devant un auditoire distingué de philosophes et historiens des sciences, à Paris. Dans la lettre en question, le jeune Duhem, âgé de vingt et un ans, raconte à son ami que l'ennui des épreuves ne fut interrompu que par un seul moment amusant : « *Dieu vous préserve d'en passer jamais d'aussi ternes et d'aussi médiocres ! Il n'y a eu qu'une séance amusante : c'est l'examen de physique où pendant une heure vingt minutes, Monsieur Bertin a essayé de démontrer à votre serviteur qu'il n'avait jamais vu de masse et qu'il ne savait pas ce que c'était, et où votre serviteur demeura bien convaincu que ses sens ne le trompaient pas, et que c'était bien une masse (une rude masse, encore) qui était là, accoudée sur le tapis vert* ».

Le passage annonce assez bien l'implacable logicien, qui voyait si bien les paralogismes cachés de certaines objections. Mais comme logicien même, Duhem était spécial. Il savait qu'à

moins de posséder une logique assez large pour permettre au discours rationnel de s'ancrer dans la réalité, ce discours risquait fort de flotter vaguement en l'air. L'originalité de Duhem, la manière solide dont, à vingt et un ans déjà, il empoignait la réalité physique, était bien plus la touche personnelle d'un génie en herbe que l'empreinte d'un enseignement : si Duhem avait appris la moindre philosophie à Stanislas, c'était une philosophie tout éclectique, avec une touche de fidéisme, qui caractérisait la pensée catholique française de l'époque. Ce n'est guère que trente ans après que Duhem eut quitté le Collège Stanislas qu'un cours de philosophie, reposant sur saint Thomas, y fut donné, par nul autre que Jacques Maritain. Maritain suscita d'ailleurs bien des craintes chez les parents des élèves, qui craignaient que leurs fils ne perdent tout espoir d'intégrer dans une Grande École...

Duhem, il faut bien le dire, ne s'est jamais fait une idée très claire de la philosophie thomiste. En fait, on peut dire qu'il a eu de la chance de mourir en 1916. L'année suivante, il aurait envoyé chez son éditeur le sixième volume du *Système du monde*, où plus de cent pages sont consacrées à Thomas d'Aquin, qu'il traite d'une manière proche du mépris. On peut facilement imaginer la tempête que cela aurait produit en 1919 et après, tandis que le néothomisme atteignait son apogée dans l'Église. Mais le philosophe Duhem provoqua, de toutes manières, une tempête qui explosait parfois en brusques rafales. *L'évolution de la mécanique*, qui précéda immédiatement *La théorie physique*, fut salué par Langevin comme une tentative méprisable d'en revenir en physique à Aristote, une accusation qui allait devenir un lieu commun. Parmi ceux qui l'énoncèrent se trouve Parodi, qui exprima son malaise devant l'impact de *La théorie physique* en posant la question : « *Possède-t-elle la valeur d'un dogme incontesté ?* »

LUTTEUR-NÉ, Duhem se réjouissait des critiques, même si elles étaient injustes. Il se réjouissait des questions acérées, comme celle du jeune Boutroux qui, voyant le caractère non-argumenté de l'accent mis par Duhem sur le sens commun, lui demanda : « Qu'en savez-vous ? », question pas tout à fait pertinente d'ailleurs. Ce qui faisait souffrir Duhem était des injustices de deux sortes : d'abord, être ignoré. Quelques écrits philosophiques de Boutry, Perrin, Marie Curie, sont de cet ordre. Ensuite, d'être plagié, recopié, ou quelque chose de ce genre. Un incident de ce type survint lors du

Congrès mondial de philosophie, en 1900 à Paris, où Henri Poincaré fit une communication soulignant l'impossibilité de *l'experimentum crucis*. Le mathématicien Hadamard, un vieil ami de Duhem, répliqua immédiatement que non seulement l'idée avait déjà été avancée par Duhem, mais que Poincaré avait utilisé pour l'illustrer l'exemple de la complexité conceptuelle des mesures électriques, exemple donné dix ans plus tôt par le même Duhem ! Poincaré ignora tout simplement l'objection de Hadamard, bien que celui-ci fût déjà son collègue à la Sorbonne.

Bien sûr, pour Poincaré l'impossibilité de *l'experimentum crucis* permettait d'étayer son conventionalisme foncièrement relativiste. Dans le cas de Duhem, cette même impossibilité était au service d'une confiance prudente mais ferme dans l'objectivité absolue. La raison en était que pour Duhem la complexité conceptuelle des mesures physiques appartenait à une vue générale, où les faits étaient une opération à plusieurs niveaux, permettant de passer des faits observés par le sens commun à leurs regroupements en classes (les lois), de l'organisation mathématique de ces lois en combinaison pour donner la physique mathématique et ses théories et, enfin, de projeter ces théories dans diverses hypothèses. Le prix du passage d'un étage à l'autre, selon Duhem, permettait de reconnaître le manque d'une identité complète entre elles. Et en définitive, entre l'étage des faits et celui des hypothèses (la forme complètement développée de la théorie physique) l'identité pourrait ne jamais être complète, quel que soit le succès de toute théorie. Par conséquent, Duhem pouvait soutenir que le développement de la physique était toujours incomplet, mais en même temps s'approchait toujours davantage de l'idéal de la classification naturelle quant à la réalité elle-même. Il n'a jamais soupçonné son voisinage de cette épistémologie réaliste qui reposait sur l'analyse de l'être.

Il est curieux de remarquer que des réalistes de ce type comme Jacques Maritain et Étienne Gilson n'ont pas réussi à voir ce qui n'avait pas échappé à Emile Meyerson et Hélène Metzger. Celle-ci avait remarqué que des fondations réalistes solides sous-tendaient le positivisme apparent de Pierre Duhem. C'était en 1926, et Hélène Metzger avait déjà connu une des plus étranges expériences-philosophiques qui puissent être. C'était à sa soutenance de thèse, en effet, en 1918, sur *La genèse de la science des cristaux* qu'elle avait appris d'un membre du jury l'existence de *La théorie physique* de Duhem. Le mem-

bre du jury ne fit rien d'autre que de remarquer la parenté de la perspective adoptée par Hélène Metzger sur cette genèse avec celle de Duhem.

Hélène Metzger sut reconnaître immédiatement la priorité et la qualité de la pensée de Duhem, mais il n'en alla pas de même avec Thomas Kuhn dont le nom, plus que tout autre, est devenu synonyme d'une vision de l'histoire des sciences très duhémienne et très antiduhémienne tout à la fois. Les passages de Duhem et de Kuhn mis en « parallèle » dans une thèse américaine inédite risquent bien de ne jamais voir le jour, mais on peut lire un article de M. Costa de Beauregard : « Sur quelques citations tirées de *La théorie physique* ». Avec tact et délicatesse, Olivier Costa de Beauregard conclut que malgré les ressemblances entre certaines affirmations de Kuhn et des affirmations de Duhem, Kuhn ignorait certainement l'existence de *La théorie physique*. Je pense que M. de Beauregard savait très bien quel impact la traduction américaine de *La théorie physique* parue à New York en 1954 (et republiée en livre de poche en 1960) avait eu sur les milieux académiques, et ce respectivement onze ans et cinq ans avant la parution du livre de T. S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*.

Ce qui est le plus non-duhémien chez Kuhn, les changements si radicaux qu'ils détruisent la continuité de la connaissance, scientifique ou non, se trouve d'abord chez Bachelard, dans les années vingt, par son idée de l'application des mutations génétiques à la succession des idées scientifiques. Mais pourtant ce n'est qu'en 1951 que Duhem apparaît pour la première fois chez Bachelard, comme un champion du scepticisme scientifique ! Ce qui illustre le proverbe anglais : « *The kettle calling the pot black* » (trouver la paille dans l'œil du voisin). D'autres dans ce groupe, comme Koyré ou Popper, n'ont fait que mentionner la philosophie de Duhem en passant, bien que le réfutationisme poppérien dépende largement de la possibilité d'une expérience cruciale.

Les tendances paradigmatises et réfutationistes en philosophie des sciences ne me semblent que des modes, fort en vogue, mais destinées à disparaître sous le poids de leurs contradictions internes. C'est cette contradiction qui détruit la théorie de Feyerabend, selon laquelle toute connaissance scientifique est une série de mythes. Il échappa à Feyerabend et ses admirateurs que dans ce cas sa théorie même ne pourrait être qu'un mythe. On peut penser que la considération (par Feyerabend et beaucoup

d'autres) d'une théorie semblable comme une conséquence de la philosophie des sciences de Duhem est quelque chose d'étonnant : il ne s'agit en fait que d'une énorme erreur qui provient d'une autre erreur, plus subtile : la conviction de pouvoir parler d'une thèse de Duhem-Quine comme si l'on pouvait réconcilier le relativisme ontologique de Quine avec le parti pris absolu de Duhem pour l'objectivité ontologique.

LE parti pris de Duhem pour le réalisme est particulièrement important à notre époque qui assiste à l'érosion de la confiance dans une réalité objective sous l'influence de l'interprétation de la mécanique quantique due à l'école de Copenhague. Cette interprétation repose sur l'assertion fautive qu'une interaction qui ne peut pas être mesurée quantitativement ne peut pas être dite être arrivée avec une exactitude causale, c'est-à-dire ontologique. Que la science de la mécanique quantique, très différente de la philosophie de Copenhague, soit cultivée, en fait, selon des préceptes très proches de ceux que Duhem a établis dans sa philosophie des sciences, qui bannit toute visualisation (de type mécaniste ou autre), fut très bien montré, dans les années trente, par René Dugas, le meilleur historien français de la mécanique. Il serait aussi utile de rappeler ici qu'on a bien souligné, en particulier depuis la parution du grand livre de Dirac en 1929 sur la mécanique quantique, que Duhem avait tout à fait raison de critiquer l'atomisme. Car dans le cas de nombreux protagonistes de l'atomisme au début du siècle, il suffit de penser à Perrin et à d'autres, les atomes étaient tenus pour de tout petits morceaux de matière, visualisables, représentant le fond même de la réalité, que Newton avait jadis décrits comme « des atomes, des éléments impénétrables et infiniment durs ». Duhem s'amuserait bien aujourd'hui des épithètes involontairement aristotéliennes appliquées aux quarks — le charme, la saveur, la couleur, la base et le sommet — sans compter les quelque cent vingt pages d'inventaire des particules fondamentales récemment publiées aux États-Unis. Quelle fundamentalité pullulante !

Duhem philosophe apparaît dans une lumière singulièrement prophétique si l'on combine la mathématisation purement formelle des lignes de résonance spectroscopiques et nucléaires en mécanique quantique avec l'aveu, contraint, par les principaux théoriciens de la primauté du sens commun. Ces aveux reviennent souvent à la phrase d'Eddington : « *Toute physique est en*

dernier ressort molaire parce que l'observateur est molaire » (c'est-à-dire macroscopique). Et cela explique pourquoi on ne peut pas aboutir en parlant d'une prétendue abolition, au nom de la relativité einsteinienne, de la simultanéité et de la différence entre l'espace et le temps. Ceux qui s'agitent pour cette abolition ont toujours échoué à voir qu'ils proposent en fait une position de type absolutiste en prétendant au nom de la relativité que tout est relatif. Alors qu'aujourd'hui le fonds cosmique de 3° K de radiation offre aux physiciens un système absolu de référence, les appréhensions de Duhem devant des conséquences hâtivement tirées de la relativité, qui constitue d'ailleurs, après tout, la théorie physique la plus absolutiste jamais proposée, semblent trop bien justifiées.

Lorsque les philosophes des sciences en arrivent au point où de simples relations logiques sont « réifiées », comme cela arrive trop souvent avec les tenants du modèle hypothético-déductif, lorsqu'on en arrive à ce que se produisent des acrobates mentaux, avec la consigne de ne jamais demander *si* ces acrobates qui sautent là-haut n'ont jamais pris le sol pour tremplin, lorsqu'on arrive au point où les changements sont célébrés avec un profond mépris pour la continuité qui les sous-tend, alors, bien clairement, un remède urgent et efficace doit être à l'ordre du jour. Le meilleur remède, le meilleur garde-fou, reste encore un livre, *La théorie physique*. Sa vitalité ressort de ce qu'il fut rapidement épuisé non seulement après ses trois premières impressions en 1906, 1914 et 1933, mais aussi après une réimpression récente à trois mille exemplaires, en 1981. Ce livre fut écrit à Bordeaux par un professeur de l'Université de Bordeaux.

À l'occasion de la parution posthume en 1956 des 6^e et 7^e volumes de l'ouvrage immortel, *Le Système du Monde* de Pierre Duhem, un important historien des sciences américain dut convenir que « *toutes les recherches faites pendant le dernier demi-siècle sur l'histoire des sciences du Moyen Âge sont ou bien une confirmation ou une correction des conclusions multiples élaborées par Pierre Duhem* ».

Il me semble qu'il en est de même de la philosophie des sciences pendant les derniers trois quarts de siècle, c'est-à-dire, depuis la parution en 1906 de *La théorie physique*. Même ses représentants plus importants n'ont fait que développer ou modifier, ou déformer, ou évacuer les propositions auxquelles Pierre Duhem est arrivé. En physique, des chercheurs sur le plasma, l'hydrodynamique et la viscosité trouvent fréquem-

ment que la solution de tel ou tel problème a été formulée par Duhem, il y a presque cent ans.

EVIDEMMENT, il y a de grandes raisons pour que l'Université de Bordeaux et la ville de Bordeaux soient fières de Pierre Duhem. Mais cette fierté doit être traduite en actes. On m'a dit que lorsque le Général de Gaulle est venu en tant que Président de la République pour inaugurer les premiers grands bâtiments de la nouvelle Université de Bordeaux à Talence, les responsables de l'Université ont remis au Président de la République un exemplaire de la biographie de Pierre Duhem écrite par sa fille Hélène en 1936.

La signification de ce geste est qu'en 1960, l'Université a considéré Duhem comme le plus grand penseur qu'elle ait jamais possédé. Cette conviction aurait peut-être dû s'exprimer en nommant l'Université de Bordeaux Université Pierre Duhem, comme une autre grande université de province, l'Université de Toulouse, a jugé convenable de prendre le nom de Paul Sabatier, en hommage à un de ses grands professeurs. Sabatier et Duhem furent parmi les premiers six membres non résidents élus par l'Académie des Sciences en 1913. Sur les six, Duhem est le seul qui ait conservé aujourd'hui une réputation universelle, le seul qui soit encore lu et apprécié plus que jamais.

Il ne s'agit pas ici d'une proposition, qui ne devrait provenir que de la communauté universitaire concernée. Mais un étranger peut-être suggérer quelque manifestation simple et concrète pour réaliser la conviction exprimée en 1960. Cela pourrait être réalisé, par exemple, en érigeant un buste de Duhem ou au moins en rétablissant ici un amphithéâtre ancien du Cours Pasteur, un amphithéâtre qui porterait le nom de Pierre Duhem.

Stanley L. JAM, o.s.b.

Stanley L. Jaki, d'origine hongroise, prêtre de l'Ordre de saint Benoît. Distinguished University Professor à Seton Hall University (New Jersey). Auteur d'une dizaine de livres en français et en anglais, en théologie et en histoire et philosophie des sciences. A donné les Gifford Lectures (Édimbourg), en 1975 et 1976 (publiées en 1978 sous le titre : *The Road of Science and the Ways to God*), et les Freemantle Lectures (Oxford) en 1977. Derniers ouvrages publiés : *Et sur ce roc : témoignage d'une terre et de deux Testaments*, tr. fr. augmentée (original anglais en 1978), Téqui, Paris, 1983 ; *Uneasy Genius : The life and work of Pierre Duhem*, Nijhoff, La Haye, 1984, 478 p. Cet ouvrage est à consulter pour les citations et faits qui sont sans références dans cet article. Le texte publié ici est celui d'une conférence à Bordeaux en 1984.

Edmond BARBOTIN

Mystère pascal et seigneurie du Christ sur l'Univers

«Celui qui est descendu
est celui-là même
qui est monté
au-dessus de tous les cieux afin
de remplir toutes choses.»

Ephésiens 4, 10.

LA seigneurie du Christ sur la création entière, proclamée à plusieurs reprises par l'Écriture, y est présentée comme le fruit de sa mort et de sa Résurrection, l'exaltation au-dessus de tous les cieux comme le prix de ses abaissements (1). Le texte d'*Ephésiens* cité en épigraphe montre le Christ parcourant l'universalité de la création, d'un double mouvement de « descente » et de « remontée », « pour tout remplir » (*plêrôsei*) de sa présence et de sa puissance victorieuses.

« Descente... », « remontée... » : certains esprits ne voient ici que représentations mythiques, tributaires d'une conception périmée : celle d'un monde « à trois étages ». La science moderne recuse, dit-on, un tel langage. La « descente » du Fils de Dieu sur notre terre par l'Incarnation, sa « descente aux enfers » après la mort sur la croix, son « ascension » auprès du Père, devraient être entendues au sens figuré, le langage chrétien épuré de toute représentation spatiale (2).

La discussion de ces vues appelle quelques éléments d'anthropologie.

(1) *Philippiens* 2. 6-11.

(2) Cf. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, New York, 1948, p. 57 ; Bultmann, *Kerigma and Myth*. Bartsch, I, p. 1-44, et *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, 1968, p. 189-194 ; J.A.T. Robinson, *Honest to God*, Londres, 1963 (trad. fr.: *Dieu sans Dieu*, Paris. 1964).

Orientation du corps et du langage humains

Tandis que les mouvements des corps bruts sont régis par la seule loi de la pesanteur, les vivants sont *orientés* ; au sein de leur milieu, ces mouvements élémentaires que sont les tropismes les tournent vers l'utile (tropismes positifs), les détournent du nuisible (tropismes négatifs). Ces mouvements sont liés à la structure même des vivants : racine et tige du moindre brin d'herbe se développent respectivement vers les profondeurs du sol (géotropisme) ou les hauteurs où règnent lumière et chaleur solaires (héliotropisme). Le langage, traduction d'un fait évident, atteste ici une réalité essentielle : cet infime brin d'herbe, par sa structure et ses tropismes, partage son milieu et le monde lui-même en *haut et en bas*, en hauteurs et profondeurs.

Le fait prend avec l'homme une nouvelle force d'évidence. Notre structure anatomique se différencie en avant et arrière, droite et gauche, haut et bas. La station droite, privilège de mon humanité, m'appuie sur le sol et m'élance vers le ciel. La croissance — est-il besoin de le souligner ? — s'effectue vers le haut. Aider un enfant à grandir, c'est l'« élever »... Aussi, d'un acte à la fois spontané et inconscient, tout homme projette-t-il sur l'univers les bipartitions qui le structurent lui-même : mon lien primitif et vital avec le monde est si étroit que le haut et le bas de mon corps déterminent ceux de l'univers. Le « haut », le ciel, est cette partie du monde qui se déploie au-dessus de ma tête ; l'ici-bas, la surface du sol, est le lieu privilégié de mes activités et déplacements ; les profondeurs terrestres représentent le fondement de mon univers. À cet égard, ma structure anatomique devient structure cosmique. Sans porter atteinte aux droits d'une représentation rationnelle du monde, le « monde à trois étages » n'est pas une réalité mythique — entendons : chimérique, irréelle — mais une nécessité anthropologique, vitale, universelle. La distinction de ces trois étages n'est pas, non plus, un éclatement : d'un même acte primitif, mon être corporel partage l'univers à son image et le réunit ; les trois étages cosmiques trouvent en mon corps le principe de leur différenciation et le lien vivant de leur unité.

En projetant notre structure corporelle sur le grand corps du monde, nous affectons celui-ci de diverses significations vitales. L'avant est le sens de la marche, de l'action, de la conquête, du succès, du progrès, de l'avenir, mais aussi de l'inconnu, du danger ; l'arrière est la zone du recul, de la défaite, du passé, mais de

la sécurité, du « chez soi » : « battre en retraite » et « prendre sa retraite » illustrent cette ambiguïté. La droite est la région faste de mon habileté, de ma réussite, donc de l'honneur. La gauche signifie maladresse, échec : zone « sinistre » et néfaste. Le haut, d'où me viennent lumière et chaleur solaires, m'attire invinciblement : c'est la direction de ma croissance, de toute promotion ; l'enfant aime grimper aux arbres, l'adulte escalader les cimes ; depuis le mythe d'Icare jusqu'aux modernes vaisseaux spatiaux, l'homme multiplie et affine les techniques propres à lui livrer le ciel, conquiert l'espace en y déplaçant son corps. Les profondeurs terrestres, obscures, où l'homme ne peut vivre, répugne à se risquer, relègue les morts, où gronde un feu terrifiant, représentent le royaume de la mort. Bref, nos *structures d'orientation* sont aussi *structures de signification* (3).

Quoi d'étonnant si le langage humain, en toutes les langues du monde et de l'histoire, porte la marque de cette « orientation » ? Wittgenstein a écrit : « *Le langage quotidien est une partie de l'organisme humain* » (4). Je parle non seulement avec mes organes de phonation, mais avec mon corps entier. S'il est devenu banal de dire que le corps, comme chacun de nos gestes, est langage, il ne l'est pas de marquer l'enracinement somatique, l'« orientation » du langage verbal figuré, du langage métaphysique ou mystique en apparence le plus technique. Veut-on signifier la perfection absolue de Dieu ? On parle de sa « transcendance » — terme abstrait soit, mais sous-tendu encore par l'expérience de l'élévation spatiale : *transcendere* : monter au-delà de... Faut-il exprimer l'enrichissement qu'une âme généreuse apporte à tout l'univers des consciences ? On dira : « Toute âme qui s'élève élève le monde ». À l'inverse, la faute morale sera une « chute », voire une « déchéance ». Mais la conversion est un « relèvement », le progrès vers Dieu une « ascension spirituelle »...

On aurait tort de récuser ce langage en raison de sa « naïveté », réputée indigne de notre ère scientifique et technique. Il s'agit là, en fait, d'une phénoménologie empirique et obvie, d'une logique du concret, de catégories anthropologiques et vécues, analogues à celles que Lévi-Strauss a dégagées pour sa

(3) Nous étudions plus au long ces données dans *Humanité de l'homme. Étude de philosophie concrète*, p. 85 s., et *Humanité de Dieu. Approche anthropologique du mystère chrétien*, p. 91 s., coll. Théologie, diffusion Desclée de Brouwer, «Catéchèse et culture », Lethielleux, p. 129 s.

(4) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, n° 4002.

part : le cru et le cuit, le frais et le pourri, le mouillé et le brûlé, définissables avec précision et capables de servir d'outils conceptuels pour dégager des notions abstraites et les enchaîner en propositions (5). Encore faut-il souligner que les catégories d'orientation et de signification ci-dessus étudiées sont les plus primitives de toutes : d'ordre somatique, elles sont reçues de mon schéma corporel lui-même. Condition *a priori* de toute expérience possible, mon organisme organise, selon ses propres catégories, à la fois mon langage et mon univers. Le linguistique est, à cet égard, inséparable de l'anthropologique et « démythiser » serait déshumaniser.

Orientation et annonce du salut

Le message biblique du salut veut atteindre tout homme et tous les hommes. Pour se faire entendre de sa créature, Dieu parle « comme » son interlocuteur : en deçà des différenciations linguistiques propres aux diverses cultures, Dieu assume les universaux linguistiques ci-dessus repérés (6). Yahvé est « au ciel », mais il est présent aussi dans les profondeurs (7) ; du Levant au Couchant s'affirme sa souveraineté (8) ; océans et continents lui appartiennent (9). En opposant ainsi, selon une dialectique des contraires, les repères les plus lointains du monde visible, la pensée biblique exprime concrètement la perfection infinie de Dieu, et sa maîtrise absolue sur l'universalité du créé.

Par l'Incarnation, le Fils de Dieu entre dans notre humanité et assume jusqu'à leurs dernières conséquences, toutes les composantes de notre langage, tant gestuel que verbal ; il parle « homme » à l'homme. Le *corps* de Jésus est orienté comme le nôtre, « grandit » en taille comme en sagesse (10), s'empare, en

(5) C. Lévi-Strauss, *Mythologiques, 1, Le cru et le cuit, Ouverture, passim*.

(6) Cf. G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, 1963, chap. XII.

(7) *Psaume* 95 (94), 4; 113 (112), 4-7; 139 (138), 7-8; cf. 36 (35), 6-7; *Job* 11, 7-9; *Jérémie* 23, 24; *Amos* 9, 2-3.

(8) *Psaume* 50 (49), 1; 113 (112), 3.

(9) *Psaume* 95 (94), 5.

(10) *Luc* 2, 52.

s'y mouvant, de cet espace « vécu » dont chacun est le centre obligé.

En continuité avec le langage biblique, mais d'abord en pleine fidélité à l'homme lui-même, le *langage verbal* du Christ est « orienté » : ainsi Dieu est-il le Père « céleste » (11), et doit-il être invoqué comme tel : « Notre Père qui êtes aux cieux... »... (12). Lors du baptême, l'Esprit de Dieu « descend » sur Jésus et la voix du Père vient « du ciel » rendre témoignage au Fils (13) ; de même peu de temps avant la Passion (14). D'autre part, la venue du Fils de Dieu en ce monde est présentée comme une « descente », puisqu'il est « d'en haut » (15) ; il est « le pain descendu du ciel » (16)...

Si le langage verbal du Christ est orienté, il en est de même de son *langage gestuel* : Jésus lève les yeux pour prier le Père : lors de la multiplication des pains (17), de la guérison du sourd-bègue (18), de la résurrection de Lazare (19), de la prière « sacerdotale » (20) ; il relève de la main la fillette de Jaïre couchée dans la mort (21). Le sens profond de la marche est, lui aussi, assumé : la vie de Jésus, comme celle de tout Israélite fidèle, est rythmée par les « montées » rituelles à Jérusalem (22).

Fidèle à son humanité comme à la tradition biblique, Jésus privilégie la *montagne* dans ses rapports avec Dieu : il y monte pour annoncer — en référence à la Loi donnée au Sinäï — la

(11) *Matthieu* 6, 14, 26; 15, 13; 18, 35; *Luc* 11, 13.

(12) *Matthieu* 6, 9.

(13) *Ibid.* 3, 16-17.

(14) *Jean* 12, 28.

(15) *Ibid.* 8, 22-23.

(16) *Ibid.* 6, 33-42; 50-51; 58.

(17) *Matthieu* 14, 19.

(18) *Marc* 7, 34.

(19) *Jean* 11, 41.

(20) *Ibid.* 17, 1.

(21) *Luc* 8, 54.

(22) *Ibid.* 2, 41-42, 51; *Jean* 5, 1; 7, 8-10; 7, 14; *Matthieu* 20, 18.

Loi nouvelle des Béatitudes (23) ; il se retire dans la montagne pour prier (24) ; c'est sur une « très haute montagne » que Jésus entraîne Pierre, Jacques et Jean, pour être transfiguré par la gloire divine, recevoir le témoignage de Moïse, d'Elie, celui surtout du Père, à l'ombre de la nuée, signe de la divine présence (25). C'est sur le mont des oliviers que Jésus entre en agonie devant le Père et reçoit le soutien d'un ange venu du ciel (26).

Seigneurie du Christ et mystère pascal

L'acte sauveur décisif de Jésus, le mystère pascal, est annoncé par le maître lui-même, en termes de « montée », d'« élévation » : « Comme Moïse *éleva le serpent* au désert, ainsi faut-il que soit *élevé le Fils de l'homme* » (27). Avant la dernière Pâque, « devant *monter* à Jérusalem, Jésus prit avec lui les Douze en particulier et leur dit pendant la route : "Voici que nous *montons* à Jérusalem, et le Fils de l'homme va être livré... pour être bafoué, flagellé, *mis en croix*; et le troisième jour, il *ressuscitera*" » (28). Selon le quatrième évangile, Satan sera « abattu », et Jésus « exalté » deviendra centre unique de l'univers racheté : « C'est maintenant le jugement de ce monde ; maintenant le prince de ce monde va être jeté bas ; et moi, *élevé de terre*, j'attirerai tous les hommes à moi ». L'évangéliste ajoute : « Il signifiait par là de quelle mort il devait mourir » (29).

Quand est venue l'heure où le Fils doit être glorifié (30), celui-ci doit d'abord, comme le grain, « tomber en terre » et y mourir (31). De là vient l'ambiguïté — disons plutôt : la merveilleuse et mystérieuse signification — de la croix de Jésus. Aux yeux des hommes, le Crucifié n'est « élevé » de terre que pour

parvenir au comble de la souffrance, de l'ignominie, de la déchéance, du déshonneur ; l'inscription trilingue ajoute à la dérision de ce soi-disant « Roi des Juifs » : les quolibets qui l'assaillent le disent assez. Mais, dans l'intention de Dieu, l'abaissement suprême est aussi suprême exaltation. La croix est « orientée » comme le corps humain qu'elle supporte : elle relie les profondeurs et les hauteurs du cosmos, les régions infernales, les règnes inférieurs, et le ciel lumineux, séjour de la divinité ; elle s'élance à la verticale de l'espace et du temps, conquiert à Jésus toute la hiérarchie des créatures. D'autre part, les bras étendus de la croix et du Crucifié atteignent, intentionnellement, les extrémités du monde, rassemblent *en lui la totalité* de l'histoire et de l'humanité. La grâce « capitale » de l'unique Médiateur est de tout « récapituler » (32). L'iconographie orientale ne représente-t-elle pas le Crucifié avec les attributs de la royauté ? Dès la croix, la seigneurie universelle de Jésus est déjà effective.

Dans l'intention éternelle de Dieu, l'abaissement extrême de Jésus et son exaltation ne sont qu'un seul et même mystère : obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur une croix. Aussi Dieu l'a-t-il exalté... » (33). « Il est monté, qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre ? Et celui qui est descendu, c'est le même qui est aussi monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses » (34).

Le mystère d'abaissement, le mouvement de « descente » se poursuit, pour Jésus, au-delà même de la mort. Descendu de la croix par les mains de quelques fidèles, le corps du Christ est descendu au sépulcre. Mais ce n'est encore là que le signe visible d'un mystère invisible : l'âme de Jésus descend « aux enfers », non pas l'enfer de la damnation, certes, mais le royaume de la mort (35). Jésus descend jusque-là — l'iconographie orientale, encore, le montre bien — pour fouler aux pieds les portes de la mort, pour arracher à celle-ci son empire, pour délivrer ses victimes : « O mort, où est ta victoire ? » (36). Par sa descente aux enfers, le Christ sauve tous les hommes du passé, depuis la

(23) *Ibid.* 5, 1 s.

(24) *Ibid.* 14, 23.

(25) *Ibid.* 17, 1 s.

(26) *Lue* 22, 39 s.

(27) *Jean* 3, 14-15.

(28) *Matthieu* 20, 17-19.

(29) *Jean* 12, 31-33.

(30) *Ibid.* 13, 31-32 ; 17, 1.

(31) *Ibid.* 12, 22-24.

(32) *Ephésiens* I, 10 ; S. Thomas, *Somme de théologie*, III, q. 8.

(33) *Philippiens* 2, 8 s.

(34) *Ephésiens* 4, 8-10.

(35) *1 Pierre* 3, 18-20. Cf. *Somme de théologie*, III, q. 52.

(36) *1 Corinthiens*, 15, 55.

création du monde, aussi bien que ceux du présent et de l'avenir ; son amour atteint les âges les plus reculés. La lumière du Christ remonte jusqu'à la nuit des temps et la dissipe ; il « reprend », par sa puissance, les profondeurs les plus intimes du créé.

Mais Jésus n'est « descendu » que pour « remonter » : le texte précité de l'épître aux *Éphésiens* le montre assez. La remontée, c'est à la fois, et inséparablement, la Résurrection et l'Ascension. Au matin de Pâques, par la puissance de Dieu, l'âme de Jésus est réunie à son corps et cet élan s'achève au jour de l'Ascension, par l'entrée de Jésus dans la gloire du Père et l'affirmation de sa Seigneurie universelle : « ...Dieu l'a exalté et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom... Jésus-Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père » (37).

Insistons ici sur l'Ascension, puisqu'elle achève, en deçà de la Parousie, la révélation de Jésus comme Seigneur.

Le récit des *Actes* présente deux caractères qui se fortifient mutuellement : sobriété, réalisme (38).

Sobriété : on ne trouve ici aucun trait qui rappelle les fantasmagories où se complaisent les mythologies. Tous les éléments concourent seulement à montrer, en parfaite continuité avec la tradition biblique, que Jésus passe « du côté » de Dieu : la montagne, cadre des grandes théophanies, le mouvement qui élève Jésus — sans qu'on ait le droit d'imaginer une sorte de fuite dans la stratosphère ! —, la disparition dans la nuée, signe et voile de la présence divine, les deux messagers qui tirent les apôtres de leur étonnement...

Réalisme : le texte, loin de supporter une interprétation purement symbolique, insiste sur l'expérience visuelle des disciples : «...ils le *virent* s'élever ; puis une nuée vint le soustraire à leurs *regards*. Et comme ils étaient là, les *yeux fixés au ciel* pendant qu'il s'en allait, voici que leur *apparurent* deux hommes vêtus de blanc qui leur dirent : « Hommes de Galilée, pourquoi restez-vous ainsi à *regarder le ciel*? Celui qui vous a été enlevé, ce même Jésus, viendra comme cela, de la même manière dont vous *l'avez vu* partir vers le ciel » (39).

(37) *Philippiens* 2, 9-11.

(38) *Actes* 1, 9-11. Cf *Marc* 16, 19 ; *Luc* 24,50.

(39) *Actes* 1, 9-12.

La stupeur déconcertée des apôtres montre bien que l'Ascension, pas plus que la Résurrection, n'était la projection de leur désir. Mais puisque le Fils de Dieu avait été *vu* dans son exaltation d'ignominie, il devait être *vu* dans son exaltation de gloire. Le réalisme de l'Ascension est lié à celui de l'Incarnation, de la Passion, et de leur langage propre. Par sa disparition, son *aphanie*, Jésus consomme cette révélation de Dieu par le langage du corps, commencée à *l'épiphanie* de la Nativité, poursuivie à chaque instant de la vie mortelle. Voici manifesté, comme au jour de la Transfiguration, qu'en Jésus habite *corporellement* (*sômatikôs*) la plénitude de la divinité (40). Devenu jadis mortel et visible, le Fils, en son humanité désormais immortelle, se rend nécessairement invisible : il est Roi des siècles et Seigneur (41).

Par le mouvement de la descente aux enfers et de sa remontée victorieuse, le Christ parcourt, conquiert, se soumet la totalité de l'univers créé : l'homme ne conquiert-il pas l'espace en y déplaçant son corps ? Profondeurs abyssales, hauteurs de l'empyrée, règnes inférieurs de la nature inerte et inanimée, l'humanité et son histoire, l'univers des esprits invisibles : tout est rassemblé en Jésus, rempli de sa présence (42). Celui en qui habite corporellement la plénitude de la divinité conquiert corporellement à Dieu la plénitude de l'univers. Jésus est à jamais *Seigneur* à la gloire de Dieu le Père (43).

Edmond BARBOTIN

(40) *Colossiens* 2, 9.

(41) Cf. 1 *Trmothée* 1, 17.

(42) Cf. *Ephésiens* 4, 10.

(43) *Philippiens* 2, 11.

L'abbé Edmond Barbotin, né en 1920, professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. Principaux ouvrages : *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain, Nauwelaerts et Paris, Vrin. Aristote, *De l'âme*, Paris, Belles-Lettres et Club français du livre ; *Le témoignage spirituel*, Paris, l'Épi ; *Humanité de l'homme et Humanité de Dieu*, Paris, Aubier, diffusion DDB ; *Croire pour vivre et Scoutisme et pédagogie de la foi*, Chambray, éd. C.L.D. ; en collaboration : *Qu'est-ce qu'un texte ?* Paris, Corti ; avec G. Chantraine, *Catéchèse et culture*, Paris, Lethielleux ; *Catéchèse et pédagogie*, *ibid.*

Guy BEDOUELLE

Le Christ inachevé de Carl Dreyer

UN des plans les plus célèbres, et les plus émouvants également, de *La Passion de Jeanne d'Arc* de Carl Dreyer (1928), est celui qui représente la jeune fille moquée par les soldats anglais, le front ceint d'une couronne faite de roseaux pliés. Sans être historique, l'image décrit, avec le poids du cinéma muet, l'assimilation de la sainte à son Seigneur, ce Christ dont Dreyer n'a pas cessé de scruter le visage dans son œuvre admirable.

De 1931 à sa mort, en 1968, le cinéaste danois a eu le grand projet de porter à l'écran une vie du Christ. Par une série de circonstances, il n'a pu réaliser le film. Mais le scénario, prêt depuis 1950, a été publié partiellement en 1972, en anglais, sa langue originale. Une traduction complète, faite sur le manuscrit du réalisateur, nous est proposée par Maurice Drouzy qui a consacré plusieurs ouvrages à Dreyer (1).

Le projet d'une vie

Après avoir, dans *Les Pages du livre de Satan* (1919), évoqué des épisodes de la vie de Jésus, qu'il désavouera par la suite, et après l'avènement du cinéma parlant, Dreyer commence à élaborer un scénario à partir des évangiles en 1931-1932. L'expérience de la guerre et de l'occupation nazie le confirme dans son projet, à peu près terminé en 1949-1950. C'est alors qu'il rencontre, pour son malheur, un imprésario et mécène américain, ami des Truman, Blevins Davis, avec lequel il signe un contrat.

(1) Carl Th. Dreyer, *Jésus de Nazareth. Médée*, dossier réuni par M. Drouzy, collection 7^e Art, 79, Paris, Le Cerf, 1986, 280 p.

Le récit des démêlés, des retards, des divergences, jusqu'au silence de cinq années qui équivalait à une disparition, est retracé par Maurice Drouzy dans son introduction. Curieusement, Dreyer s'est montré d'une inaltérable patience — qui lui fut fatale — par respect du contrat qu'il avait signé. Ce n'est qu'en 1965 qu'il estime pouvoir reprendre sa liberté. En 1967, la télévision italienne, puis les Danois, proposent de financer le film. Mais Dreyer, qui a soixante-dix-neuf ans, meurt le 20 mai 1968 sans avoir réalisé son *Jésus de Nazareth*.

A la lumière de l'holocauste

Pour Dreyer, le drame sans précédent qu'a vécu le peuple juif durant la Seconde Guerre mondiale a ses racines dans l'antisémitisme chrétien. Persuadé qu'« on ne peut imputer aux Juifs en tant que peuple aucune faute atavique ou collective pour ce qui a été commis durant la Passion de Jésus » (2), il veut innocenter par l'image le peuple juif de ce « déicide ».

Cette résolution a beaucoup d'incidences sur la composition du scénario. En premier lieu, l'hostilité entre les pharisiens et Jésus n'apparaît que très tardivement. Dreyer insiste beaucoup — car heureusement ses dialogues sont assortis de commentaires justificatifs — sur le goût pour les controverses religieuses au temps du Christ : il justifie ainsi l'attrait exercé par Jésus sur les milieux juifs cultivés. Cela entraîne aussi une très heureuse insertion du Christ dans la vie liturgique d'Israël, qui rappelle le célèbre livre de Robert Aron : *Ainsi priait Jésus enfant*.

Les gestes de purification, l'offrande des sacrifices, les rites domestiques et tout particulièrement la célébration de la Pâque, sont mis en évidence et servent souvent d'explication ou bien de cadre aux actions de Jésus. Ainsi, la Cène du Christ aurait été intercalée de plans successifs montrant les familles de Jérusalem accomplissant les rites du repas pascal. De même, la Passion de Jésus se déroulait en contrepoint de l'offrande de l'encens au Temple (p. 208-209).

Dreyer, qui avait été en Palestine pour préparer son texte et avait appris l'hébreu à soixante-huit ans avec un enthousiasme touchant, aurait ainsi visualisé la concorde des deux Testaments d'une manière absolument inédite au cinéma.

(2) Vatican II, *Nostra aetate*, 4.

Mais si le peuple juif était innocent et si l'on voit Caïphe essayer de faire passer la frontière à Jésus... (p. 177) et arriver à persuader Judas que livrer son maître sera contribuer à sa gloire messianique (3), Dreyer doit bien trouver un responsable : ce sera évidemment Pilate, qu'il n'hésite pas à qualifier de *Gauleiter*. Il s'inspire de la théorie développée par Solomon Zeitlin, dans son livre : *Who crucified Jesus?* (p. 219-224).

La lecture que Dreyer fait des évangiles est donc orientée par une thèse qui monopolise la perception. Cette justification du peuple juif s'accompagne de la description qui est faite du mouvement zélote (qualifié ici de « révolutionnaire »), rendant plus vraisemblable l'hostilité de Pilate. Cette importance donnée au milieu peut donner l'impression que le message du Christ lui-même en sort un peu occulté.

Un Christ incomplet?

Il est certain que Dreyer, dans son scénario, a pris le parti de la plus grande sobriété quant aux événements de la vie du Christ. S'il n'hésite pas à évoquer la Transfiguration, brièvement et discrètement, le film se serait achevé sans traiter explicitement de la Résurrection au troisième jour. Après la mort de Jésus, le récit se serait contenté de dire : « *Jésus meurt, mais sa mort accomplit ce qu'il avait commencé au cours de sa vie. Son corps était tué, mais son esprit vivait. Sa parole immortelle portait jusqu'aux extrémités du monde la bonne nouvelle de l'amour et de la charité, attendue par les anciens prophètes juifs* » (p. 215).

Est-ce là réduction du message évangélique ou souci de ne pas trop « montrer » le surnaturel ? La christologie de Dreyer, de même, demeure fort implicite : le Christ semble découvrir progressivement sa vocation messianique. Mais au moment même de la trahison, nous l'avons vu, Judas reprend les termes d'une confession de foi johannique. Dreyer n'a pas voulu traiter les évangiles de l'enfance et la mère de Jésus apparaît peu, sauf à un moment où, accompagnée de ses « filles » (p. 95), elle entend le Christ s'exclamer : « Qui sont ma mère et mes frères ? ». Mais

(3) Judas : « *Quoi que je puisse faire, je sais que ce sera pour sa gloire, car je crois en lui : je crois qu'il est le Fils de Dieu : que Dieu est en lui et que Dieu lui a donné pouvoir de conférer la vie éternelle à tous ceux qui croient en lui* » (p. 184).

un passage fort poétique inclut le mariage de Marie et de Joseph, à l'intérieur de la parabole des vierges folles et des vierges sages.

Cet entrelacement d'éléments de la vie quotidienne en Palestine du temps de Jésus avec le récit des paraboles aurait donné un grand charme à l'oeuvre, et Rossellini dans *Le Messie a* eu la même intuition. Ainsi chez Dreyer, l'enseignement de la maison solidement fondée sur le roc devait se dérouler devant le chantier de construction d'une synagogue. Parfois Dreyer prolonge un le texte évangélique, sans grande nécessité, semble-t-il (p.

QUEL film Dreyer aurait-il finalement réalisé ? Il voulait le faire « sous une forme simple et noble, digne de ce sujet sublime », déclare-t-il en 1958 pour refuser la technique de l'écran large qu'on lui propose. Mais l'oeuvre de Dreyer autorise à penser qu'il serait parvenu à donner à ses images « *la beauté des marbres éternels* » dont parle Henri Agel à propos de *La Passion de Jeanne d'Arc* (4).

Si l'on peut dire que ce *Jésus de Nazareth*, si longtemps médité et désiré, fournit la clef de cette oeuvre (5), de *Vampyr* (1931) à *Gertrud* (1964), il est également possible d'y retrouver le visage de son Christ. Les thèmes dominants, comme la passion de l'innocent (Jeanne d'Arc ou *Dies Irae*) ou la victoire contre le Mal, exprimée par la puissance de vie et de résurrection mise en action par la foi (*Ordet* = *la Parole*), sont autant de traces du message du Christ. Un des épisodes les plus travaillés du *Jésus de Nazareth* n'était-il pas celui de la résurrection de Lazare, entrecoupé par le récit du bon Samaritain : « Fais cela et tu vivras éternellement » (p. 119-131) ?

Toute l'oeuvre de Dreyer est à lire dans l'intersection de l'ombre et de la lumière, si proche de l'essence du cinéma, dans la fécondation de la vie par la souffrance. Le chant des *Psaumes* du Hallel qui aurait servi d'accompagnement à la marche de Jésus et de ses disciples vers Gethsemani n'exprime-t-il pas ce mystère (p. 192: Dreyer avait choisi les versets 6 à 9 du *Psaume* 117)?

(4) H. Agel et A. Ayfre, *Le cinéma et le sacré*, Paris, 1961 (2), p. 25.

(5) Jean Sémolué, « "Douleur, noblesse unique ?" ou la Passion chez Carl Dreyer », *Études cinématographiques*. 10-11 (1961), p. 150-161.

Dreyer n'a donc pu unifier ses films par la mise en images de son modèle, mais il l'aurait fait dans une perspective déterminée par une problématique généreuse certes, mais limitée et controversable. La dispersion des éléments «christiques» dans les divers personnages de son oeuvre démultiplie la présence du Christ dans les saints et les justes. Le Christ inachevé de Dreyer, qui subsiste sous la forme du scénario, parole dénuée de visibilité, oblige à renvoyer à toute son oeuvre et donne un relief paradoxal à l'image du Corps qui ne cesse de croître (*Éphésiens* 4, 12-1b).

Guy BEDOUELLE, op.

Guy Bedouelle, né à Lisieux en 1940. Entre dans l'Ordre dominicain en 1965. Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse). Membre du bureau de rédaction de *Communio* en français. Parmi ses publications : *Lefevre d'Étaples et l'intelligence des Écritures* (Genève, 1976) ; *Le «Quincuplex Psalterium» de Lefevre d'Étaples* (Genève, 1979) ; *Dominique ou la grâce de la Parole* (Paris, 1982, trad. en allemand et en italien) ; *Du spirituel dans le cinéma* (Paris, 1985).

Jean-Paul SAUZET

Annoncer l'Évangile aux jeunes aujourd'hui

Cette réflexion est le fruit de la responsabilité et de l'animation exercées dans l'aumônerie d'un lycée public de second cycle. L'aumônerie de l'enseignement public s'adresse aux jeunes de 11 à 20 ans qui fréquentent les collèges et les lycées. Jeunes en monde scolaire, croyants et incroyants. Elle touche en France plus de 200 000 jeunes (surtout du premier cycle) et rassemble plus de 28 000 animateurs.

L'expérience est menée dans le Lycée de La Source (2000 élèves) à Orléans. L'aumônerie rassemblait en 1984-85-86 dix animateurs et 120 jeunes (de 15 à 20 ans). La méthode suivie est la réflexion sur ma propre expérience. Expérience marquée par la rencontre des jeunes, dans leurs diversités. Marquée aussi par un désir personnel d'annoncer la Bonne Nouvelle de l'Évangile, même de manière directe, au risque parfois de bousculer un peu jeunes et animateurs. Au fil de ces trois années d'expérience, de tâtonnements, de réflexions, de prières, d'études, de coopération avec les jeunes, les animateurs, le service diocésain et national des aumôneries, est né lentement ce projet. L'intérêt que les jeunes ont manifesté m'a poussé à le mettre par écrit.

1. Du statut du religieux dans la culture moderne

Les aumôneries de l'enseignement public sont un lieu privilégié où peut se vivre et se discerner le rapport foi/ culture aujourd'hui. À leur insu, les jeunes sont profondément marqués par notre culture sécularisée : primat de la liberté individuelle et de l'expérience, subjectivisme ambiant, marginalisation de la référence à Dieu, pluralisme religieux et moral...

Cette évolution apparaît d'emblée pour celui qui fréquente des groupes de jeunes comme ceux qui constituent les aumôneries. Deux constats sont frappants :

1. Le peu de jeunes qui fréquentent les aumôneries. Une aumônerie rassemble de 2 à 3 % des effectifs d'un lycée, quand elle existe.
2. Les jeunes que l'on y rencontre ont des liens très divers avec le religieux. Dans un même groupe, certains sont indifférents, d'autres athées ou syncrétistes (mêlant à leur gré réincarnation et résurrection par exemple), quelques-uns profondément chrétiens.

Force est de constater que la foi et ses diverses expressions ecclésiales ne sont plus des références culturelles majeures pour les jeunes. Si bien que nous nous heurtons à la difficulté de les contacter et de les rassembler pour essayer de transmettre la foi. La pastorale centrée sur l'engagement politique ou social et la pastorale visant la pratique sacramentelle et l'insertion ecclésiale ne suffisent plus. Ces différentes démarches, qui restent légitimes et nécessaires, ne sont plus adaptées, car elles supposent que la foi va de soi. Or telle est la vraie question en amont de toutes les autres : plus profondément qu'une crise des divers engagements ou appartenances ecclésiales, les jeunes vivent une crise de la foi. Quand il y a crise, c'est déjà beaucoup ! Cela veut au moins dire qu'ils n'y sont pas totalement étrangers. Ils ne sont plus dans un monde porteur de la foi — foi à partir de laquelle les diverses démarches (insertion ecclésiale, pratique sacramentelle, engagement) prennent sens et saveur.

Devant ces difficultés, notre ministère auprès des jeunes encourait un double risque. Soit nous fermions les yeux sur les évolutions culturelles pour continuer comme par le passé. Nous nous coupions alors des jeunes. Soit nous baptisions un peu rapidement tout ce que les jeunes vivent comme valeurs humaines (enthousiasme, générosité, sincérité...). La foi risquait alors de n'être qu'une paraphrase de la conscience moderne (l'expression est de J.-B. Metz). Elle risquait d'être illusoire pour le jeune comme pour l'animateur, et non respectueuse d'une vraie démarche de liberté. À terme, cette démarche conduirait à l'indifférence religieuse ou vers d'autres religions ou ersatz.

Le problème s'avérait profond. Il demandait d'être situé dans un contexte large, celui de la culture moderne. La place du religieux évolue dans notre culture : elle se "normalise". Les

prophéties scientistes du XIX^e siècle, annonçant l'avènement de l'homme raisonnable sur les dépouilles de l'homme religieux, semblent bien ne pas se réaliser. Le religieux se fait une place, dans une culture ouverte et pluraliste. Et le rapport à Dieu peut être très diversifié : de l'indifférence en passant par un athéisme pratique, de l'intérêt pour les philosophies orientales en passant par le spiritisme et la réincarnation. Un nouveau paganisme surgit avec sa part d'irrationnel. Chacun se fait son univers religieux au gré de son expérience et de son intérêt, quand il n'est pas indifférent. Tout cela sur fond d'ignorance chrétienne, dans un contexte où l'Eglise apparaît comme un corps social parmi bien d'autres. La culture moderne n'est plus porteuse de la foi chrétienne, même si elle laisse une place au religieux et si ses références humanistes restent chrétiennes. Sur ce marché, les offres sont diverses et nous ne sommes pas les seuls. Il devient dès lors nécessaire de retrouver les étapes et de créer des lieux où la foi puisse naître. Elle ne peut plus être offerte d'abord comme fidélité à une norme doctrinale ou morale, comme appartenance à un corps social. L'écart se creusant entre la culture et la foi ouvre un espace pour une nouvelle évangélisation. Il nous faut revenir en amont, redécouvrir la Bonne Nouvelle comme expérience spirituelle intime, d'où peut naître une foi personnelle qui trouve sa pleine dimension dans la foi de l'Eglise.

2. A situation nouvelle, pastorale nouvelle

Comment tenir compte de ces bouleversements ? Nous ne pouvons plus penser la pastorale comme si nous étions encore en régime de chrétienté ! Plus récemment, s'il fut nécessaire de re-situer la foi dans la vie quotidienne et les enjeux de la vie sociale (Action Catholique), il est maintenant bon de distinguer et de spécifier l'expérience spirituelle qui est au cœur du christianisme. Voici quelques points qui structurent notre travail.

1. Le peu de jeunes qui fréquentent les aumôneries du second cycle nous invite à aller à leur rencontre, partager leur culture, leurs loisirs... Et à ne plus se contenter d'attendre qu'ils viennent à nous.
2. La banalisation du religieux rend plus facile l'annonce directe de l'Évangile. Et l'ignorance chrétienne rend cette

annonce de plus en plus urgente... Parler de Dieu, de ce qu'Il a accompli pour chacun et pour tous en Jésus...

3. Le sentiment religieux qui se manifeste n'est pas la foi chrétienne. Si la foi trouve dans cette quête naturelle de Dieu un ressort nécessaire et certain (ne retombons pas dans l'erreur de rejeter le religieux au nom d'une « pureté » de la foi), il n'en reste pas moins que ce sentiment doit être confronté au Dieu vivant de Jésus-Christ : la conversion.
4. La foi chrétienne n'étant plus une évidence sociale, elle devient plus un risque qu'une assurance. Elle demande un choix à faire, une décision à prendre. Ce choix suppose au moins une information, une annonce : c'est l'évangélisation.
5. A un âge où les jeunes accèdent à l'autonomie, prennent de la distance par rapport aux parents, se situent dans un tissu de relations plus large que la famille, et doivent faire des choix qui engagent leur avenir professionnel, la foi peut leur être proposée comme une option qui engage leur vie. L'expérience montre que, même pour les jeunes issus du terreau chrétien et se disant chrétiens, la démarche n'est pas évidente à faire et demeure pertinente à proposer.
6. Cette décision, si décision il y a, va alors devoir se structurer, s'étoffer, s'éprouver dans une initiation conçue comme un itinéraire spirituel de conversion. Expérience personnelle et communautaire. Offrir les jalons et l'espace à la fois intellectuel, liturgique et social d'une expérience de Dieu qui seule peut donner une perception vitale et forte de l'originalité chrétienne. Conversion qui est le bouleversement d'une liberté se découvrant déjà aimée de Dieu, absolument, intimement. Dieu qui a pris visage d'homme : Jésus. Dieu qui est puissance de conversion, de guérison, de compréhension nouvelle : l'Esprit. Expérience qui est partage de la foi des apôtres.
7. De ces constats et réflexions nous pouvons penser ainsi la structure d'une aumônerie de second cycle :
 - (a) rencontre et lieu d'accueil ;
 - (b) groupes de cheminement ;
 - (c) groupes d'initiation chrétienne.

Chacune de ces étapes demande une démarche libre de la part du jeune : c'est ainsi que pédagogie de la foi et pédagogie de la liberté vont de pair. Lorsqu'une telle démarche n'est pas offerte, la foi reste ambiguë. Elle peut faire partie de l'horizon

du jeune, mais elle est rarement cette démarche vitale de don de soi à Dieu, pivot de toute une vie. Distinguer les étapes va permettre à chacun de trouver sa place et de se situer en vérité et en liberté. Voyons ces étapes.

3. Accueil et rencontre

Les lycéens sont marqués par leur âge et le monde dans lequel ils vivent. Age de la transition, culture pluraliste... L'aumônerie se doit d'être présente là où ils sont, comme ils sont.

Depuis une quinzaine d'années, des lieux d'accueil se sont répandus. Ainsi, les animateurs, et l'Eglise à travers eux, sont à l'écoute de leur culture, de leurs aspirations, de leurs joies et de leurs problèmes. Cette écoute est essentielle • elle n'est pas évidente et peut requérir une formation. Elle offre ainsi aux jeunes un espace où ils peuvent être eux-mêmes sans complexes, chercher et prendre position sur les divers problèmes de notre société et de leur vie, et donner cohérence aux multiples aspects de leur univers. Cet accueil peut aussi être comme une parabole de la proximité de Dieu pour eux. Être reconnu, accepté, pouvoir risquer de se dire sans peur... Expérience qui n'est pas banale et qui a quelque chose à voir avec l'Évangile.

Lieu de convivialité ouvert à tous, croyants et incroyants. Diverses activités permettent à chacun de se retrouver quelles que soient ses convictions. Croyants et incroyants s'y rencontrent, échangent, participent aux mêmes activités, s'y affrontent parfois... Bouts, tables rondes sur des sujets les intéressant, vidéo, interviews, engagements humanitaires.

Cet espace, offert à tous sans condition, est l'expression de la charité de l'Eglise, même si le type d'activités proposées n'a rien de spécifiquement religieux. Nous pourrions dire : « lieu de promotion humaine » inhérent à toute évangélisation. Le chemin du Christ passe par ces jeunes. Cette dimension permet de partager autant que possible leur vie, d'entrer dans leur langage, de vivre cette solidarité qui permettra une parole pertinente sur Dieu, le moment venu. Et le moment vient, car ils savent que cet espace qui est à leur service est une aumônerie. Des amitiés se tissent, des solidarités naissent. Nous nous étonnons alors de voir que la question de Dieu est posée au hasard des rencontres et des événements.

Nous avons vu le peu de jeunes qui fréquentent l'aumônerie. Ce type d'activités permet d'aller au devant des jeunes qui ne la connaissent pas pour les inviter à une boum, une table ronde, pour répondre à un sondage... Car l'accueil ne suffit plus, il faut aller au devant des jeunes.

Ces passages dans le lieu d'accueil peuvent permettre à des jeunes de mûrir un engagement au sein d'une équipe. L'aumônerie devient un espace social parmi d'autres, qui sort ainsi de la marginalité et qui prend sens.

4. Groupe de cheminement et d'évangélisation

Cheminement : les activités très larges évoquées précédemment permettent à des jeunes de découvrir l'aumônerie ; certains alors s'y engagent à travers une vie de groupe • des groupes de jeunes arrivent de l'aumônerie du premier cycle...

La vie de groupe est déjà pour le jeune un engagement qui le particularise par rapport aux copains de classe. Appartenance qui est parfois une affirmation de son identité chrétienne, ou au moins de sa recherche. La vie de groupe est importante : des amitiés se nouent, des rites se mettent en place, des affrontements se vivent. La présence de l'animateur est importante : il n'est ni un prof, ni un adulte. La confiance qui s'établit entre lui et les jeunes va permettre la profondeur des échanges. Terrain de relations humaines qui va permettre une parole sur Dieu.

Au fil des mois et des années, une histoire commune se tisse, avec ses temps forts, ses souvenirs, ses références... Un espace se crée où peuvent être posées les grandes questions de la vie : le mal, la mort, l'amour, la justice. Les questions sur Dieu apparaissent d'elles-mêmes à l'occasion de ces thèmes, ou des fêtes et des événements qui jalonnent l'année. On se confronte aussi aux traces culturelles qu'a laissées le christianisme et qui sont transmises par le lycée. On y reprend les questions posées par le cours de philosophie... C'est dans ce cadre que peut être faite une évangélisation.

Le lien de chacun avec l'Église et la foi étant très lâche, il est difficile de les faire entrer d'emblée dans une exigence de vie proprement chrétienne. Cela reviendrait à faire partir le plus grand nombre. Nous ne pouvons faire encore à ce stade de

l'initiation chrétienne proprement dite. C'est pourquoi nous parlons de groupe d'évangélisation.

L'évangélisation : l'évangélisation est l'annonce sereine de cette Bonne Nouvelle (Dieu s'est définitivement révélé et engagé en faveur de chacun et de tous en son Fils), et elle est invitation joyeuse à répondre à cette « offre » comme l'ont fait les Apôtres et des générations de chrétiens à leur suite. Dans notre contexte, elle se fait à l'occasion des divers thèmes abordés (préciser par exemple la vision chrétienne de la mort, de l'amour...), en revenant toujours à cet « essentiel de la foi » dont nous venons de parler.

Il est important dans ces moments de ne pas cacher ce que peut avoir de scandaleux l'Évangile : la confiance que fait Dieu à l'homme, la portée universelle de la vie et de la mort de Jésus, la justice de Dieu qui n'est pas celle des hommes... Ces paroles font pressentir que l'Évangile nous met en lien avec «quelqu'un» qui nous dépasse infiniment, et qui n'est pas seulement l'expression de nos aspirations ou de nos valeurs humaines. L'expérience montre que de tels moments sont «existentiellement» très forts. Ils peuvent susciter diverses réactions de la part de l'auditeur : prise de conscience, crise, décision, cheminement, refus, résistances... Cette crise est constitutive de la découverte de la foi. Elle lui donne du «sel» et fait de cette démarche tout autre chose qu'une activité culturelle parmi tant d'autres.

Il est important que l'animateur laisse mûrir les questions qui germent à ces occasions, laisse s'exprimer les résistances... sans faire pression. Cela afin de respecter la liberté de chacun. Cette parole dite sur le mystère de Dieu est rendue nécessaire par l'ignorance chrétienne qu'engendre une culture où la foi est de fait mise à l'écart. Une formation en théologie de la part de l'animateur est précieuse à ce niveau. Elle permet d'aider les jeunes à se situer par rapport aux différentes approches de Dieu (panthéisme, manichéisme, déisme, syncrétisme). Les jeunes peuvent aussi percevoir que le mystère chrétien a une rationalité propre qui «résiste» à la subjectivité de chacun. Premier pas vers la rencontre de l'Autre et la découverte d'un peuple : l'Église.

Cette évangélisation qui peut bousculer, susciter des résistances, ne doit pas remettre en cause l'appartenance de certains au groupe. Elle n'est pas exclusive, elle ne remet pas en cause le lien d'amitié qui s'est établi entre le jeune et l'animateur. La

réponse de chacun à cette « offre » est de l'ordre du mystère de la liberté de Dieu qui peut toucher un jeune à ce moment ou plus tard. Elle est aussi de l'ordre du mystère de la liberté du jeune. C'est « son heure »... ou non !

Dans une culture sécularisée, l'annonce du message de l'Évangile devient urgente, car elle est essentielle pour la naissance de la foi qui ne peut être innée : « Comment croire sans d'abord l'entendre, et comment entendre sans prédicateur ?... Ainsi, la foi naît de la prédication et la prédication se fait par la Parole du Christ » (*Romains* 10, 14-16).

La foi est la réponse positive à cette annonce, qui n'est pas une vérité à asséner, mais un don à exposer humblement. C'est alors, à ce stade, que peut être proposée une initiation chrétienne pour qui le veut. Si l'évangélisation ne suppose de la part du jeune rien d'autre que l'écoute, si elle s'adresse à tous, l'initiation quant à elle comporte des exigences et suppose le mûrissement d'un choix. Elle est faite pour ceux qui s'y engagent. Trop souvent, nous faisons comme si l'étape de l'évangélisation était déjà franchie, et nous engageons alors les jeunes dans une initiation qu'ils n'ont pas réellement choisie. Puis, voyant que cela « ne marche pas », nous rabaissons l'initiation au stade de l'activité culturelle. Nous risquons alors de ne pas conduire le jeune à la rencontre du Dieu vivant, rencontre qui ne peut être ni banale ni de l'ordre du jeu. Nous ne respectons alors ni la liberté du jeune, ni la réalité de la foi. Distinguant l'une et l'autre sur le fond, nous éviterons les impasses d'un engagement non choisi volontairement par le jeune, ainsi que d'un prosélytisme implicite de la part de l'animateur.

Il est temps de parler de l'initiation.

5. Le groupe d'initiation

L'appartenance au groupe d'initiation suppose une décision de la part du jeune. Ce groupe est autre que celui de cheminement, il trouve sa cohérence dans le désir de chacun de se mettre à l'écoute du Christ.

Le message que le jeune a entendu se double d'une invitation et d'une promesse : « Tu n'es pas simplement invité à comprendre ce message, mais à y co-naître, à en faire l'expérience. Si tu le veux, tu peux commencer en groupe un chemin de conver-

sion, une aventure spirituelle : celle de t'ouvrir lentement à l'Esprit pour faire l'expérience de la tendresse de Dieu, expérience qui peut bouleverser, et disposer au don de soi ». Prendre le temps et les moyens d'offrir à Dieu un espace spirituel, ecclésial, théologique Lui permettant de nous « visiter ». Et ainsi trouver ou retrouver l'audace de confesser « Jésus est Seigneur » et d'être solidaire de ses frères.

L'initiation n'est pas un simple cours biblique pour élargir la culture religieuse des jeunes, même si le contenu biblique et doctrinal y est essentiel. Elle n'est pas un simple partage d'expérience ni l'expression des opinions de chacun, même si elle se fait dans un dialogue constant. Elle n'est pas un passe-temps épanouissant au milieu de divers loisirs. Elle se veut une entrée « dans l'expérience du mystère », comme disait Rahner, mystère qui nous dépasse et peut nous blesser. S'approcher de Dieu ne laisse pas indemne.

Pour ce faire, l'Église nous offre les médiations que sont l'Écriture et la liturgie, comme lieux privilégiés de la Présence de Dieu. Le groupe se retrouve régulièrement autour d'un repas pour se détendre et partager, puis dans une chapelle pour se confronter à l'Écriture et célébrer la Parole.

L'Écriture : nous nous sommes attachés à l'Évangile de Marc pour y percevoir la révélation progressive de Jésus, et le chemin de conversion des disciples qui culmine dans le reniement de Pierre. Pierre y fait l'expérience de sa radicale incapacité à suivre son Seigneur, expérience qui le dispose à s'en remettre au Ressuscité dans l'attente de la promesse de l'Esprit : la foi. Expérience que Paul conceptualise par sa formule lapidaire : « Le salut ne vient pas des œuvres mais de la foi ». Les difficultés des disciples à comprendre et à suivre le Seigneur révèlent à chacun ses propres difficultés. Nous découvrons Dieu comme cet Autre qui a pris visage d'homme (Jésus), plus intérieur à nous-mêmes que nous-mêmes (l'Esprit). Un cheminement commence, des questions se creusent, des convictions naissent, des résistances apparaissent ou s'estompent, des étonnements s'y vivent... Une nouvelle naissance qui suscite une nouvelle histoire... d'Alliance. L'Écriture prend de la saveur et du sens ; les jeunes y découvrent leur propre expérience de Dieu et par suite, celle de l'Église.

La liturgie : après s'être confronté à la Parole et avoir partagé ses réactions, le temps vient, non plus de parler *de* Dieu, mais de parler à Dieu. La liturgie est ce lieu privilégié où chacun et tous

ensemble allons nous ouvrir concrètement à Dieu à travers l'écoute de la Parole proclamée, la louange, l'intercession, les chants, les silences, les prières personnelles...

Il est nécessaire à ce stade d'avoir un oratoire ou une chapelle où sont signifiées la beauté et la grandeur de Dieu : des icônes, une croix, un autel... Le corps, les gestes, l'espace, le chant... Tout un ensemble de choses bien concrètes, qui font que ce n'est pas seulement mon intelligence qui est concernée, mais mon être tout entier. Il peut ainsi se développer une nouvelle « piété » qui est l'expression globale, gestuée, symbolique, affective et non seulement cérébrale... de notre relation à Dieu. Il y a tout à inventer dans ce domaine, en tenant compte de notre culture. Il serait dommage de reprendre simplement la piété du XIX^e siècle.

L'animateur est perçu à ce stade comme un « initiateur » qui témoigne et propose, avec simplicité et humour. Il est un « passeur » entre l'expérience spirituelle des jeunes et celle de l'Église. Il met en dialogue... en dévoilant un espace. Et chacun se situe dans le secret de sa vie intérieure. Point n'est besoin d'être expert en exégèse moderne ni être structuraliste, expert en guitare ou en chant. Être un priant, un liturge et faire l'effort de penser la foi de l'Église. Ce service se vit comme une passion (aux deux sens du terme). L'animateur y engage le plus profond de sa foi, et il ne sait jamais si le but est atteint. Cela ne lui appartient pas. A travers sa propre expérience, il tente de conduire le groupe et chacun dans l'expérience liturgique de l'Église où s'origine la réflexion théologique, l'engagement pour autrui et la vie sacramentelle. Cette vie liturgique devient le terreau où la vie sacramentelle peut prendre sens et saveur.

6. Conclusion : une dynamique

Au terme de cette réflexion, il est bon de souligner l'importance de ces trois étapes. Il ne faut pas les confondre. Vouloir réduire l'initiation au partage ou à toute autre activité culturelle, c'est prendre le risque de ne plus percevoir l'originalité de l'identité chrétienne et de perdre le dynamisme de la foi. Vouloir faire de l'initiation lors de l'accueil, c'est risquer de ne pas respecter la liberté des jeunes et d'aller trop vite. Vouloir séparer accueil et initiation, c'est courir le risque de marginaliser le groupe d'initiation et d'en faire un groupe sectaire et coupé de la vie.

Distinguer les étapes sans les confondre. Les jeunes qui participent à l'initiation vont à l'accueil et font souvent partie de groupes de cheminement, participant aux diverses activités avec les incroyants, les indécis... Il se met ainsi en place un dynamisme, une respiration qui traverse l'aumônerie. Il n'est pas seulement présenté aux participants un choix entre diverses activités, mais aussi une invitation à découvrir le Dieu de Jésus-Christ et à partager la foi de l'Église. Chacun peut s'engager à des degrés divers selon ses convictions.

Entre la première étape où se vivent divers engagements et la troisième où se creusent la foi et sa spécificité, nous retrouvons les deux dimensions essentielles à toute évangélisation, comme le disait Paul VI. L'Église est ainsi présente au monde des jeunes, comme lieu fraternel et ouvert à tous par ces activités et engagements divers, où est donnée une « information » sur l'Évangile et où est proposé un chemin vers le Dieu de Jésus-Christ.

Jean-Paul SAUZET

Jean-Paul Sauzet, né en 1952, marié, cinq enfants. DEUG de mathématiques et physique ; baccalauréat en théologie à l'IET (Bruxelles). Prépare une maîtrise en théologie à l'Institut Catholique de Paris. Permanent de pastorale et théologien au service du diocèse d'Orléans ; responsable d'une aumônerie de lycée public.