

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

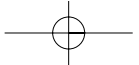
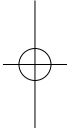
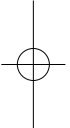
LA FORCE

*« Il faut savoir risquer la peur comme on risque la mort,
le vrai courage est dans ce risque. »*

Bernanos, Dialogue des Carmélites

*« La justice sans la force est impuissante,
la force sans la justice est tyrannique. »*

Pascal, Pensées



Sommaire

ÉDITORIAL

COMMUNIO : **Faiblesse de la chair, force de l'âme et puissance de l'Esprit**

7 La force, apparemment contraire à l'humilité, semble la moins chrétienne des vertus. Pourtant, on ne saurait la confondre ni avec la violence, ni avec la puissance. Fondée sur l'acceptation de notre faiblesse charnelle, la force morale n'est totalement elle-même que si nous la recevons comme un don du Saint-Esprit.

QUESTIONS

Roland HUREAUX : **Une vertu dangereuse**

13 Si la vertu de force est dangereuse, ce n'est pas seulement à cause de la violence qu'elle peut impliquer. La force du chrétien, parce qu'elle est celle de Dieu même, remet en cause les valeurs du monde, mais pour que l'homme, face à la pesanteur des institutions, participe de la liberté même du Christ.

Bernd GOEBEL : **Force et faiblesse de la volonté**

20 La faiblesse humaine se manifeste dans le fait d'être incapable de faire ce que l'on veut. Cette incapacité à être vraiment libre et à faire le bien qu'on se propose montre qu'en fait nous ne le voulons pas totalement. Nous ne pourrions donc retrouver la vraie liberté que par une conversion et un don venu d'en haut.

LECTURES

Pierre DUMOULIN : **La force de la femme dans l'Ancien Testament**

37 Dans la Bible, la force divine se déploie à partir de la faiblesse humaine. C'est pourquoi elle se manifeste par excellence à travers les plus faibles : les femmes. Alors, investies de la puissance divine, par leur courage et leur fidélité, les femmes sont plus fortes que tous.

SOMMAIRE

Olivier BOULNOIS : Volonté et puissance, la critique du christianisme dans la pensée de Nietzsche

46 Sous la morale du désintéressement, Nietzsche débusque les effets de l'amour-propre. Il interprète le christianisme comme un effet de la volonté de puissance, de la vie qui se retourne contre elle-même dans le ressentiment. Plutôt que d'entreprendre une vaine réfutation de Nietzsche, il vaut mieux éviter d'entrer dans la logique de la volonté de puissance. Car l'abandon à la volonté divine n'est pas une faiblesse de la volonté, mais le comble de la force – venue de l'union à une volonté qui nous dépasse.

Michel SALES : La force, créatrice du droit dans l'histoire selon le Père Gaston Fessard

56 En quel sens peut-on dire que la force est créatrice du droit? Certes, dans l'histoire, les rapports de force précèdent toujours le droit. Mais il faut corriger cette expression (bismarckienne) en rappelant que l'amour est une force concrète de l'histoire, au service de la personne humaine. Une réflexion en hommage au Père Gaston Fessard.

TÉMOIGNAGE

Général Philippe MORILLON : La force, pour résister au mal

75 Dans quels cas l'usage de la force est-il légitime? Lorsque la faiblesse ou la lâcheté laisseraient s'imposer un plus grand mal. La réflexion d'un militaire de carrière sur son expérience de la guerre et de l'interposition des Nations unies.

DOSSIER

Élise CORSINI : Les JMJ, au-delà du spectacle

81 Une série d'entretiens avec les principaux acteurs des JMJ : Architecte, metteur en scène, musicien, couturier, orfèvre, réalisatrice de télévision. Comment ont-ils concilié art et liturgie? Quelles leçons pouvons-nous en tirer pour la pastorale de l'an 2000?

SIGNET

André A. DEVAUX : Simone Weil et la rencontre du Christ

109 Parce qu'elle était passionnément attachée à la vérité, Simone Weil a reconnu dans le Christ la vraie voie du salut. Dès lors, elle cherche à être totalement configurée à lui, en l'accompagnant sur la Croix, « suprême et secrète vérité » de la condition humaine.

À nos lecteurs

LE cahier de *Communio* paru en juin dernier, «*La Paroisse*», a provoqué des réactions nombreuses et variées. Le débat que voulait susciter ce numéro est, grâce à vous, d'ores et déjà bien lancé. Nous vous encourageons vivement à nous faire connaître votre point de vue et à nous faire partager votre expérience sur cette question délicate, où doit être prise en compte la diversité des situations locales.

Nous publierons dans un prochain numéro un *dossier* auquel deux évêques, Mgr Perrier, évêque de Tarbes et de Lourdes, et Mgr Pican, évêque de Bayeux, ont accepté de contribuer très activement malgré l'étendue de leur charge pastorale.

Mais le débat doit se poursuivre dans le cadre d'une audience plus large. C'est pourquoi *Communio* vous invite dès maintenant à participer à une *rencontre* sur ce thème, animée par les responsables du numéro sur la paroisse, et surtout par vous... Des tables rondes permettront en effet à chacun, s'il le désire, d'exprimer son point de vue et de mieux comprendre, nous l'espérons, les enjeux des restructurations actuelles et les questions qu'elles peuvent susciter.

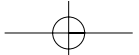
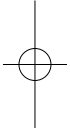
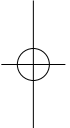
Réservez dès maintenant votre après-midi, le

samedi 6 février 1999 de 14 heures à 18 heures
à l'Institut Bossuet, 6, rue Guynemer – 75006 Paris

Le programme détaillé de cette journée ainsi qu'un bulletin d'inscription vous seront proposés dans le prochain numéro, *Le Père*, qui paraîtra en décembre prochain.

Nous vous attendons nombreux.

Communio



Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

COMMUNIO

Éditorial

Faiblesse de la chair, force de l'âme et puissance de l'Esprit

LA force semble être la moins chrétienne des vertus. Apparemment contraire à l'humilité, à la douceur et à la compassion requises des chrétiens, elle suppose une bonne dose d'affirmation de soi. Si la force est l'exercice de la puissance, si elle obéit à la même logique, exercer la vertu de force reviendrait-il à s'incliner devant les puissances de ce monde ? Pour débrouiller la question, il faut d'abord éclaircir ce que l'on entend par force, si on veut éviter de la confondre avec la violence, certainement non-chrétienne, ou le vertige de la puissance, assurément non-vertueux.

1. La force, un courage de tous les instants.

Si *Communio* traite de la force, c'est parce qu'elle appartient à la série des vertus cardinales. Comme chacune d'elles, la force est une vertu commune et fondamentale, qui permet à l'ensemble des actes humains d'être bons. Et réciproquement, nul ne peut être vertueux s'il n'exerce pas d'abord la vertu de force : dans son essence, la force fonde sur la nature humaine la diversité des actes moraux. Chez saint Thomas d'Aquin, déjà, la force (*fortitudo*) traduit le « courage » (*andreia*) d'Aristote. Mais au lieu d'être concentrée, comme dans la pensée grecque, sur une vertu éminemment politique et militaire, qui culmine dans le courage devant le risque de mourir au combat, elle reçoit, pour saint Thomas, une extension générale. La

ÉDITORIAL _____ **Communio**

force donne à tout homme, quel que soit son état, la fermeté d'âme nécessaire devant le « péril de mort » (guerre extérieure, guerre civile, martyre), mais aussi devant les « douleurs de l'âme »¹. Ainsi, nul homme n'est vertueux s'il n'a pas le courage nécessaire pour résister aux souffrances de l'âme, aux menaces d'échec, à la peur, et enfin à sa mort.

Davantage encore, la force est un juste milieu entre la lâcheté et la témérité ; il ne faut pas la confondre avec l'inconscience, qui se porte aux extrêmes, et elle n'a rien à voir avec la violence, ni avec la recherche de puissance – qui sont plutôt des signes de faiblesse. L'on peut être fort sans exercer de contrainte (car on l'est particulièrement quand on y résiste), et l'on peut l'être à toutes les places de la société. Ainsi, la force est nécessaire pour bien agir, quelle que soit l'action entreprise. Elle ne requiert pas seulement l'énergie dans l'habitude d'agir (Aristote), mais la fermeté dans la résolution (Descartes). Et finalement, la force se trouve à la racine de notre personne, là où s'élaborent nos décisions les plus intimes – dans notre volonté. Si elle s'applique à notre vouloir pour déclencher l'acte qui lui apparaît bon, elle nous permet d'être réellement libres ; elle fonde une liberté active et non velléitaire ; elle garantit la constance et la fermeté qui sont la source de toute vertu². La prudence discerne le bien, la justice ordonne les actions, mais dans l'exécution, la force a la première place, car rien n'est plus capable de retenir l'homme d'agir que la peur – la peur de la mort, ou, dans nos sociétés conformistes, ses formes symboliques, la peur d'être exclu des rapports sociaux, voire la simple peur de déplaire. Certes, nous avons rarement l'occasion d'être héroïques – heureusement, sans doute. Mais parmi les mille décisions quotidiennes, nous ne pourrions faire le bon choix si nous n'exercions notre force pour vouloir le bien et pour le faire.

2. Faiblesse et force chrétiennes.

Ces distinctions ne sont pas seulement philosophiques. Elles intéressent le chrétien, dans la mesure où la force la plus haute est d'abord la plus intérieure, celle qu'exige le combat spirituel. À la

1. *Somme théologique* II-II, q. 123, a. 11.

2. Voir l'article de B. Goebel, « Faiblesse et force de la volonté », p. 20.

— *Faiblesse de la chair, force de l'âme et puissance de l'Esprit*

suite de saint Paul, il ne peut pas se glorifier de sa force, mais doit confesser sa faiblesse et laisser parler la force divine : « Ma grâce te suffit, car ma force se déploie dans la faiblesse » (2 *Corinthiens* 12, 9). Comme Paul, le chrétien affronte la dialectique de la faiblesse et de la force : l'homme ne possède pas en lui-même la force qui lui donnerait le salut ; ainsi, la faiblesse de la chair permet de montrer paradoxalement combien grande est la puissance de Dieu. « Garde-toi de dire : c'est ma force, c'est la vigueur de mon bras qui m'ont procuré ce pouvoir » (*Deutéronome* 8, 17).

L'histoire du salut, depuis l'élection d'Israël jusqu'à la naissance du Christ, en passant par la victoire de David sur Goliath, ou par l'héroïsme des femmes de l'Ancien Testament ³, repose sur le paradoxe de la faiblesse : la plus grande force vient de la plus extrême faiblesse ; l'action de Dieu passe par le plus faible, de telle manière qu'il soit impossible de nier que Dieu seul agit. Dans le livre des *Juges*, Yahvé dit à Gédéon : « Le peuple qui est avec toi est trop nombreux pour que je livre Madian entre ses mains : Israël se glorifierait contre moi, en disant : "C'est ma main qui m'a sauvé" » (7, 2). Et Gédéon ne prendra Madian que lorsque l'infériorité numérique de ses troupes sera manifeste. Quand Dieu conduit son peuple d'une main forte, la force de son bras se déploie dans la faiblesse des hommes.

De même, pour le Nouveau Testament, si Dieu donne la grâce, cette puissance éclate dans la faiblesse de la nature humaine, qui ne peut pas être juste sans elle. La force divine n'est pas celle de la chair, mais elle a plus de puissance que toutes les puissances du monde. « Les armes de notre combat ne sont pas charnelles, mais elles ont, pour Dieu, la puissance d'abattre des forteresses » (2 *Corinthiens* 10, 4). Car finalement, la théologie de la faiblesse se fonde sur un principe christologique, sur la logique de la croix, celle de l'abaissement et de la résurrection du Christ : « Il a été crucifié en raison de sa faiblesse, mais il vit en raison de la puissance de Dieu » (2 *Corinthiens* 13, 4). Et l'éthique chrétienne ne fait que réfracter cette vérité dans la vie du croyant. Paul l'explique dans une formule magnifique et condensée : « Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 *Corinthiens* 10, 10). La faiblesse de la chair fait éclater la force de l'Esprit. Mais elle n'est pas incompatible avec le courage dont Paul se vante dans la même lettre.

3. Voir l'article de P. Dumoulin, « La force de la femme dans l'Ancien Testament », p. 37.

ÉDITORIAL _____ **Communio**

La force est à la fois vertu et grâce. Elle suppose une décision en nous mais elle ne dépend pas de nous. Ainsi, elle permet de résister à la tentation de baisser les bras, si insinuante et si diabolique, parce qu'elle se déguise sous les traits d'une vertu chrétienne, l'humilité (Descartes parle d'une humilité vicieuse). Dans *Meurtre dans la cathédrale*, T. S. Eliot l'a très bien dit : la plus dangereuse des tentations que rencontre Thomas Beckett n'est pas l'orgueil, ni la puissance, mais l'humilité. La tentation du repli sur soi ne date pas d'aujourd'hui : chacun aimerait mieux s'appuyer sur ce qui ne lui résiste pas. Et cantonner la vertu de force à la lutte contre les passions est encore une façon d'échapper à nos exigences face à autrui et face au monde. La force, en ce sens, consiste à ne pas se payer de mots, à voir en face où est le mal, à ne pas se tromper d'ennemi, à ne pas transiger là où ce serait démissionner. – C'est pourquoi il ne faut pas oublier qu'en définitive la force est un des sept dons de l'Esprit-Saint. Car l'Esprit donne à celui qui l'accueille la fermeté d'âme nécessaire pour faire le bien et éviter le mal ⁴. Il donne la confiance et bannit la crainte, permettant de mener à bout l'œuvre de conversion entamée.

3. La force et la puissance.

Enfin, il faut examiner le lien du christianisme avec la puissance nue. S'il est exact que le christianisme exalte la faiblesse, il est trop facile d'y voir une métaphysique de l'impuissance. Convaincu qu'il n'y a de bon que ce qui émane en l'homme de la volonté de puissance, Nietzsche déclarait : « Qu'est-ce qui est mauvais ? – Tout ce qui vient de la faiblesse. [...] Qu'est-ce qui est plus nuisible qu'aucun vice ? – [...] Le christianisme » ⁵.

Mais Nietzsche sait bien qu'il y a une force de la faiblesse. Comme le sophiste Calliclès l'avait déjà vu, la démocratie est une ruse de la politique pour que les faibles soient plus forts que les forts, et que le nombre l'emporte sur la puissance. Loin d'être assurés de perdre, les plus faibles peuvent à long terme l'emporter. La force du droit peut relayer la violence. – Mieux encore, Pascal, dans les *Provinciales*, rappelait que « la violence ne peut rien contre la

4. Thomas, *Somme théologique* II-II, q. 139, a. 1.

5. Nietzsche, *L'Antéchrist*, §. 2.

— *Faiblesse de la chair, force de l'âme et puissance de l'Esprit*

vérité, mais la vérité ne peut rien contre la violence ». La violence et la vérité appartiennent à des ordres différents. La force de la vérité est évidemment impuissante contre la violence qui la réduit au silence, et pourtant, (l'expérience de la chute de l'empire soviétique en est un signe), malgré sa faiblesse, elle finit par triompher. La parole de Jean-Paul II est un modèle de cette force dans la faiblesse : n'y trouve-t-on pas réunies la faiblesse physique, la force de la vérité, et la libération de toutes les puissances de ce monde ?

Plus profondément, l'analyse de Nietzsche appartient à une métaphysique de la volonté de puissance dans laquelle la foi chrétienne n'a aucune raison d'entrer ⁶. Nietzsche suppose que seule existe la volonté ou ses effets en moi, que le principe véritable qui s'affirme n'est pas le moi, mais la puissance à travers lui. Mais le christianisme se situe en deçà de l'opposition entre volonté de puissance et impuissance de la volonté. La vraie réponse à cette objection est l'*humilité* (véritable), et la force reçue comme un *don*. – En outre, rappeler l'importance de la vertu de force est un moyen d'affirmer que le christianisme n'implique pas nécessairement un renoncement blafard à soi-même, que le don de soi ne conduit pas toujours au mépris de soi, mais encore que faire patiemment son devoir mène aussi à l'amour et au souci de soi – autorisant aussi une éthique de l'accroissement de soi.

Les moralistes ont pris l'habitude de réduire la force à sa dimension intérieure. Certes, c'est là que nous pouvons toujours l'exercer – et nous exercer à la pratiquer. Mais la tentation des chrétiens est souvent de croire que le combat spirituel ne concerne que l'autre monde et ne doit pas changer celui-ci. Car alors, les chrétiens seraient doux comme des agneaux, et réconciliés avec le monde ; ils ne dérangeraient plus leurs contemporains, et ne susciteraient plus l'hostilité du monde. Mais on ne se contentera pas de cette interprétation bêlante : lutter, ce n'est pas seulement lutter contre le mal en nous, c'est aussi agir dans le monde contre le mal qui menace autrui – y compris, lorsqu'il le faut, pour résister à ceux qui le commettent ⁷.

La force, comme vertu morale, est une structure fondamentale de toute éthique. C'est pourquoi on ne saurait la confondre ni avec la

6. Voir O. Boulnois, « Volonté et puissance » p. 46.

7. Voir l'article de P. Morillon, « La force, pour résister au mal », p. 75.

ÉDITORIAL _____ **Communio**

violence, ni avec la puissance. Elle n'est une vertu que si elle est conjointe à l'humilité – c'est-à-dire à l'acceptation de notre faiblesse charnelle. Elle n'est totalement elle-même que si nous la recevons comme un don – proposé par le Saint-Esprit. Enfin, la vraie logique de la force est christologique – l'humilité du Christ a plus de puissance que toute la force des hommes : « La faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes » (1 *Corinthiens* 1, 25). Le Christ, en qui les vertus ont trouvé leur plénitude, a été fort dans sa faiblesse – plus fort que tous parce qu'il était plus faible que tous. Le langage de la croix est la puissance de Dieu, qui frappe de vanité toute la force du monde. Nous ne sommes rien, et nous n'avons aucune force par nous-mêmes, mais nous recevons notre avenir et notre persévérance de Dieu seul.

Ainsi, la faiblesse de la chair est compatible avec la force d'âme, qui éclate d'autant plus dans la fragilité de l'homme. Mais la fermeté d'âme, force psychologique et vertu humaine, se transcende dans la force de l'Esprit. Pour le christianisme aussi, nul ne peut être vertueux s'il n'a pas la force – celle qui vient de Dieu et qui passe par la croix.

Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

Roland Hureaux

Une vertu dangereuse

LA force ne vient qu'en troisième position dans l'ordre des vertus, après la prudence et la justice, mais on peut se demander si elle n'est pas la plus dangereuse.

Dangereuse pour ceux qui s'efforcent de la pratiquer, assurément.

Ce n'est pas par hasard que la tradition chrétienne en fait la vertu éminente des martyrs. Saint Thomas d'Aquin dit que « *le martyr est un acte de force* ». Et il poursuit : « *la force a pour fonction de rendre inébranlable dans la vertu, malgré les dangers, surtout les dangers de mort, et plus particulièrement ceux qu'engendre la guerre. Or dans le martyre, nous voyons cet attachement inébranlable à la vertu, à la foi et à la justice, en dépit de la mort imminente* »¹.

La menace de la persécution met, de manière toute spéciale, à l'épreuve la vertu de force. On s'étonne habituellement de voir le Christ traiter saint Pierre de *Satan*, quand ce dernier veut l'empêcher de monter à Jérusalem après qu'il a annoncé sa passion (*Matthieu* 16, 23). À aucune autre occasion, le Seigneur ne traite quelqu'un ainsi. On peut penser que cette véhémence étonnante est à la mesure de l'extraordinaire effort qu'il doit faire sur lui-même pour ne pas se dérober au destin tragique dont il a la prescience, pour marcher droit vers cette ville où des haines sans pareilles se sont accumulées contre lui. Un effort dont l'Évangile nous renvoie un écho encore plus émouvant au cours de la nuit d'agonie.

1. Saint Thomas d'Aquin, *La Force*, in *Somme théologique*, II^d II^{de}, question 124.

QUESTIONS _____ **Roland Hureaux**

Mais il se peut aussi que la vertu de force attire les persécutions. Il y a certes des hommes et des femmes très discrets qui sont morts pour la foi. Mais on comprend que la haine des persécuteurs soit attisée par la résistance des tempéraments forts, même s'ils ne se livrent pas à des provocations particulières. Saint Thomas encore met la magnanimité et même la magnificence au nombre des vertus qui procèdent de la force : ces qualités ne sont pas faites pour passer inaperçues.

L'habitude s'est prise au cours des derniers siècles de réduire la vertu de force à sa dimension intérieure. Être fort, dira-t-on, c'est d'abord lutter efficacement contre les tentations. On dira que le livre des *Psaumes*, dont le thème récurrent est la lutte du juste contre les ennemis qui se déchaînent contre lui, est d'abord à prendre au sens symbolique comme la lutte de l'ascète contre les passions intérieures. Sans nul doute, la vertu de force sert aussi à cela.

Mais l'Évangile ne dit-il pas « *Malheureux êtes-vous quand tout le monde dit du bien de vous* » (Luc 6, 26) ? Ce qui signifie que le croyant pour qui l'adversité décrite dans le Psalmiste ne serait qu'une figure littéraire est, à en croire les Béatitudes, un homme bien malheureux. Il y a fort à parier qu'il pêche de quelque côté. Ne serait-ce pas qu'il manquerait de la vertu de force ?

La force est assurément nécessaire pour éviter une action coupable. La quatrième vertu, celle de tempérance a, à cet égard, une finalité proche. Mais on peut se demander si, bien souvent, résister au péché par omission ne demande pas encore plus de force. N'est-ce pas, à un degré éminent, la vertu de force qui est en jeu quand il s'agit de parler là où la tentation est de se taire, d'effectuer un rappel à l'ordre quand la solution de facilité est de laisser faire ? Quand ? Les occasions ne manquent à personne : le chrétien qui entend dénigrer la foi au bureau, le père de famille dont les enfants font des bêtises, etc. Mais elles manquent encore moins à tous ceux qui ont à exercer une autorité publique, qu'elle soit dans l'ordre du spirituel ou du temporel.

Dans ce cas, la difficulté à vaincre est sans doute une forme de paresse : ne rien faire est assurément moins fatigant que d'agir. Mais s'engager quand on pourrait s'abstenir, c'est aussi courir le risque, très sérieux quand on se trouve en position de responsabilité, de susciter l'hostilité. Ne rien faire pour ne pas s'attirer d'ennuis, est une tentation hélas très actuelle.

Une autre approche réductrice de la vertu de force consiste à écarter avec dédain l'idée que la force comme vertu aurait le moindre

Une vertu dangereuse

rapport avec la force physique, dite brute ou vulgaire. Voire ! Saint Thomas qui fait du martyr l'épreuve centrale de la vertu de force dit aussi que le vrai martyr risque sa vie, et non point seulement son honneur ou sa réputation. Autrement dit, il arrive que la vertu de force attire la violence physique.

Le martyr est une victime. Mais il est des cas, exceptionnels à vrai dire, où le croyant est tenu, non point de subir la violence mais de l'exercer. C'est la théorie de la guerre juste qui, rappelons-le, quand les conditions en sont réunies, n'est pas une possibilité mais une obligation. Le policier confronté à des manifestants peut avoir le droit de frapper si on lui en donne l'ordre, l'homme qui est témoin d'un acte de violence dans le métro a celui de prendre, s'il le peut, la défense de la victime, etc. Ces situations aussi sont, en tous les sens du terme, une épreuve de force !

On peut se demander si trop séparer la force morale de la force physique n'est pas une autre manière de rejoindre la vieille tentation dualiste, toujours récurrente dans l'Église : séparer l'esprit et la matière, l'âme et le corps, etc.

S'il est vrai que la force morale a un prolongement dans l'ordre physique, l'inverse est encore plus vrai. Tous les grands combats politiques ou militaires sont d'abord des combats spirituels. Ils sont une épreuve de volonté, donc de force morale. Tous les théoriciens de la guerre diront que la force des armes ne sert à rien s'il n'y a pas chez les troupes mais également dans le pays, chez les chefs militaires et civils, une forte volonté de vaincre. La guerre froide a offert l'exemple d'un affrontement où certes la course aux armements a eu sa part, la compétition économique aussi, mais qui a finalement été gagnée par les forces morales : par Jean-Paul II et Soljenitsyne autant que par Reagan ou la résistance afghane, sans qu'un seul coup de feu soit tiré entre les deux principaux belligérants.

Le grand remords des Français, ce n'est pas seulement la défaite de juin 1940, ce sont aussi les lâchetés qui l'ont précédée, ce qu'il est convenu d'appeler l'« esprit de Munich ».

Ce genre de lâchetés trouve toujours de bonnes raisons. Avant d'y succomber, on se raconte que le danger n'est pas si grand que cela, qu'il est encore temps d'amadouer l'adversaire, qu'il faut dialoguer plutôt que condamner, ce qui est quelquefois vrai, mais pas toujours. Cet aveuglement est ce qu'Arnaud-Aaron Upinsky appelle « la folie d'Ajax »² : Sophocle raconte comment Athéna aveugla

2. Arnaud-Aaron Upinsky, *Le syndrome de l'ortolan*, François-Xavier de Guibert, 1997, p. 10.

QUESTIONS _____ **Roland Hureaux**

Ajax pour qu'il ne voie pas son ennemi. C'est dire que la vertu de force n'est pas seulement morale ou spirituelle; elle a aussi une dimension intellectuelle. Dans une brève étude que Jean-Miguel Garrigues écrivit en hommage à Jean Paul I^{er}, il montrait que le vrai courage est quelquefois de savoir regarder l'ennemi en face, de l'appeler par son nom sans se payer de mots³.

Que l'exercice soit difficile nous est rappelé par la belle parabole de J. R. R. Tolkien, *Le Seigneur des anneaux* où nous voyons les admirables Hobbits aller jusqu'au cœur de la citadelle ennemie, sans jamais se laisser décourager, précisément parce que ce sont des petits et des humbles, insensibles aux sophismes démobilisateurs et à tous les mauvais arguments qui se font de plus en plus pressants à mesure que croît la puissance de l'Ennemi⁴. La lucidité est peut-être la forme la plus difficile du courage.

L'autre leçon de cette parabole est que le plus faible peut triompher du plus fort. À vrai dire, c'est le message essentiel de la Bible depuis l'Exode. C'est aussi, d'une autre manière, celui des Grecs aux Thermopyles. C'est dire qu'il s'agit d'une notion fondatrice pour notre culture. Saint Paul dit, de manière laconique: « *Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort* » (2 Corinthiens 12, 10). Mais à partir de là, une vision réductrice voudrait aussi que toute faiblesse, y compris la faiblesse morale, soit une force, une idée malheureusement trop répandue aujourd'hui et qui tend à créer la confusion. Mais toute forme d'avachissement n'est pas le terrain où se manifeste la vraie force! Saint Thomas précise à ce sujet de manière nette: « *La vertu de l'âme ne trouve pas sa perfection dans la faiblesse de l'âme mais dans celle du corps, et c'est de celle-ci que parlait l'Apôtre* »⁵.

Au demeurant, si la faiblesse peut l'emporter sur la force, c'est, pour l'homme de foi, parce que la force de Dieu vient en renfort de sa faiblesse.

La force de Dieu, la force du croyant confronté à l'adversité sont certes d'un autre ordre, quant à leur ressort, que la force des méchants. Elles le sont aussi le plus souvent, mais pas toujours, quant à leur

3. Juan-Miguel Garrigues, « L'Église, la société libérale et le communisme », *Commentaire*, Julliard, 1984.

4. J. R. R. Tolkien, *Le Seigneur de anneaux*, Presses de la Cité, 3 vol., 1972.

5. Saint Thomas d'Aquin, *La Force*, in *Somme théologique*, 2a2a, question 123, article 1.

Une vertu dangereuse

mode d'action : le sang des martyrs peut être plus efficace que la puissance des guerriers, encore qu'il est arrivé aussi à Dieu, pas seulement au temps de Josué et des Juges, d'aider les guerriers. Mais les uns comme les autres interviennent dans le même champ de forces, qui n'est autre que l'histoire. Les martyrs – et d'abord le premier d'entre eux – ont converti l'Empire romain : c'est un événement historique repérable. De même la prière et la souffrance de ses victimes ont sans nul doute contribué à la chute du communisme. La naissance de l'État d'Israël est inscrite dans la *shoah*. Les saints ont la vocation de changer le monde, pas seulement dans l'au-delà mais ici bas, même s'ils y parviennent le plus souvent par des moyens paradoxaux. L'erreur de Nietzsche ne fut pas tant de voir le monde comme un affrontement de volontés que de penser que toute volonté était volonté de puissance. Toute une tradition patristique interprète la Passion du Christ, non point d'abord comme une expiation, mais comme un combat victorieux contre le Démon⁶.

L'évasion de la réalité (que les Anglais appellent « escapism »), qui pousse à croire que tout ce qui est spirituel est de l'ordre de l'invisible et ne concerne en aucune façon ce bas monde est une tentation permanente des chrétiens, qui s'apparente à la gnose. Elle permet, elle aussi, d'éviter les ennuis. Il est d'ailleurs très à la mode aujourd'hui, en particulier dans les milieux politiques, d'être chrétien et de n'en laisser rien transpirer à l'extérieur, au motif qu'il s'agit d'une affaire purement privée. S'il en allait toujours ainsi, les chrétiens ne seraient guère dérangeants et ne susciteraient pas tant d'hostilité. Les persécuteurs ne se mobiliseraient pas tant si, tout mécréants qu'ils sont, ils ne ressentaient dans l'Église l'action d'une force qui les dérange *sur leur propre terrain*. La vertu de force n'est pas seulement dangereuse pour ceux qui la pratiquent : elle l'est aussi pour le monde.

Elle l'est en particulier pour les institutions. Depuis le premier pharaon Ménès, ou depuis qu'il y a des scribes pour transmettre les ordres, le monde repose sur des organisations complexes, généralement hiérarchisées. Ces organisations attendent de leurs agents – et des citoyens qu'elles ambitionnent de gouverner –, l'obéissance la plus absolue. Elles n'aiment guère les initiatives intempestives et

6. Voir en particulier Gustave Aulen, *Christus Victor*, Aubier, 1949, et toute l'œuvre de Louis Bouyer.

QUESTIONS _____ **Roland Hureaux**

cherchent généralement à les décourager. Un bon soldat, un bon fonctionnaire doivent être « transparents ». Elles craignent certes la désobéissance vulgaire, aux motifs égoïstes, mais, reposant sur la force, la promesse des récompenses et la crainte du châtement, ces organisations savent ramener à la raison les indisciplinés puisqu'elles parlent le même langage qu'eux. Beaucoup plus dangereux pour elles sont en revanche ceux qui risquent de désobéir pour motif de conscience, car l'organisation est désarmée face à ce genre de rébellion.

Le procès Papon est venu nous rappeler que la désobéissance pouvait être non seulement un droit mais dans certains cas un devoir. Rappel rendu nécessaire par l'énormité des crimes que certaines organisations furent amenées à commettre au ^{XX}^e siècle.

Les organisations s'accommodent plus ou moins bien des différentes vertus. Une certaine humilité chrétienne, une certaine prudence chrétienne, qui ne sont pas forcément les vraies, ne posent guère de problème aux organisations. Ce sont même des qualités appréciées. Avec la force, en revanche, on ne sait jamais. La force commande le plus souvent d'obéir mais pas toujours. En tous cas, l'objection de conscience n'est pas concevable sans elle, puisqu'il lui faut affronter la contrainte qui cimente la plupart des organisations. C'est dire qu'un vrai chrétien, capable d'aller jusqu'au bout de cette vertu, sera *a priori* suspect d'être une forte tête. Merleau-Ponty, qui avait fréquenté les chrétiens dans la résistance, disait qu'on ne pouvait jamais entièrement compter sur eux.

Ce qui n'a pas empêché l'Église elle-même d'avoir aussi sa dérive bureaucratique et, pour cette raison, de ne pas trop encourager en son sein les chrétiens à être des hommes forts. Aux beaux jours de la III^e République une partie de la société ne considérait-elle pas que la religion était plutôt l'affaire des femmes ? Étonnante dérive, contre nature et assurément blasphématoire par rapport à l'universalité du salut, mais qui n'en constitua pas moins un fait de civilisation très profond dans les pays latins au cours des derniers siècles. Dans les religions sans clergé, comme l'islam ou certaines églises réformées, le culte est au contraire plutôt l'affaire des hommes.

Certes l'histoire d'Israël, comme celle de l'Église offrent d'admirables exemples de femmes fortes. Mais au temps du Code Napoléon, il était admis que la femme, dispensée du service militaire et que la société considérait comme le « sexe faible », était naturellement plus docile et par là plus à son aise dans le monde des clercs. Au

Une vertu dangereuse

contraire, l'homme risquait de perdre ses qualités viriles à trop fréquenter les sacristies. S'il se présentait d'aventure un laïc rempli de l'esprit de force, il ne pouvait être que suspect : ne murmurait-on pas dans certains milieux bien pensants qu'étant donné son caractère, Charles de Gaulle ne pouvait pas être un vrai chrétien ? Nul n'a pensé à rappeler, en ce temps de repentance, que le chef de la Résistance fut un authentique fils de l'Église.

Certes une Église pleinement fidèle à sa mission échapperait à ces dérives. La bureaucratie n'est que la contrefaçon de la vraie hiérarchie. Les pasteurs qui sont à la tête de l'Église sont d'abord des chefs et non point des scribes : l'image, appliquée à l'origine aux rois d'Israël, n'a pas d'autre sens dans la Bible. La force leur est donc plus qu'à quiconque nécessaire. Et du fait du sacerdoce universel, les laïcs sont appelés à partager la même dangereuse vertu.

Vertu d'autant plus risquée que la force ne menace pas seulement de l'intérieur les organisations. Elle est aussi une menace externe pour elles. Un homme fort, même le plus obéissant qui soit, risque d'être un jour politiquement incorrect et donc de susciter des représailles contre l'organisation tout entière. La force est une vertu compromettante.

C'est pourquoi l'homme le plus fort de tous fut aussi le plus compromettant. C'est précisément pour cela qu'on voulut avoir sa peau. *« Que faisons-nous, dirent-ils ? Cet homme accomplit beaucoup de signes. Si nous le laissons faire, tous croiront en lui et les Romains viendront et détruiront notre Lieu Saint et notre nation »*. À quoi Caïphe répondit : *« Vous ne voyez pas qu'il vaut mieux qu'un seul homme meure pour tout le peuple »* (Jean 11, 47-50).

Roland Hureaux, né en 1948, ancien élève de l'École normale supérieure (Saint-Cloud) et de l'École nationale d'administration, agrégé d'histoire.

Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

Bernd GOEBEL

Force et faiblesse de la volonté

*Désirer avoir de la volonté n'y suffisait pas.
Il aurait fallu précisément ce que je ne pouvais sans
volonté : le vouloir.*

PROUST, *La Confession d'une jeune fille.*

1. Force et faiblesse de la volonté de puissance et de la volonté dans l'accomplissement du devoir.

Le roi Louis XI, à en croire Philippe de Commynes, ne maîtrisa pas seulement à la perfection les arts de la diplomatie, de l'intrigue et de la dissimulation ; mais ce fut aussi grâce à une volonté forte, une résolution imperturbable dans la poursuite de ses fins, qu'il finit par l'emporter sur ses adversaires, dont le pouvoir semblait pourtant de loin éclipser le sien¹. De même, sa volonté inébranlable, sans indulgence dans la recherche du pouvoir et qui ne reculait pas devant la cruauté, permit à César Borgia, selon Machiavel, de soumettre en peu de temps la Romagne aux États de l'Église², et Bernard Díaz del Castillo ne se lasse pas de mettre en lumière l'inexorable

1. Rien ne le montre mieux que la prédilection du roi pour la chasse et l'acharnement avec lequel il s'y consacrait ; cf. *Mémoires sur Louis XI*, Paris, Gallimard, 1979, VI, 12.

2. Cf. par ex. *Le Prince*, Firenze, 1971, XVIII.

Force et faiblesse de la volonté

force de la volonté de Hernán Cortes lorsque celui-ci s'empara avec peu de soldats de l'empire des Aztèques et en effaça la civilisation³. En revanche, le roi Charles IX, le roi Henri VI d'Angleterre et le pape Célestin V nous sont connus comme des exemples par excellence de souverains dénués d'une pareille volonté de puissance. Au contraire : leur volonté politique, c'est-à-dire leur résolution, fermeté et constance dans la poursuite et dans l'exercice du pouvoir, manquait de toute force ; elle était trop faible pour pouvoir répondre aux exigences de leurs éminentes fonctions politiques⁴.

Cependant, la faiblesse de la volonté de ces derniers, telle qu'elle s'oppose à la force de la volonté des premiers, n'est pas tout à fait ce que nous entendons communément par ce terme. Qu'entendons-nous donc par « faiblesse de la volonté » ? On la considère souvent comme un défaut d'ordre *moral*. Nous sommes capables de nous proposer une façon d'agir pour la raison que nous la croyons moralement bonne ou même moralement obligatoire. Pour élucider cela, quittons maintenant le champ de l'histoire, des rois, des papes et des conquérants, et passons à la banalité de l'actuel. Supposons, par exemple, qu'une femme qui s'est rendue compte que les voyages en avion nuisent à l'atmosphère se propose de ne plus utiliser ce moyen de transport autrement qu'en cas de nécessité. Ainsi elle voudrait passer ses prochaines vacances sur la Côte d'Azur en empruntant le train. Or, son mari rêve, lui, depuis longtemps d'un voyage en Nouvelle Calédonie et réussit à la faire aussi rêver de la Nouvelle Calédonie. Après quelques hésitations elle finit par accepter cette destination lointaine tout en regrettant de devoir faire brûler, pour deux semaines sous les tropiques, une tonne de kérosène par personne. C'est qu'elle ressent le fait de ne pas consentir à ce voyage comme une obligation morale, et que nous la voyons y consentir tout de même. Sa volonté est faible en ce qu'elle conçoit initialement un projet d'action qui est en accord avec ses principes moraux, pour finir par abandonner ce projet d'action sans pour autant abandonner ses principes moraux.

Ce qui se joue dans l'esprit de cette femme, à savoir un conflit entre deux inclinations rivales poussant à faire et à ne pas faire une chose, une lutte entre deux désirs contradictoires dont l'un provient uniquement de ses convictions morales, est pourtant devenu un

3. Cf. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Mexico, 1986.

4. « Volonté de puissance » a ici un sens général et n'a donc pas ici le sens technique que Nietzsche assigne à cette expression.

QUESTIONS _____ **Bernd Goebel**

phénomène assez rare parmi les habitants des sociétés industrielles de la modernité tardive. Car celle-ci ne se caractérise plus vraiment par l'oppression des uns, qui restent attachés à une morale, par d'autres dotés d'une invincible volonté de puissance sans règles ni maître – la volonté tyrannique décrite par Nietzsche –, comme cela a donné lieu, en notre siècle, à des catastrophes politiques et humaines sans précédent. Elle semble plutôt se distinguer par le gouvernement de soi-même d'une masse d'individus dont le comportement politique n'est que l'expression de leurs propres intérêts. Leur volonté, pour la plupart d'entre eux, consiste à faire ce qui leur vient à l'esprit, tant que ce n'est pas contraire aux lois, et sans éprouver le moindre scrupule. Voici le genre de comportement du type d'homme que présuppose et qu'engendre dans sa dynamique un système économique et financier sans régulation qui ne peut se passer d'une croissance incessante, dérégulée elle aussi, des marchés et de la consommation⁵. Toutefois l'expérience de la faiblesse de la volonté n'est pas complètement étrangère à un homme moderne situé au-delà du bien et du mal. La faiblesse de la volonté n'est pas, en réalité, un défaut essentiellement moral. Bien qu'elle consiste en une dissonance entre ce que nous croyons devoir faire (et ce que nous nous proposons pour cela de faire) et ce que nous faisons effectivement, le verbe «devoir», ici, n'a pas nécessairement un sens moral. Il peut s'agir d'un devoir-faire pré-moral comme dans le cas de l'enfant qui se propose de faire ce que lui demande sa mère, de ranger sa chambre, et qui pourtant passe son temps à jouer avec ses amis⁶; et il peut s'agir d'un devoir-faire qui découle tout simplement de nos propres intérêts, comme si, pour respecter un régime que nous nous sommes imposé, nous nous proposons de ne pas

5. On se souviendra que Montesquieu (*De l'esprit des lois*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979) considérait la « vertu » comme le « principe » de la démocratie (cf. tome I, 144), le principe d'un gouvernement étant « ce qui le fait agir » (143). Cette vertu présuppose un haut degré de force de la volonté relativement au devoir : « Mais la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible. On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie (...) demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre » (160); elle prend la force d'un amour de l'égalité voire de la « frugalité » (168). La perte de la vertu entraîne la perversion de la démocratie (145).

6. Ceci ne veut pas dire que l'orientation du sentiment du devoir envers des autorités morales, par exemple la volonté (supposée) de Dieu, renvoie toujours à un devoir pré-moral, et non à un devoir moral, ce que Kant lui-même ne voulait pas dire.

Force et faiblesse de la volonté

manger une tarte aux pommes, tout en finissant par ne pas résister à la tentation.

Les cas de la Nouvelle Calédonie, de la chambre mal rangée et de la tarte aux pommes ont ceci en commun : à chaque fois, un projet d'action et donc une volonté initiale impliquant la mise à l'écart de certaines inclinations naturelles se trouvent, en fin de compte, vaincus par ces inclinations mêmes. Celles-ci se sont transformées, pour leur part, en volonté. La volonté initiale a été faible parce qu'elle n'a pas pu persévérer. Une volonté forte ne se serait pas laissée vaincre. Dans la suite de notre exposé, nous entendons donc par « volonté forte » une ferme volonté relativement au devoir. Ce devoir, comme nous l'avons précisé, doit être compris au sens le plus large. Elle s'oppose à une volonté défaillante dans l'accomplissement du devoir ou « volonté faible ». C'est là la faiblesse de la volonté ou manque de contrôle (*akrasia, incontinentia*) dont discutent les philosophes. La force de la volonté dans l'accomplissement du devoir ne s'identifie évidemment pas à la volonté de puissance qui mène et qui maintient l'homme d'État au pouvoir. Certes, Charlemagne et Napoléon ont sans doute dû lutter contre leur inclination naturelle au repos lorsqu'ils dictaient leurs lettres pendant la nuit. Leur détermination à garder le pouvoir supposait aussi une considérable force de la volonté relativement au devoir. Cependant, la conservation du pouvoir exige de celui qui le possède une certaine souplesse par rapport aux principes selon lesquels il conçoit ses actions. Il exige, entre autres, une aptitude au compromis. Ainsi se peut-il que, souvent, un homme qui possède une volonté extrêmement forte dans l'accomplissement du devoir n'aura pas seulement une faible volonté de puissance mais sera aussi tout bonnement incapable d'exercer le pouvoir s'il tombe dans ses mains. En tant que philosophe et théologien, Anselme de Cantorbéry surpassait tous ses contemporains, et sa profondeur spirituelle lui méritait de son vivant la réputation d'être un homme saint. Mais comme homme politique, saint Anselme, devenu contre son gré archevêque de Cantorbéry, était incapable d'accepter le moindre compromis avec ses adversaires, les rois normands de l'Angleterre, et il nuisait gravement à la position de force de l'Église dans la querelle des investitures. Il était d'ailleurs parfaitement conscient de son incapacité à diriger l'Église anglaise dans une époque si agitée⁷.

7. Cf. par ex. Anselme de Cantorbéry, *Epistolae* 310-311 ; 365, éd. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, tome III, Stuttgart, Frommann, 2^e1984, 233-237 ; 308-309 ;

QUESTIONS _____ **Bernd Goebel****2. La force d'une volonté faible.**

C'est exclusivement vers la force et la faiblesse de la volonté dans l'accomplissement du devoir que nous nous tournons maintenant. Être affecté par une faiblesse de la volonté relativement au devoir, nous l'avons vu, veut toujours dire que nous nous sommes proposé un acte qui va au-delà de nos inclinations naturelles. Cela, il est vrai, ne veut pas encore dire que nous nous sommes proposé un acte pour la raison que nous le croyons *morale*ment bon : la faiblesse de la volonté atteint même l'égoïste le plus grossier. Mais notre faculté d'aller au-delà de nos inclinations naturelles, du moins dans nos projets, reste pourtant une condition nécessaire au vouloir et à la réalisation du bien. D'autre part, c'est bien la faiblesse de la volonté *morale* qui reste la plus affligeante ; elle peut, comme nous allons le voir, conduire l'homme à une meilleure compréhension de sa volonté, de sa liberté, de sa dignité, bref, de soi-même. C'est précisément en ceci que consiste la force même de la volonté faible. Car une société d'êtres humains pour ainsi dire abouliques, telle qu'elle est dépeinte dans quelques romans anti-utopiques⁸, où la volonté de l'homme a perdu toute combativité, ne semble plus inconcevable aujourd'hui. Si vraiment je ne veux que ce qui, à l'instant, s'offre à mon esprit, à coup sûr je ne souffrirai plus d'une quelconque faiblesse de la volonté relativement au devoir, puisqu'il n'y a rien que je ne reconnaisse comme devoir. Le problème est que, du coup, ma volonté n'aurait plus rien d'humain. Par contre, une société d'êtres humains n'acceptant plus de morale excepté la simple légalité et n'étant donc plus susceptibles d'expérimenter une quelconque faiblesse de la volonté proprement morale, est déjà pour une large mesure devenue réalité. Cela étant, la persistance de la faiblesse de la volonté relativement au devoir, et plus encore la manifestation occasionnelle de la faiblesse de la volonté proprement morale, nous montrent que l'homme n'a pas cessé d'être homme. Toujours est-il qu'il peut souffrir de la conscience d'un conflit entre son agir et les exigences de sa raison pratique, soit que celle-ci demeure purement instrumentale (en tant que *Zweckrationalität*,

Eadmer de Cantorbéry, *Historia novorum in Anglia*, IV, trad. fr. par H. Rochais, dans : *L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, tome IX, éd. M. Corbin, Paris, Éd. du Cerf, 1994, 184-199.

8. Ainsi dans *Le meilleur des mondes* de A. Huxley et en particulier dans *La machine à remonter le temps* de H. G. Wells.

Force et faiblesse de la volonté

rationalité des fins déterminant les moyens les plus aptes à atteindre une fin donnée), soit que celle-ci porte sur la reconnaissance des valeurs morales de ces fins (en tant que *Wertrationalität*, rationalité des valeurs)⁹.

Par la suite, nous examinerons brièvement (3) l'importance de la faiblesse de la volonté pour la conscience morale (au sens plus large du terme) de l'homme, et par quelles stratégies ingénieuses nous réussissons à en alléger le poids. Nous allons essayer (4) de rendre plus claire encore la notion de la faiblesse de la volonté en regardant de plus près ce qui se passe dans l'âme de l'*akratès*, de celui qui est affecté par cette « maladie de l'esprit » (*aegritudo animi*) comme l'appelle saint Augustin, à qui nous devons une des analyses les plus pénétrantes de ce phénomène de la vie intérieure¹⁰; et nous allons enfin voir (5) comment la faiblesse de la volonté soulève avec insistance le problème de la liberté, et quelle relation elle entretient avec lui.

3. Le poids de la faiblesse de volonté.

Les conflits entre ce qu'on s'est proposé de faire et ce qu'on a fini par faire, en général, font plus souffrir l'homme que la plupart des contradictions qui se situent sur un plan purement intellectuel. Le poids de la mauvaise conscience qui en résulte peut être assez lourd. Plusieurs options s'offrent alors à l'homme face à la faiblesse de sa propre volonté. Nous pouvons tout simplement la constater et l'endurer. Ou bien nous la reconnaissons pour en faire l'objet d'une réflexion sur nous-mêmes en essayant d'en repérer les causes dans

9. La condition de la modernité tardive se caractérise par l'autocratie d'une rationalité des fins déchaînée et aveugle, et, en lien avec cette mutation, à un complet déclin de la rationalité des valeurs. Le dogme libéral confine la connaissance des valeurs au domaine finalement irrationnel de l'acte de croyance individuel – il y confine du coup la connaissance des valeurs qui fondent le libéralisme lui-même. Le caractère mortel d'une telle position face aux problèmes politiques, sociaux, écologiques et technologiques, qui se posent à l'homme présent et futur, est manifeste. Voir à ce propos K.-O. Apel, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique : l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Lille, Presses universitaires de Lille, III, 1987.

10. Cf. Augustin, *Confessiones*, VIII, 9.

QUESTIONS _____ **Bernd Goebel**

notre vie intérieure. Ou bien encore, nous avons recours à une des multiples stratégies qui en éliminent la prise de conscience. Ces stratégies, nous les mettons en œuvre, le plus souvent, sans nous en rendre compte, de sorte qu'il vaudrait mieux les appeler des mécanismes plutôt que des stratégies : notons d'abord l'abaissement des normes selon lesquelles nous évaluons nos actes. Si la fidélité cesse d'être une valeur reconnue par un groupe social, l'infidélité ne relève plus vraiment d'une volonté faible ; ni les atrocités d'un SS qui, à la différence de son père et de son grand-père, estime que les droits de l'homme ne valent pas pour un juif. En revanche, l'évolution morale dans le sens contraire – vers un accroissement des principes moraux, augmente pour la volonté les possibilités de se montrer faible.

Nombreuses sont les manières de se dissimuler la vraie nature de ses intentions et de ses actes, et donc leur écart vis-à-vis des principes moraux reconnus ; les principales en sont la dénégation, la rationalisation et le refoulement. Elles ont été mises en lumière, entre autres, par les moralistes du XVII^e siècle, par Nietzsche, puis surtout par la psychanalyse¹¹. Mais auparavant, c'était aux maîtres chrétiens de la vie spirituelle de dénoncer le manque de sincérité et les illusions de l'homme qui se croit juste. Les moralistes et les maîtres du soupçon modernes ne sont, à cet égard, que leurs héritiers, de même que la spiritualité chrétienne hérite ici d'une longue tradition juive, la « sagesse »¹². C'est comme le résumé de tout un mouvement d'attention critique à soi-même lorsque l'auteur de *l'Imitation du Christ* écrit (I, 2) : « Qui se connaît soi-même s'estime peu et ne se complaît aux compliments des hommes », et « Ceci est l'intelligence la plus haute et la plus digne : la vraie connaissance et le mépris de soi-même ».

11. Tandis que La Rochefoucauld ne voit, en nos vertus, que « le plus souvent » des vices déguisés (cf. son exergue aux *Maximes*), Nietzsche exclut catégoriquement toute sincérité de nos intentions (voir par ex. *Par-delà bien et mal*, IV, 78 : « Celui qui se méprise se prise tout de même de se mépriser. » La psychanalyse semble établir cela, dans la mesure où Freud accomplit, par la science de l'inconscient, le programme nietzschéen d'une généalogie de la morale. Retenons, en tous cas, que la simple mise en évidence de la *genèse* d'une attitude morale ne peut jamais déterminer sa *validité* puisque celle-ci n'est pas une catégorie descriptive, mais normative.

12. Cf. par ex. *Proverbes* 16, 2 : « Tous les chemins de l'homme sont purs à ses yeux, mais c'est Yahvé qui pèse les esprits. »

Force et faiblesse de la volonté

Cependant, il y a quelque chose de radicalement nouveau, de tout à fait insolite, du moins pour la mentalité gréco-romaine, dans le regard scrutateur par lequel le moine chrétien envisage sa vie intérieure. Cherchant l'union à Dieu dans la pureté du cœur, il sonde ses dispositions intérieures par une introspection dans les profondeurs du vouloir qui devient une technique. Le vouloir n'y est plus envisagé comme simplement donné. Il s'agit de repérer ce qui se passe vraiment dans la constitution de la volonté même. Le moine est tenu de débusquer ses mauvaises intentions, de localiser ses désirs, d'admettre ses tentations. Le renoncement à soi-même pour l'amour de Dieu requiert qu'il reconnaisse la défaillance de son vouloir, cette « volonté propre » (*propria voluntas*) indéracinable qui l'éloigne de Dieu, ainsi que son incapacité de se conformer totalement à la volonté divine par ses propres forces¹³. Lors de la réforme monastique du XI^e siècle, saint Anselme exhorte ses correspondants à pratiquer ce qu'il appelle la *cordis custodia*, la garde du cœur, afin d'atteindre, à travers une conversion de ses intentions, *convertere intentionem suam*, la « pureté du cœur » (*cordis munditia*). Le moine, se faisant souvent des illusions sur ses vraies intentions, doit faire d'autant plus attention à lui-même. C'est pourquoi Anselme avertit ses correspondants que le diable nous tente parfois *sub specie rectae voluntatis*, sous la forme d'une volonté droite – qui, en réalité, n'est qu'une volonté défaillante¹⁴. Dans la spiritualité de saint Anselme, le Moyen Âge latin atteint un nouveau degré de connaissance de l'âme humaine et de ses faiblesses. Il faut pour cela voir en saint Anselme un précurseur, sinon un protagoniste, du mouvement d'intériorisation de la morale au Moyen Âge latin qui atteindra son apogée au XII^e siècle. Ce serait par ailleurs contredire une opinion courante et reconnaître que l'« éveil de la conscience dans la civilisation médiévale », selon la fameuse formule du Père Chenu¹⁵, a eu

13. Qu'il se constitue à travers cette attention à soi-même un « moi », un « sujet », telle est la thèse de M. Foucault. De la sorte, l'introspection du moine chrétien s'inscrirait dans l'histoire de la genèse du sujet moderne. Ce serait là l'exploit paradoxal du renoncement du moine chrétien à soi-même ; voir : « Les techniques de soi » (1988), dans : *Dits et écrits*, tome IV, Paris, 1994, p. 783-813.

14. Cf. Anselme de Cantorbéry, *Epistolae* 37, 46, 185, 264, éd. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, tome III, 147, 160 ; tome IV, 70, 179.

15. Voir M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal, 1969.

QUESTIONS _____ **Bernd Goebel**

lieu au XI^e siècle dans les cloîtres des monastères bien avant de franchir, au siècle suivant, les portes de la ville.

Quoi qu'il en soit des débuts de l'intériorisation de la morale au Moyen Âge, il est clair que celle-ci, dans ses origines, n'est autre que la renaissance des idées développées dans l'antiquité tardive par les pères de l'Église et avant tout par saint Augustin¹⁶. Elles remontent à leur tour aux Épîtres de saint Paul et aux Évangiles. Dans la prédication morale de Jésus il est partout question de la sincérité de l'intention et de la nécessité d'agir pour le seul amour du royaume de Dieu¹⁷. C'est justement notre capacité de répondre à l'obligation d'aimer Dieu d'une volonté pure et désintéressée que saint Paul et saint Augustin vont rendre problématique ; et c'est d'une expérience personnelle de la faiblesse de la volonté que provient leur pessimisme à cet égard ; d'une faiblesse de la volonté qui a dû les désespérer d'autant plus qu'elle leur semblait être tout à fait insurmontable.

4. Les avatars de la faiblesse de volonté

Nous avons déjà, bien entendu, aux périodes hellénistique et impériale une certaine attention de l'homme à soi-même, une sorte de « souci de soi » ; pensons seulement au fameux examen de conscience chez les stoïciens. Mais ces pratiques diffèrent de la pratique monastique en ce qu'elles ont pour but, sinon de faire état des choses purement extérieures telles que la santé, du moins de rappeler ce que l'individu a fait ou ce qu'il a manqué de faire, et non ce qu'il a voulu ou même pourquoi il l'a voulu¹⁸. Si les intentions sont évoquées, ce ne sont, comme l'observe M. Foucault, que de bonnes intentions restées au stade de l'intention et dont on regrette de ne pas les avoir mises en œuvre ; ce ne sont pas, par contre, les mau-

16. Il semble que l'influence de l'éthique stoïcienne, n'ait été effective que dans un deuxième temps, lorsque le mouvement de l'intériorisation ne s'est plus limité à la culture monastique.

17. Cf. e. g. *Luc* 9, 24b : « Celui qui perdra sa vie à cause de moi la sauvera » ; cf. *Luc* 18, 19 ; voir aussi *Matthieu* 6, 2 : « Lorsque tu fais l'aumône, ne le claironne pas devant toi, comme font les hypocrites dans les synagogues et dans les rues, afin d'être glorifiés par les hommes. »

18. Cf. M. Foucault, *op. cit.*, et, *Le souci de soi* (Histoire de la sexualité, tome III), Paris, Gallimard, 1984.

Force et faiblesse de la volonté

vaises intentions restées au stade de l'intention ni les causes des intentions, bonnes ou mauvaises, telles que l'examen de conscience chrétien doit les détecter. Encore moins qu'à celui des stoïciens, la sensibilité aux mouvements de la volonté était familière à l'esprit grec des époques antérieures. Il est vrai que, dans les dialogues de Platon, nous trouvons une observation extrêmement aiguë des différentes stratégies qui permettent à l'homme d'échapper à la reconnaissance d'une défaite intellectuelle, que ce soit vis-à-vis de soi-même ou des autres. Pourtant, les défaites de la volonté restaient un problème notoire de la pensée antique au point de le considérer comme inexistant. Tel était l'avis de Socrate (du moins dans les premiers dialogues de Platon) selon lequel personne n'agit volontairement à l'encontre de ce qu'il croit être le meilleur. Pour Socrate, l'ignorance est à la racine de tous les actes mauvais, la vertu s'identifiant à la science. Pour comprendre la méconnaissance de la psychologie des profondeurs de la volonté chez les Grecs, il suffit de mettre côte à côte les « Caractères » de La Bruyère, incorporant l'héritage de plus de seize siècles de méfiance chrétienne devant la volonté propre de l'homme déchu, et son modèle antique, les « Caractères » de Théophraste qui fut le disciple à la fois de Platon et d'Aristote.

Le défi que constituait le problème de la faiblesse de la volonté (ou, comme il vaut mieux dire sans traduire, pour ne pas évoquer le concept de volonté, de l'« *akrasia* », à savoir du « manque de contrôle ») pour l'anthropologie grecque tient à ce que celle-ci envisage l'action humaine comme rationnelle, tandis que l'action de l'*akratès* ne l'est apparemment pas. D'où vient l'élément irrationnel ? En quel sens l'action de l'*akratès* reste-t-elle une action humaine si celle-ci se caractérise précisément par sa rationalité ? À supposer que la raison soit écartée par la passion, comment parler encore d'action ? Notons que ni Socrate ni Aristote ne reconnaissent en l'homme l'existence d'une volonté indépendante de la raison, une instance propre à laquelle on pourrait imputer l'irruption de l'irrationnel dans l'agir humain tout en l'imputant à l'homme, et non aux forces purement extérieures (ou bien intérieures, mais animales). Ce qu'on nomme la volonté aristotélicienne n'est qu'un « désir rationnel » (*orexis dianoètikè*) ou une raison désirante (*orektikos nous*)¹⁹. La défaillance doit donc se situer au niveau du bon fonctionnement

19. Cf. *Éthique à Nicomaque*, VI, 2.

QUESTIONS _____ **Bernd Goebel**

de la raison ainsi que de la puissance et de l'appivoisement des désirs. Telle était la solution de Socrate qui aurait dit que l'homme qui consomme une tarte aux pommes malgré le régime qu'il s'est proposé de suivre n'a pas reconnu la tarte aux pommes comme ce qu'elle est, à savoir une tarte aux pommes, ou ne sait pas que la tarte aux pommes n'est point prévue par le régime, ou a dû commettre une autre erreur sur le plan cognitif. Cependant on ne peut pas nier qu'il y ait des hommes soumis à un régime qui ont compris tout cela mais qui finissent par consommer une tarte aux pommes malgré tout. C'est pourquoi Aristote juge que l'avis de Socrate va évidemment à l'encontre des faits observés²⁰. D'après Aristote, l'*akrasia* est une des six attitudes que l'homme peut développer par rapport à ses désirs²¹; à la différence de l'effréné (*akolastos*) par exemple, l'*akratès* ne s'adonne pas entièrement à ses mauvais désirs; ce n'est que temporairement qu'il agit sous leur influence à l'encontre de la raison. En analysant les différents états de l'âme en fonction de la relation de l'appétit rationnel aux désirs, et les moyens de les transformer, Aristote va bien au-delà de l'intellectualisme de Socrate²². Cependant, pour lui aussi – en cela, en revanche, il s'affiliera au parti de Socrate – l'*akrasia* se ramène, en dernière analyse, à un manque de savoir. Or, Aristote retient que l'intelligence ne fait pas complètement défaut dans le cas de l'*akratès*. S'il manque d'intelligence, c'est qu'il n'utilise pas de la science dont, en principe, il dispose. Il arrive qu'un homme exposé à un excès de passions violentes, s'écarte d'une partie de sa science à l'instar d'un homme qui dort, d'un homme en état d'ébriété ou d'un dément. Dans ce cas, il en résulte une action différente, comme Aristote nous l'explique en se reportant au modèle du syllogisme (pratique)²³. Il se peut que l'*akratès*, si on lui demande, reproduise ce savoir latent; mais il ressemble alors à un ivrogne qui

20. Cf. *ibid.*, VII, 2, 2. Au sujet de la conception aristotélicienne de l'*akrasia*, cf. R. Robinson, « Aristotle on akrasia » dans : O. Höffe (éd.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie, 1995, 187-206; J. O. Urmsen, *Aristotle's Ethics*, Oxford, Blackwell, 1988, 89-96; P. Engel, *Aristote, Davidson et l'akrasia*, dans : *Philosophie 3* (3/1984), 11-20.

21. Cf. *ibid.*, VII, et *Magna Moralia*, II, 6.

22. Pour une analyse détaillée du rôle du savoir dans l'analyse aristotélicienne de l'action, voir P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 21993; cf. aussi C. Michon, « Ne soyez pas bêtes, soyez prudents! Saint Thomas d'Aquin et la règle de l'action », *Communio 22* (6/1997), 59-77.

23. *Ibid.*, VII, 3.

Force et faiblesse de la volonté

récite les poèmes philosophiques d'Empédocle sans pour autant saisir leur sens.

En relevant l'importance du choix (*proairesis*) et du consentement (*sugkatathesis*) dans la genèse de l'action humaine, les stoïciens tardifs préparent le concept de la volonté comme faculté d'obtempérer ou de ne pas obtempérer aux suggestions de la raison, dans le but, semble-t-il, d'assurer la responsabilité de l'agent. Le développement de cette notion de volonté sera achevé par la première philosophie de saint Augustin qui, à la différence des stoïciens, va presque jusqu'à nier que la volonté ait une cause en dehors de soi-même. Augustin appelle la volonté « la première cause du péché » (*prima causa peccandi*)²⁴, la question « Quelle est la cause de la volonté ? » étant une question qu'il ne sied pas de poser, puisque chaque réponse possible admettrait une nouvelle enquête concernant la cause de la cause alléguée, et ainsi de suite²⁵. Une telle volonté prendrait une décision libre entre la voix de la raison et l'impulsion des appétits naturels. Ce serait elle l'instance directrice de l'âme humaine, le sujet du *devoir* – un terme absent de l'éthique d'Aristote encore mais présent depuis l'éthique stoïcienne ; ce serait par elle que l'homme acquiert du mérite et se rend coupable. La responsabilité de l'agent prend une nouvelle dimension dans le christianisme à la suite de l'idée du jugement dernier et du problème du mal.

Mais avec la notion de volonté raisonnable, le problème du manque de contrôle (qui se dira désormais à juste titre « faiblesse de volonté ») acquiert lui aussi une nouvelle dimension. À première vue il semble que le concept de la volonté détachée de la raison puisse expliquer toute discordance entre ce que nous croyons devoir faire et ce que nous faisons effectivement. Il semble pouvoir expliquer comment l'homme est capable même de choisir le mal en tant que tel, de sang froid, sans y être poussé par aucune passion. Ainsi saint Augustin, dans les *Confessions*, nous raconte comment, à l'âge de seize ans, il vola des poires « uniquement pour voler » (*tantum ut furarer*)²⁶. Mais à y regarder de plus près, la faiblesse de la volonté qui se croit autonome s'avère comme insurmontable. De la sorte, Médée, chez Ovide, se propose de toute la force de sa volonté de cesser d'aimer Jason, mais il lui est impossible de vaincre

24. Cf. *De libero arbitrio*, III, 17, 49, 168.

25. Cf. *ibid.*, III, 17, 47-48, 163-164.

26. Augustin, *Confessiones*, II, 6.

QUESTIONS _____ **Bernd Goebel**

sa passion : « *Video meliora, proboque ; deteriora sequor.* ²⁷ » Il en va de même pour saint Paul qui se plaint de ne pas faire le bien qu'il veut mais le mal qu'il ne veut pas. La justice telle que l'exige la loi paraît inatteignable par l'homme ²⁸. Et saint Augustin est désespéré par l'impuissance de sa volonté devant une « concupiscence » indéracinable, affligé par son incapacité de s'élever jusqu'à l'amour de Dieu pour Dieu même (la *caritas*). La faiblesse de la volonté prend la dimension d'une « maladie de l'esprit » inguérissable, d'un « monstre » redoutable de la constitution humaine ²⁹.

Cette expérience extrêmement troublante présuppose la notion d'une volonté indépendante de la raison et indépendante des désirs, identifiée au moi, qui se voit alors mise en question. « Ce n'est plus moi » (*non ego*), paraît-il à saint Paul comme à saint Augustin, cette force qui, malgré ma volonté de faire le bien, opère en « moi » le mal ³⁰. Le moi, identifié à la volonté spontanée, semble s'évanouir de sorte que l'homme devient une question à soi-même : « *quaestio mihi factus sum.* ³¹ » Au lieu d'être signe d'une souveraineté presque divine, l'indépendance de la volonté par rapport à la raison est due plutôt à la soumission totale de la volonté aux désirs anonymes. Dans la deuxième phase du développement de sa pensée, saint Augustin dira que la faiblesse de notre volonté ne nous permet pas, par nos propres forces, de *faire* le bien. Il y a un décalage entre ce que nous sommes capables de vouloir et ce que nous pouvons faire, entre le vouloir (*velle*) et le pouvoir (*posse*). Dans sa dernière phase enfin, lors de la querelle pélagienne, il dira que notre volonté ne nous permet même pas de *vouloir* le bien. Le désirer est tout ce que nous pouvons. La distinction entre désirer et vouloir une chose est en effet indispensable si l'on veut se rendre compte du phénomène de la faiblesse de la volonté. Notre volonté n'étant jamais totalement désintéressée, il faudrait une autre volonté que la nôtre pour que nous puissions nous diriger vers l'amour de Dieu pour lui-même. Par conséquent, ce sera toujours en vain que l'homme cherche à se convertir par ses propres forces. Si un pécheur se convertit, c'est que sa volonté y a été préparée par son créateur, et tout est à impu-

27. Cf. *Métamorphoses*, VII, 5, 20 : « Je vois le bien, je le reconnais et je fais le mal. »

28. Voir le septième chapitre de l'*Épître aux Romains*.

29. Cf. Augustin, *Confessiones*, VIII, 9.

30. *Ibid.*, VIII, 10 : « *et ideo non iam ego operabor illam* », voir *Romains* 7, 20.

31. *Ibid.*, X, 33.

Force et faiblesse de la volonté

ter à la grâce de Dieu. Du même coup, il faudrait une autre volonté que la nôtre pour que nous puissions choisir le mal pour lui-même. Si une volonté intéressée comme la nôtre choisit le mal c'est toujours en vue d'un bien qui l'attire. Le roi Richard III, dans le drame de Shakespeare (dont Kierkegaard jugea qu'il contenait plus de vérités psychologiques que toute la littérature spécialisée de l'époque), est doté d'une volonté démoniaque qui ne semble être animée que par le mal en tant que tel. Et pourtant il est clair que l'obsession du roi de blesser provienne d'un caractère profondément blessé lui-même, d'un infortuné raillé pour un physique ingrat, d'un homme dédaigné par les femmes. Richard veut se venger sur tout le monde de tout le mal qu'il a dû souffrir pendant toute sa vie : voici le « bien » qu'il poursuit tout en choisissant le mal³².

5. Quelle liberté pour une volonté faible ?

Nous voilà confrontés à un dilemme. Ni le manque de contrôle discuté par les Grecs ni la faiblesse de volonté décrite par saint Augustin ne semblent être imputables à l'homme. Aucune des deux explications de la défaillance de nos choix ne semble capable de fonder la responsabilité morale. Selon l'anthropologie grecque, notre vouloir serait un désir rationnel, une fonction de nos impulsions naturelles et du jugement de la raison, l'*akrasia* étant, en dernière analyse, un problème de science. Or on voit mal comment le jugement de la raison, dans une situation donnée, pourrait être autre qu'il n'est³³. Car bien qu'il soit propre à l'homme d'agir pour des raisons, à savoir intentionnellement, et bien qu'il faille dire que ces *raisons* ne sont pas des *causes*, toujours est-il que le fait que ces raisons se prêtent à nous, que nous les connaissons et reconnaissons, lui, a une cause. Il n'y a aucune contradiction entre l'idée que j'agis pour une raison, et l'idée que je ne puis agir autrement que je fais, l'idée que je suis complètement déterminé pour agir de la façon dont

32. Pour une analyse des théories de la faiblesse de la volonté postérieure à saint Augustin, voir R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, Leiden, Brill, 1994 ; et J. Gosling, *Weakness of the Will*, London/New York, Routledge, 1990, p. 69-95.

33. C'est déjà un des arguments principaux qu'avance Jean Duns Scot contre l'intellectualisme de l'aristotélisme chrétien des théologiens dominicains.

QUESTIONS _____ **Bernd Goebel**

j'agis parce que je suis complètement déterminé pour raisonner exactement de la façon dont je raisonne³⁴. Mais si ma volonté, quoique rationnelle, n'est pas la cause de soi-même mais l'effet des causes antérieures, par quel droit imputons-nous alors ses décisions au moi ?

De l'autre côté, la notion d'une volonté pour ainsi dire transcendante, entendue comme une dernière instance indépendante qui tranche les querelles entre la conscience et la concupiscence paraît insoutenable. Préparée par le stoïcisme impérial, et forgée dans la première philosophie de saint Augustin, cette conception de l'homme selon laquelle nous serions tous de petits dieux, est révoquée en doute ultérieurement par son auteur même. La faiblesse d'une telle volonté est totale : conçue en vue de sauvegarder le siège de la personnalité dans l'âme humaine, elle aboutit paradoxalement à dépersonnaliser l'homme. Car le concept de la volonté humaine comme une sorte de *voluntas-ex-nihilo*, unique cause de soi-même, est vide ; il n'y a rien, antérieurement à la volition, à laquelle l'on pourrait l'imputer. En quel sens une telle volonté serait-elle encore la mienne, si rien en moi ne l'a causée ? Malgré son caractère profondément aporétique, cette notion de volonté persiste à déterminer la vision que l'homme a de soi-même ; elle a été renouvelée par la philosophie pratique de Kant³⁵, puis reprise et poussée à ses consé-

34. Les quelques représentants de la philosophie anglo-saxonne ayant recours à la pensée d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin en vue de construire une théorie de l'esprit humain et de la liberté ont tendance à ignorer précisément ce point ; voir e.g. A. Kenny, *Will, Freedom and Power*, Oxford, 1975 ; *id.*, *Freewill and Responsibility*, Oxford 1978 ; pour une critique cf. U. Pothast, *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, Frankfurt a.M. 1980. – En reprenant la théorie de l'action d'Aristote, Thomas d'Aquin hérite du problème aristotélicien de la responsabilité ; que la responsabilité morale n'ait pas préoccupé beaucoup Aristote dont la pensée morale est de nature descriptive plutôt que normative, ne veut évidemment pas dire qu'il ne s'agit pas là d'un problème bien réel. Pour une défense de la théorie de l'action de saint Thomas voir l'article de C. Michon : « Ne soyez pas bêtes, soyez prudents », dans *Communio* 22 (6/1997, 56-77).

35. D'après Kant, la volonté de l'homme empirique est complètement déterminée par des causes précédentes ; mais la volonté de l'homme en tant qu'il appartient à la sphère intelligible ne l'est pas, ce qui serait prouvé par le « fait » de l'obligation morale que l'homme rencontre dans sa raison.

Force et faiblesse de la volonté

quences extrêmes en ce siècle par Sartre qui à son tour la voyait préfigurée chez Descartes. Cependant, la conception néo-aristoté-
lienne de la volonté peut tout aussi bien donner lieu aux prétentions
démessurées de la subjectivité moderne. C'est le cas notamment si
l'attention prêtée à l'intentionnalité de la volonté et des actions
humaines entraîne l'oubli de ce que, tout en étant rationnelle, notre
volonté dépend de nos inclinations naturelles et de leurs objets. Or,
nier que ma volonté est l'effet de causes qui ne dépendent pas
d'elle-même serait recourir à la notion d'une volonté surgissant du
rien et donc nier qu'elle est la mienne. Ma volonté est donc néces-
sairement l'effet des causes qui ne dépendent pas d'elle-même.
C'est en face de ce problème philosophique que saint Augustin
dira : Si notre volonté est bonne, c'est toujours la grâce, et jamais
elle-même, qui l'a rendue telle.

Quelle liberté reste-t-il alors pour l'homme ? Il nous a paru que
deux conditions doivent être accomplies afin que la décision de ma
volonté puisse m'être imputée, c'est-à-dire pour qu'elle soit vrai-
ment mienne : 1. que la décision ait été causée par quelque chose en
moi, antérieure à elle-même ; 2. que ma décision soit sa propre
cause. Ces deux conditions semblent pourtant s'exclure mutuelle-
ment. Devant ce dilemme s'offre la solution suivante : Il faudrait
que ma décision soit telle que ma volonté, pour ainsi dire, embrasse
toutes les causes qui ont contribué à sa propre naissance. Autrement
dit, il faudrait qu'il arrive que je m'identifie, par ma volonté, au
principe de l'être duquel dépend tout ce qui existe et qui en même
temps se manifeste en tous les états du monde qui ont abouti à me
produire moi-même et ma décision, ainsi que dans les lois qui gou-
vernent la succession de ces états du monde. Et à supposer encore
que le principe de l'être et le principe du bien ne soient qu'un seul,
à savoir Dieu, cela revient à dire que l'homme libre par excellence,
c'est l'homme moral. Ce serait aussi avouer qu'il n'y a pas de vraie
liberté en dehors du bien et en dehors de Dieu. Tel est l'avis, entre
autres, de saint Anselme, de Maître Eckhart et de la plupart des
mystiques, l'avis de Leibniz puis de l'idéalisme allemand. Selon
eux, le problème de la liberté n'est pas un simple problème de la
« théorie de l'action » mais un problème éthique et métaphysique.
« Rien n'est plus libre que la volonté droite », écrit saint Anselme³⁶.
Alors que le pécheur, pour saint Anselme, souffre d'une volonté si

36. *De libertate arbitrii*, IX : « *Quod nihil sit liberius recta voluntate.* »

QUESTIONS _____ **Bernd Goebel**

faible qu'il est devenu l'esclave de ses passions, l'homme moral jouit d'une volonté si forte qu'il n'y a rien qui puisse le forcer à abandonner sa bonne volonté, même pas la perspective d'une mort violente³⁷. Mais cette liberté, l'homme ne peut pas la produire. C'est Dieu seul qui guérit la faiblesse de notre volonté.

Bernd Goebel, né en 1967 à Fulda, études de philosophie, de théologie et d'histoire en Allemagne, à Oxford et à Paris; assistant à l'Institut de Recherches Philosophiques de Hanovre; sa thèse *Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkan-satzes*, paraîtra prochainement.

37. Cf. *ibid.*, III-VII.

Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

Pierre DUMOULIN

La force de la femme dans l'Ancien Testament

L'ANCIEN Testament témoigne d'une profonde vénération pour la femme : il est loin de la considérer comme « le sexe faible ». Une lecture de l'Écriture Sainte, même superficielle, confirme que si la femme n'y détient pas une position identique à celle de l'homme, c'est parce qu'elle a un rôle spécifique à jouer. Créée dès l'origine pour être vis-à-vis de l'homme « *une aide qui lui soit semblable* » (*Genèse 2, 18*), elle est non seulement pour lui une compagne, mais celle pour laquelle il ne trouve pas d'autre nom que le sien : elle est l'homme au féminin¹, tout en se révélant son indispensable complémentaire (*Genèse 2, 24*). Cette situation d'égalité sur le plan ontologique contraste avec la différence de psychologie et de condition sociale entre les deux sexes : la femme qui porte et éduque les enfants (*Genèse 3, 16*) n'a pas la même mission que l'homme dans l'organisation de la cité (*Genèse 3, 19*), elle reste souvent dans l'ombre et sa puissance d'action, endurente et persévérante, n'attire pas l'attention, sauf dans des cas extrêmes. C'est précisément dans ces circonstances extraordinaires que se révèle la force féminine dont la Bible offre d'étonnants modèles.

1. Il est impossible de rendre en français le jeu de mots de *Genèse 1, 23* : « *Celle-ci sera appelée femme ('ishsha), car elle fut tirée de l'homme ('ish), celle-ci!* » Il faudrait dire : « *Celle-ci sera appelée "hommesse", car elle fut tirée de l'"homme" ...* ».

LECTURES **Pierre Dumoulin**

Lorsque la vigueur masculine est mise en échec et qu'aucun salut ne peut plus être donné par ceux qui devraient représenter la puissance virile, Dieu se sert de femmes, d'enfants, de faibles, pour réaliser son salut. Mais la femme bénéficie d'une position spéciale parmi les humbles : elle n'est pas un héros individuel et solitaire, elle est toujours Mère. La réalité physique et sociale de cette maternité n'est que l'aspect visible d'un trait fondamental, psychologique et spirituel, de l'être féminin, créé comme tel : « *homme et femme il les créa* » (*Genèse 1, 27*) et c'est pourquoi l'autre nom de la « Femme » des origines est « Ève », « *car elle fut la mère de tous les vivants* » (*Genèse 3, 20*). Transmettant la vie, elle est, dans sa nature même, une source, celle qui peut susciter un « fleuve » de salut en mettant au monde une force inespérée par laquelle Dieu sauvera son peuple. Dans sa faiblesse, elle est toute disponibilité et peut donc devenir réceptacle de la force divine qui va redonner aux hommes l'énergie et l'espérance : elle ne combat pas, mais elle engendre la victoire.

Deborah, Esther, Judith et Ruth offrent quatre exemples particulièrement expressifs de ce rôle féminin.

Le nom de Deborah – l'héroïne de *Juges 4-5*² – est riche de symbolisme : il signifie « l'Abeille ». Or dans les hiéroglyphes égyptiens, comme souvent dans l'Orient ancien³, l'abeille est un emblème de la force armée⁴, en raison de son organisation, de sa puissance de combat et de sa discipline au service d'une même société. Ainsi, par son seul nom, Deborah évoque la force militaire, mais pas seulement : l'abeille est aussi, en Égypte et en Grèce, une image de la survivance de l'âme au-delà de la mort, un emblème d'éternité que l'on retrouve sur les tombeaux antiques. Elle est celle qui pénètre les mystères ; tirant des fleurs le suc dont elle fait le miel, elle est l'image de l'âme totalement consacrée et donc immortelle⁵. Deborah personnifie la puissance de l'âme purifiée, invin-

2. Elle vécut probablement au XII^e siècle av. J.-C. Le cantique du chapitre 5 pourrait être de la même époque.

3. Cf. *Deutéronome 1, 44* ; *Isaïe 16, 18*.

4. Plus récemment Napoléon I a repris cet ancien symbole à son compte.

5. Les prêtresses d'Éphèse étaient appelées Melissai, « Abeilles », et les Grecs en font l'emblème de l'éloquence humaine, voire du Verbe. Les premiers chrétiens en ont fait un signe de la résurrection et de l'immortalité des âmes, cf. L. Charbonneau Lassay, *Le Bestiaire du Christ* (Desclée de Brouwer), Milan, 1940, p. 857-892. Le symbolisme de l'abeille-mère est toujours utilisé par la liturgie catholique contemporaine dans le chant de l'Exultet.

La force de la femme dans l'Ancien Testament

cible : c'est pourquoi Deborah ne se bat pas mais intervient de la part de Dieu pour susciter le combat. Or Baraq, « le Béni », refuse d'affronter l'ennemi sans la présence de cette prophétesse : elle est pour lui l'assurance du soutien surnaturel, celle qui écoute Dieu et a l'intuition de la volonté divine. Mais cette exigence d'avoir Deborah à ses côtés est considérée par Dieu comme un manque de confiance et un refus d'assumer le rôle masculin, la responsabilité de chef d'armée ; en conséquence, Deborah annonce à cet homme qu'il sera privé du fruit de la victoire et que celui-ci sera attribué à une femme. C'est en effet une autre femme, Yaël, qui frappe à la tête le chef de l'armée ennemie, déroband à Baraq la gloire des héros. Cet épisode, qui évoque la promesse de *Genèse* 3, 15, met en relief la complémentarité des rôles féminin et masculin. La femme est l'inspiratrice, elle est là pour mettre en mouvement la force de l'homme, elle engendre ainsi la victoire tout en demeurant, en apparence, inactive. L'homme, lui, doit réaliser, concrétiser, actualiser, diriger la lutte. En *Juges* 4, c'est parce qu'il n'a pas assumé pleinement ce rôle que Baraq est privé du couronnement de ses efforts.

Le cantique de Deborah qui évoque ces événements sous forme poétique en *Juges* 5, est sans doute l'un des plus anciens textes de la Bible et reflète des traits fondamentaux de la mentalité israélite. Ce chant militaire exalte la femme-mère, l'héroïne du peuple, qui suscite la force chez les guerriers : « *Les villages étaient morts en Israël, ils étaient morts jusqu'à ton lever, ô Deborah, jusqu'à ton lever, mère en Israël... la guerre était aux portes... Éveille-toi, éveille-toi, Deborah, éveille-toi, éveille-toi, clame un chant ! Courage, debout Baraq!... Alors Israël est descendu aux portes, le peuple du Seigneur est descendu pour sa cause en héros* » (*Juges* 5, 7.12-13).

Dans le livre d'Esther⁶, dont le nom signifie vraisemblablement *l'Étoile*, le rôle spécifique de la femme dans le combat sacré est plus actif. Il est décrit dès le songe initial de Mardochee et dans son interprétation finale :

« *Bouleversé de terreur devant les maux qui l'attendent, le peuple juste tout entier se prépare à périr et crie vers Dieu. Or, à son cri, comme d'une petite source, naît un grand fleuve, des eaux*

6. Le livre d'Esther a probablement été rédigé au début du II^e siècle. Le personnage d'Esther, s'il est historique, pourrait être situé aux environs de 480, mais, comme dans le livre de Judith, les données historiques sont très vagues et parfois contradictoires.

LECTURES **Pierre Dumoulin**

débordantes. La lumière se lève avec le soleil. Les humbles sont exaltés et dévorent les puissants. » (Esther 1).

Et Mardochée dit : « C'est de Dieu qu'est venu tout cela! Si je me remémore le songe que j'eus à ce sujet, rien n'a été omis, ni la petite source qui devient un fleuve, ni la lumière... Esther est ce fleuve... le Seigneur a accompli des prodiges et des merveilles. » (Esther 10, 3).

Esther, orpheline enfermée dans son palais, incarne la faiblesse, mais elle a été prédestinée et choisie comme reine pour sauver le peuple de Dieu. Malgré sa crainte, elle accepte de risquer sa vie pour les siens. N'ayant aucun recours, elle implore de son Dieu la force nécessaire et c'est grâce à sa détermination que Dieu renverse le destin en frappant le mal à sa racine : elle provoque la disgrâce de l'ignoble Aman et obtient du roi un décret en faveur des Juifs. Elle libère ainsi la puissance de son peuple et déclenche le massacre des ennemis d'Israël : par sa réceptivité et son courage, elle est devenue un canal par lequel jaillissent des eaux divines qui restaurent les forces du peuple des humbles. Dans le modèle qu'offre Esther, la femme n'est pas forte par elle-même, mais elle est disponible à une force d'un niveau supérieur, tel est son charisme.

Encore une fois le cantique permet de saisir ce processus de salut :

« Ô mon Seigneur, notre Roi, tu es l'Unique! Viens à mon secours, car je suis seule et je n'ai d'autre secours que toi et je vais jouer ma vie... Souviens-toi, Seigneur, manifeste-toi au jour de notre tribulation! Et moi, donne-moi courage, Roi des Dieux et dominateur de toute autorité. Mets sur mes lèvres un langage charmeur lorsque je serai en face du lion... Ô Dieu, dont la force l'emporte sur tous, écoute la voix des désespérés, tire-nous de la main des méchants et libère-moi de ma peur! » (Esther 4, 17).

L'histoire de Judith ⁷, « la Juive », est tout aussi symbolique que celle d'Esther. Elle personnifie l'âme de son peuple. Dans la détresse,

7. Les données historiques du livre de Judith sont encore plus fantaisistes que celles du livre d'Esther. Il a sans doute été écrit pendant la période macchabéenne, au milieu du II^e siècle. Il n'est pas certain que ce texte ait un fondement historique, tel n'est d'ailleurs pas le souci de l'auteur : le contexte des événements est difficilement identifiable. Il semble que l'auteur ait délibérément brouillé les dates et les personnages, faisant de ce récit le type même de toutes les guerres d'Israël, comme Esther l'est de toutes les persécutions contre le peuple juif.

La force de la femme dans l'Ancien Testament

les notables de Béthulie sont prêts à livrer leur ville, ils mettent Dieu à l'épreuve en lui fixant un délai avant le terme duquel il doit se manifester. Dieu, face à la démission des hommes, suscite alors une femme, une veuve, qui plus est. Elle aussi se rend disponible à une autre force, divine, comme en témoigne sa prière : « Ô Dieu, ô mon Dieu, exauce la pauvre veuve que je suis... Brise leur arrogance par la main d'une femme. Ta force ne réside pas dans le nombre, ni ton autorité dans les violents, mais tu es le Dieu des humbles, le secours des opprimés, le soutien des faibles, l'abri des délaissés, le sauveur des désespérés... Fais connaître à tout peuple et à toute tribu que tu es Seigneur, Dieu de toute puissance et de toute force » (*Judith*, 5.10.11.14). C'est grâce à une énergie surnaturelle qu'elle peut mener jusqu'au bout sa mission et, comme Esther, mais cette fois de ses propres mains, frapper à leur tête les ennemis du peuple saint : « *Judith dit : "Seigneur, Dieu de toute force, en cette heure, favorise l'œuvre de mes mains pour l'exaltation de Jérusalem... rends-moi forte en ce jour, Seigneur, Dieu d'Israël !" Par deux fois elle le frappa au cou, de toute sa force...* » (*Judith*, 13, 4-8).

Lorsque Judith a tranché la tête d'Holopherne, tout le peuple se rue contre l'ennemi, participant au combat de son héroïne et à son triomphe : par elle, la force de Dieu investit tous les guerriers d'Israël. Judith, dans son cantique final, le dit à sa manière :

« *Le Seigneur est un Dieu briseur de guerres... Ils parlaient d'embraser mon pays... Mais le Seigneur Tout-Puissant le leur interdit par la main d'une femme. Car leur héros n'est pas tombé devant des jeunes gens, ce ne sont pas des fils de titans qui l'ont frappé, ni de fiers géants qui l'ont attaqué, mais c'est Judith, fille de Merari, qui l'a désarmé par la beauté de son visage... alors les humbles crièrent et eux prirent peur... Je veux chanter à mon Dieu un cantique nouveau. Seigneur tu es grand, tu es glorieux, admirable dans ta force, invincible »* (*Judith*, 16, 2.4.5.11.13).

La grandeur et la force de Judith résident dans son abandon total à la Toute-Puissance divine. Le couple inséparable que forment la confiance humaine – et particulièrement féminine – et la puissance divine est dans l'éloge d'Ozias : « *Jamais la confiance dont tu as fait preuve ne s'effacera de l'esprit des hommes, mais ils se souviendront éternellement de la puissance de Dieu* » (*Judith*, 13, 19).

On aurait tort de ne voir dans l'histoire d'Esther ou de Judith que la ruse féminine : il y a ici bien autre chose. Les hommes responsables, dans ces récits, sont soumis à leurs réactions immédiates,

LECTURES **Pierre Dumoulin**

leurs décisions sont guidées par la nécessité, sans aucun recul par rapport à la situation qu'ils vivent. Ceci est vrai tant pour le roi Assuérus dans l'histoire d'Esther que pour les notables de Bethulie dans le livre de Judith. L'un cherche surtout à *manifester* sa splendeur (*Esther* 1, 4) et assurer *la stabilité et la tranquillité plénières à l'État...* (*Esther* 3, 13g), les autres cèdent en se laissant impressionner par les revendications du peuple assoiffé (*Judith* 8, 29). La conscience des individus est assoupie car les hommes sont soumis à leurs besoins corporels et matériels et à la pression ambiante. Or voici que deux femmes se dressent, conscientes du danger à un autre niveau et prêtes à se sacrifier pour sauver non seulement les vies humaines, mais l'esprit même de la nation : son histoire, son temple, sa foi. Elles sont conscientes aussi de leur incapacité et du fait que le plus grand obstacle à l'action de Dieu par elles, c'est leur propre peur. Paradoxalement, on peut dire que leur force réside dans la conscience de leur faiblesse. Car leur imploration jaillit du cœur de l'être, leur permettant de se situer intérieurement au-delà de la peur ou de la présomption. Si Dieu se sert d'une femme, c'est pour mieux humilier la puissance de l'orgueil qui aveugle l'homme esclave de ses tendances. Aman et Holopherne sont en fait pris au piège de leur propre force instinctive non gouvernée, de leur volonté de puissance et de leur appétit de plaisir. Les auteurs bibliques soulignent avec mépris cette attitude qui contraste avec la sobriété et la tempérance des deux femmes. Certes, elles jouent toutes deux sur la séduction, mais ce n'est pas pour elles : c'est seulement après s'être soumises au jeûne et aux mortifications, s'être couvertes de cendre et avoir confié toute chose à l'Éternel qu'elles reparaissent libres de tout attachement à elles-mêmes, transfigurées de l'intérieur, éclatantes de beauté. La force dont elles jouissent alors est d'une autre nature que celle des tyrans, elle permet de frapper à la tête, elle est patiente – car les deux femmes prennent leur temps ; elle est humble, mais lucide et déterminée, elle ne supprime pas la crainte, elle la dépasse : c'est la force de la foi. À travers ces femmes, c'est l'intuition spirituelle qui est exaltée, c'est-à-dire la disponibilité à la Force surnaturelle (l'Esprit Saint), grâce à une conscience éveillée et au renoncement à soi-même.

Ruth⁸ présente un autre aspect de cette disponibilité féminine à la force divine. Son histoire est un beau roman d'amour, mais elle

8. L'histoire de Ruth se passe au XII^e siècle av. J.-C. et le livre porte les traces d'une antique tradition, mais la date de la rédaction finale du récit reste

La force de la femme dans l'Ancien Testament

est aussi une grande parabole. Il est bien connu que tous les noms propres du récit sont symboliques : Noémi, « la Gracieuse », est mariée à Elimelek, « mon Dieu est Roi », ses fils sont « le Langoureux » et « le Faible », l'un a épousé Ruth, « la Compagne » et l'autre Orpa, « la Déloyale ». « Le Langoureux » et « le Faible » meurent, « la Déloyale » abandonne « la Gracieuse », mais Ruth, « la Compagne » reste près de Noémi et sauve la famille. Elle quitte son pays et part pour Israël en prononçant une profession de foi dans le style de celles du Deutéronome (*Ruth* 1, 16-17). Arrivée à Bethléem, « la Maison du Pain », elle devient l'épouse de Booz, « la Force » et met au monde Obed, « le Serviteur ». À travers cet enfant, c'est le roi David et toute la lignée des rois de Juda qu'elle engendre. Ainsi la foi de Ruth, l'épouse de la Faiblesse mortelle, lui a permis de s'unir à la Force et de devenir mère des rois. Ruth, la Compagne fidèle, est celle par qui la Force devient féconde, l'épouse et la mère, la femme dans toute sa beauté, par qui viennent la vie et la royauté. Les paroles des anciens, lors du mariage de Ruth et Booz explicitent le rôle respectif de la femme et de l'homme, en le reliant à la tradition des matriarches de la Genèse :

« Que le Seigneur rende la femme qui va entrer dans ta maison semblable à Rachel et à Léa qui, à elles deux, ont édifié la maison d'Israël.

*Deviens puissant en Ephrata
et fais-toi un nom dans Bethléem.*

Que grâce à la postérité que le Seigneur t'accordera de cette jeune femme, ta maison soit semblable à celle de Pérec que Tamar enfanta à Juda. » (*Ruth* 4, 11-12).

Ruth est définie par Booz comme une « Maîtresse Femme », ou une « Femme vertueuse » (*Ruth* 3, 11), littéralement une « femme de force ». Cette expression caractéristique invite à jeter un regard vers les écrits sapientiaux où elle est employée, et particulièrement vers le tableau de la « Femme de force », description de l'idéal féminin qui clôture le livre des Proverbes (*Proverbes* 31, 10-31). Personnification de la Sagesse (*cf.* 51, 13-29 hé.), cette femme est source de bonheur et de richesse. Sa force réside dans le don de soi permanent dont elle témoigne et qui est l'expression de sa foi :

discutée et pourrait se situer à la fin de la période monarchique, vers le VII^e-VI^e siècle av. J.-C.

LECTURES _____ **Pierre Dumoulin**

« Une maîtresse femme, qui la trouvera ?... »

Elle ceint vigoureusement ses reins et déploie la force de ses bras...

Force et dignité forment son vêtement, elle rit du jour à venir...

La femme qui craint le Seigneur, voilà celle qu'il faut féliciter »
(Proverbes 31, 17.25.30).

Ce visage de femme idéale apparaît ailleurs dans le livre des *Proverbes* (12, 4), *Siracide* 36, 21-27 la dépeint dans les termes mêmes de la Genèse exprimant la vocation originelle de la femme : elle est pour son mari « *le principe de la fortune, une aide semblable à lui* (cf. Genèse 2, 18), *une colonne d'appui* » (*Siracide* 36, 24 grec). Elle est donc l'alliée indispensable que Dieu a créée pour permettre à l'homme de s'accomplir pleinement et mettre en valeur la force qui réside en lui. Si les écrits sapientiaux insistent tant sur le danger que représentent les femmes et l'importance du choix judicieux d'une épouse, c'est justement parce que d'elle dépend l'orientation que prendra la force masculine : « *faute de clôture, le domaine est livré au pillage, sans une femme, l'homme gémit et va à la dérive* » (*Siracide* 36, 25).

Il faudrait encore évoquer Myriam (*Exode* 15, 20), Hulda (*2 Rois* 22, 14), Tamar (*Genèse* 38) et tant d'autres. Rahab, la prostituée (*Josué* 2) est citée par l'*Épître de Jacques* 2, 25 et l'*Épître aux Hébreux* 11, 31 comme un modèle de foi active : source de salut pour les siens et de victoire pour le peuple d'Israël, elle a souvent été considérée par les Pères comme une figure de l'Église, à l'instar des autres héroïnes.

Deborah, Esther, Judith, Ruth... *L'Abeille, l'Étoile, la Juive, la Compagne*, ne sont-elles pas autant de visages qui réalisent le projet originel de Dieu sur l'humanité et annoncent la Femme par excellence, Signe invincible engendrant l'éternel Salut de l'homme, celle qui resplendit dans le chapitre 12 de l'*Apocalypse* ? Que l'on identifie cette Femme à l'Église ou à la Vierge Marie n'a pas d'importance, elle est la parfaite réceptivité, l'humilité totale, la terre qui reçoit la semence, celle que, depuis toujours, Dieu a voulue pour mettre au monde la force salvatrice et écraser la tête de l'adversaire. Elle est le canal de la grâce...

« Un signe grandiose apparut dans le ciel : une Femme !... »

Or la Femme mit au monde un enfant mâle, celui qui doit gouverner toutes les nations avec un sceptre de fer...

Et la Femme s'enfuit au désert...

————— ***La force de la femme dans l'Ancien Testament***

Le Dragon se lança à la poursuite de la Femme...

Le serpent vomit alors de sa gueule comme un fleuve d'eau derrière la Femme pour l'entraîner dans ses flots, mais la terre vint au secours de la Femme : ouvrant la bouche, elle engloutit le fleuve vomi par la gueule du Dragon. Alors, furieux contre la Femme, le Dragon s'en alla guerroyer contre le reste de ses enfants... »

Pierre Dumoulin est vice-recteur du Séminaire « Marie-Reine des Apôtres » à Saint-Pétersbourg.

Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

Olivier BOULNOIS

Volonté et puissance, la critique du christianisme dans la pensée de Nietzsche

LE christianisme est-il une religion de faiblesse ? Faut-il y voir l'ennemi de l'homme et de la vie ? Un ennemi de la puissance et de la volonté ? – On sait que Nietzsche lui adresse cette critique : « Qu'est-ce qui est bon ? Tout ce qui exalte en l'homme le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance même. – Qu'est-ce qui est mauvais ? Tout ce qui vient de la faiblesse. [...] Qu'est-ce qui est plus nuisible qu'aucun vice ? – [...] Le christianisme »¹. Pour Nietzsche, le christianisme apparaît comme une forme de refus de la vie, ou encore comme négation de la volonté de puissance. Il serait donc un mal pire que la morale, plus « nuisible » encore que le partage entre le bien et le mal.

La critique est-elle fondée ? Avant d'examiner si elle est recevable, il faut d'abord analyser ce qu'elle signifie. Nietzsche critique-t-il le christianisme pour sa faiblesse, ou pour sa force ? Que signifie la volonté de puissance, au nom de laquelle il porte son attaque ? Le christianisme entre-t-il nécessairement dans la logique de l'opposition puis du dépassement par la volonté de puissance ?

1. Faiblesse du christianisme.

En analysant sa propre démarche, Nietzsche se pense comme un moraliste à rebours. « J'ai choisi le mot *immoraliste* comme insigne

1. *L'Antéchrist*, § 2 ; cf. § 7.

_____ *Volonté et puissance, la critique du christianisme....*

et comme emblème pour moi. »² Ce terme a une double signification : c'est d'abord la reprise de l'art des grands moralistes français du XVIII^e siècle – d'un projet moral de dénonciation de l'immoralité des hommes. Nietzsche, en bon moraliste, reconnaît que le vrai principe de la morale est l'amour-propre : « L'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde »³. L'idéal des vertus ne vient que de l'épuisement de la volonté, devenue incapable de rechercher le dépassement de soi. La Rochefoucauld, le premier, a reconnu toute l'importance de l'amour-propre et toutes les ruses de l'égoïsme. « L'amour propre est l'amour de soi-même, et de toutes choses pour soi ; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait tyrans des autres si la fortune lui en donnait les moyens [...]. Rien n'est si impétueux que ses désirs, rien de si caché que ses des-seins, rien de si habile que ses conduites »⁴. De même, Nietzsche pense qu'une vertu désintéressée, comme celle dont Kant a fait la théorie, est impossible. « Ce que le monde nomme vertu n'est d'ordinaire qu'un fantôme formé par nos passions, à qui on veut donner un nom honnête pour faire impunément ce que l'on veut ». Cette phrase pourrait être de Nietzsche, elle est de La Rochefoucauld⁵.

Mais l'immoraliste se fait aussi le critique de la morale chrétienne en elle-même. Qu'il s'agisse du christianisme bêlant, qui se borne à affirmer la compassion universelle (Nietzsche cite ailleurs le Tolstoï de *Guerre et paix*), ou du christianisme moral, qui proclame un bien et un mal, sous ses deux formes, le christianisme semble aller contre l'affirmation de la vie – il mérite bien, selon lui, d'être appelé décadence, perte de la puissance et négation de soi.

Que veut dire Nietzsche par là ? « La morale, c'est l'idiosyncrasie des décadents, avec l'intention cachée de tirer vengeance de la vie ». « Ce qui me met à part de tout le reste de l'humanité, c'est d'avoir *découvert* la morale chrétienne »⁶. L'erreur principale de l'humanité est en effet de n'avoir pas reconnu le mensonge du christianisme. L'aveuglement devant le christianisme est un crime contre la vie, le

2. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 5

3. La Rochefoucauld, Maxime 4, *Moralistes du XVIII^e siècle*, éd. Jean Lafond, Paris, 1992, p. 135

4. La Rochefoucauld, *Maximes* p. 179-180.

5. La Rochefoucauld, Maxime 34, p. 184.

6. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 7

LECTURES _____ **Olivier Boulnois**

« crime par excellence ». Nouveau moraliste, Nietzsche a sondé le chrétien comme un être moral ; il l'a jugé mensonger, vain, voué à se nuire à lui-même, descendu au-delà du plus grand mépris de soi. Plus précisément, ce n'est pas le mensonge de la morale chrétienne qui choque Nietzsche, car toute morale repose sur des illusions, toute morale invente une valeur au nom de laquelle l'homme doit sacrifier sa vie. Non, ce qui le choque, c'est le fait que la morale chrétienne ait retourné la vie ou la nature contre elle-même : « c'est cet état de fait tout à fait épouvantable que la *contre nature* elle-même a reçu les honneurs suprêmes sous le nom de morale et qu'elle est restée suspendue au-dessus de l'humanité comme sa loi, son impératif catégorique »⁷. On remarquera que Nietzsche, dans sa critique même, interprète la morale chrétienne selon le concept kantien d'impératif catégorique, où la liberté de la volonté ne doit plus rien à la nature, et où le devoir-être est séparé de l'être. Il y voit une obligation absolue, à laquelle l'homme doit sacrifier son penchant naturel (« pathologique ») au bonheur, selon la célèbre formule : « tu dois, donc tu peux ». Nietzsche discerne là un refus de la vie et de sa nature propre qui le scandalise.

« On a enseigné à mépriser les tout premiers instincts de la vie ; on a imaginé par le mensonge l'existence d'une "âme", d'un "esprit", pour ruiner le corps ; dans les conditions premières de la vie, dans la sexualité, on a enseigné à voir quelque chose d'impur ; dans la très profonde nécessité de la croissance, dans le *sévère* amour de soi [...] on a cherché le principe mauvais ; au contraire, dans le signe typique de la dégénérescence et de la contradiction des instincts, dans le "désintéressement", dans la perte du centre de gravité, dans la "dépersonnalisation" et dans l'"amour du prochain" (– dans la rage du prochain) on aperçoit la valeur supérieure, que dis-je, la *valeur en soi...* »⁸. La morale du renoncement à soi, du désintéressement kantien, ne fait que constater la faiblesse de la nature d'hommes impuissants, et à la transformer en devoir universalisable. Elle nie la puissance qui se trouve à la base même de la vie. « De là vient la transvaluation de toute valeur en une hostilité à la vie, de là vient la morale »⁹.

7. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 7

8. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 7, je traduis « *Nächstensucht* » par « rage du prochain », mais le terme désigne aussi la recherche, le désir, la manie, l'amour.

9. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 7.

_____ *Volonté et puissance, la critique du christianisme....*

Le christianisme n'est qu'un masque de la faiblesse humaine. « Tout ce qui jusqu'à présent s'est appelé "vérité" a été démasqué comme la forme la plus nuisible, la plus perfide, la plus souterraine du mensonge ; le prétexte sacré de "rendre les hommes meilleurs" apparaît comme une ruse pour *épuiser* la vie elle-même, pour l'anémier en lui tirant le sang. La morale considérée comme *vampirisme*... [...] La notion de "Dieu" a été inventée comme antithèse de la vie, – en elle se résume, en une unité épouvantable, tout ce qui est nuisible, vénéneux, calomniateur, toute haine de la vie. La notion d'"au-delà", de "monde vrai", n'a été inventée que pour déprécier le *seul* monde qu'il y ait, – pour ne plus conserver à notre réalité terrestre aucun but, aucune raison, aucune tâche ! »¹⁰. Sous prétexte de rendre l'homme meilleur, la morale soustrait à l'homme sa puissance vitale, elle retourne la vie contre elle-même au nom de mensonges qu'elle pare du nom de vérité. Ainsi, la morale chrétienne dépossède l'homme de sa propre vie et lui promet seulement la félicité dans l'au-delà.

Dans le christianisme, la conscience est constituée par l'intériorisation de la faute vis-à-vis de commandements divins (c'est là la mauvaise conscience). Mais ceux-ci ont été en réalité édictés par des hommes qui ont de leur côté intérêt à ce que l'instinct de liberté se retourne contre lui-même. Ainsi, le christianisme érige en modèle la faiblesse de la nature humaine, au point de renier la vie et la puissance qui veut en elle.

2. Force de l'ascétisme.

Pourtant, Nietzsche n'est pas un penseur de la force brute. Il ne souhaite pas simplement l'affirmation brutale de toutes les forces qui traversent l'homme. Il rend d'ailleurs hommage à toutes les formes de civilisation qui ont su orienter, endiguer, utiliser et donc domestiquer la force au nom de la morale. Dans cette histoire, le christianisme occupe une place éminente : « Qu'il y ait de la grandeur dans le renoncement à soi-même, et non dans la vengeance seulement, c'est ce qu'il a fallu inculquer à l'humanité par une longue accoutumance ; une divinité qui se sacrifie elle-même fut le

10. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 8.

LECTURES _____ **Olivier Boulnois**

symbole le plus puissant et le plus efficace de cette sorte de grandeur »¹¹. Renoncer à soi, c'est vaincre la plus fondamentale de nos tendances, l'amour de soi, et vaincre le plus difficile des ennemis, c'est réussir le plus haut sacrifice – à l'image du Dieu livré sur la croix. Mais pourquoi se sacrifier ? Le désintéressement reste lui-même intéressé, ne fût-ce qu'à paraître bon à ses propres yeux ou à ceux d'autrui.

L'ascétisme n'est donc pas un simple renoncement à soi. Il suppose en réalité que l'homme privilégie une partie de lui-même qui doit dominer sur toutes les autres (la raison, l'âme, l'amour de Dieu, etc.). « Tantôt le saint pratique cet acharnement contre soi-même, qui est proche parent de la soif de domination, et même au plus solitaire donne encore le sentiment de la puissance ; tantôt son sentiment débordant saute du désir de laisser galoper ses passions au désir de leur faire plier les genoux comme à des chevaux sauvages, sous la pression puissante d'une âme fière ; [...] cette déification de soi, il la passe aux verges de son mépris de soi et de sa cruauté »¹². Ainsi, le christianisme, qui est faiblesse dans sa dimension affective, déguisement de la faiblesse dans sa dimension morale, produit au contraire la plus grande force dans sa dimension ascétique. Il suppose la domination d'une partie spirituelle sur la partie charnelle de l'homme. Il a une portée tragique car il repose sur un sacrifice, le sacrifice d'une partie de soi au nom de la divinité.

La maîtrise de soi suppose que l'homme sache canaliser et exalter sa force intérieure. « Il y a un *acharnement contre soi-même* dont les expressions les plus sublimées contiennent certaines formes d'ascétisme. Certains hommes ont en effet un besoin si grand d'exercer leur force et leur soif de domination qu'à défaut d'autres objets, ou parce qu'ils ont par ailleurs toujours échoué, ils finissent par tyranniser certaines parties de leur être propre. [...] Cette destruction de soi, cette dérision de sa propre nature, ce *spernere se sperni*, dont la religion fait si grand cas, est à vrai dire un très haut degré de vanité. Toute la morale du Sermon sur la Montagne en relève : l'homme éprouve une véritable volupté à se faire violence par des exigences excessives, et à défier ensuite ce quelque chose

11. *Humain trop humain* I, 138 ; *Menschliches, Allzumenschliches*, (*Nietzsche Werke*, éd. G. Colli, M. Montinari, Berlin, 1967), (cité ensuite NW) IV, 2, 132.

12. *Humain trop humain* I, 142 (NW IV, 2, 138).

_____ *Volonté et puissance, la critique du christianisme....*

dans son âme (*Etwas in seiner Seele*) qui commande tyranniquement. Dans toute morale ascétique, l'homme révère une partie de soi comme une divinité et doit pour cela nécessairement diaboliser la partie restante »¹³. *Spernere se sperni*, mépriser d'être méprisé, tel est le sommet du mépris de soi, selon les mystiques médiévaux, et le comble de la décadence selon Nietzsche : sous l'apparence du désintéressement, indifférent au mépris d'autrui, il faut lire le mépris de soi – c'est-à-dire encore une forme de volonté tyrannique, mais retournée contre soi.

« N'est-il pas clair que dans tous ces cas, l'homme aime *une part de soi-même*, idée, désir, création, plus qu'*une autre part de soi-même*, que donc il *partage* son être et en sacrifie une partie à l'autre ? [...] – Dans la morale, l'homme ne se traite pas en *Individuum*, mais en *dividuum*. »¹⁴ La division de l'homme contre soi au nom d'une partie essentielle constitue l'origine radicale de la morale ascétique. Ainsi, le christianisme n'est pas seulement faiblesse : il implique une force orientée vers la maîtrise de soi, un héroïsme capable de se sacrifier sur l'autel d'une volonté supérieure.

Ce qu'ont montré les moralistes est la puissance fondamentale de l'amour de soi. Ils montrent les vrais mobiles qui nous font agir : en aucun cas la morale, ou la volonté juste, mais bien l'amour-propre. Et pourtant ils se trompent en en tirant une condamnation. Les mobiles véritables ne sont pas plus bas que les mobiles apparents, tout simplement parce qu'il n'y a pas d'écart entre la vérité et l'apparence. Ce n'est pas en recherchant davantage d'ascétisme, et une volonté plus désintéressée, mais en reconnaissant la vanité de l'ascèse, l'impossibilité d'une vérité, que l'on ira plus loin. Faire une généalogie de la morale n'est pas devenir un nouveau moraliste, mais bien un immoraliste : cela revient à évaluer « l'origine des sentiments moraux »¹⁵, non pour dessiner la vraie morale, mais pour réconcilier les hommes avec la puissance, la vie et le moi.

13. *Humain trop humain* I, 137, p. 130-131 ; l'expression « *spernere se sperni* » remonte à Hildebert de Lavardin, *Carmina miscellanea*, 124, selon l'édition française, *Oeuvres* I, Paris, 1993, mais on peut aussi la rattacher à l'école de saint Bernard ; elle est reprise dans *Aurore*, I, § 56 (NW V,1, p. 54).

14. *Humain, trop humain*, I, 57 (NW IV, 2, p. 74).

15. C'est le titre du livre de Paul Rée, cité dans *Humain, trop humain*, I, 37 (NW IV, 2, p. 59).

LECTURES _____ **Olivier Boulnois**

« Comme il aime l'œuvre d'art réussie, mais sans la louer, car elle n'y est elle-même pour rien, comme il considère la plante, il lui faudra considérer de même les actions des hommes, les siennes propres. [...] Entre les bonnes et les mauvaises actions, il n'y a pas de différence d'espèce, mais tout au plus de degré. [...] Unique est le désir de l'individu, désir de jouissance égoïste (joint à la crainte d'en être frustré) qui se satisfait en toutes circonstances »¹⁶. Sous la diversité des évaluations morales, on ne cherchera pas une vérité ultime, un mérite particulier, mais un désir fondamental, une volonté unique, la volonté de puissance, qui établit précisément toutes les valeurs.

3. Volonté de puissance.

Pour le *Zarathoustra* de Nietzsche, l'âme idéale est « l'âme qui est, plongeant dans le devenir; l'âme qui possède, voulant entrer dans le vouloir et le désir,

[...] l'âme qui s'aime le plus elle-même, en qui toutes choses ont leur montée et leur descente, leur flux et leur reflux »¹⁷.

Dans la volonté de puissance, en effet, c'est la vie qui recherche, du dedans d'elle-même, son propre accomplissement. On pourrait traduire : « volonté vers la puissance » car la puissance n'est pas le sujet qui veut, mais la finalité recherchée : la volonté n'est pas une volonté de la puissance, mais l'acte de « vouloir davantage de puissance » ; non point qu'elle manque d'une perfection ; mais lorsqu'elle « possède » déjà, elle veut davantage encore. La volonté de puissance est à la fois principe et processus, possession et conquête, elle aime son propre vouloir et s'aime davantage encore en voulant davantage d'objets. La volonté de puissance n'est pas une volonté parmi d'autres, une volonté qui veut ceci ou cela, mais la volonté par excellence, la racine de toutes les volontés. Et la puissance n'est pas la violence ou la force, mais l'accomplissement même de la volonté. Pour Nietzsche, le vouloir est le principe métaphysique par excellence, qui veut toujours davantage sa propre puissance. C'est un « caractère fondamental de l'être », tel que tout le reste n'en est que l'effet.

16. *Humain, trop humain* I, 107 (NW IV, 2, p. 101-102).

17. *Ainsi parlait Zarathoustra* II, « le chant de la nuit » (NW VI, 1, 132-134).

Volonté et puissance, la critique du christianisme....

Face à cela, le christianisme est encore une position du vouloir, mais comme suicide de lui-même, comme volonté d'impuissance. Parce qu'il se soumet aux valeurs, il interdit d'en créer, il consent à une prétendue vérité au lieu d'en faire une position de la vie. C'est pourquoi le christianisme appartient au domaine du ressentiment contre la vie, il nie la vie, il pactise avec le nihilisme.

4. L'abandon de la volonté, et l'en deçà de la puissance

Devant une critique d'une telle ampleur, peut-être la plus radicale et la plus métaphysique que le christianisme ait jamais rencontrée, la théologie chrétienne a cru nécessaire de répliquer. Pourtant, il n'est pas sûr que le christianisme doive coûte que coûte se placer sur le même terrain, et s'opposer aux analyses nietzschéennes ; s'opposer à la volonté de puissance, c'est encore rentrer dans sa logique : Nietzsche aurait beau jeu de tourner l'objection car la volonté ne pose face à elle des oppositions que pour mieux les surmonter. Et surtout, il n'est pas certain que le christianisme doive toujours entrer dans la question de la volonté morale. En effet, la recherche du fondement de la morale appartient d'abord à la philosophie, et n'est pas stricto sensu une question interne à la théologie – surtout sous la forme particulière que revêt la volonté morale. Et réciproquement, le point de vue de la volonté de puissance ne saurait rien concéder des arguments qui reposent sur une foi et une révélation.

Il serait plus efficace d'appliquer la méthode généalogique de Nietzsche à sa propre pensée. Cette généalogie de la volonté montre que la théorie de la volonté de puissance n'est au fond que l'aboutissement d'une métaphysique contre laquelle elle se retourne, celle qui fait de la volonté l'essence de l'homme et l'image de Dieu. Déjà, au XIII^e siècle, Pierre de Jean Olieu déclarait que l'homme se définit par la volonté, que son essence propre est seulement volonté – « sans volonté, les hommes seraient des bêtes intellectuelles »¹⁸. Descartes signale encore que « la volonté est plus ample et étendue que l'entendement »¹⁹ – elle est même infinie. Bref, après que la

18. *Quaestiones in II Sententiarum*, Quaracchi, ed. Jansens, q. 57 t. II, p. 338.

19. *Méditations métaphysiques, Quatrièmes réponses*, éd. Adam-Tannery, VII, 58. Il faudrait mentionner encore l'enracinement de la pensée de Nietzsche

LECTURES _____ **Olivier Boulnois**

métaphysique eut mesuré l'homme à proportion de la volonté, c'est la volonté qui est devenue plus fondamentale que le moi, et qui s'est finalement affranchie de la subjectivité, sous le nom nietzschéen de volonté de puissance. L'homme se définit alors comme ce qui doit être « surmonté », dépassé par la volonté de puissance. La mort de Dieu s'accompagne d'une pensée du « dernier homme », c'est-à-dire d'une réflexion sur ce que signifie ce dépassement de l'homme par la volonté.

Ici, sans doute, est nécessaire un recul, un retrait en deçà de cette métaphysique, en deçà de la volonté – et peut-être même en deçà de toute métaphysique. S'il est vrai que, *dans le monde*, la véritable force est tout simplement celle qui vient de la volonté propre, il faut rappeler que le chrétien, comme tout homme, est dans le monde, mais que lui-même n'est pas *de ce monde* – pas plus que sa force et que sa volonté. Son origine transcendante est aussi sa destination. L'on pourra alors comprendre que l'homme est dépossédé de son propre avenir, qu'il n'en est pas le maître, qu'il ne construit pas son propre devenir. Il faudra penser l'avenir de l'homme comme un don reçu, concevoir l'homme comme pouvant abandonner sa volonté propre (cet amour propre dénoncé par Augustin, saint Bernard, La Rochefoucauld et... Nietzsche). Si la volonté de puissance est le principe du monde, il faut penser l'*abandon* comme le principe de la vie orientée vers ce qui n'est pas de ce monde. L'abandon chrétien n'est pas le refus de la puissance, ni le choix de la mort aux dépens de la vie. Il est simplement l'abandon *de* la volonté propre et l'abandon *à* la volonté divine.

C'est sans doute en perdant sa volonté propre que l'homme parvient à recevoir le don suprême qui lui est promis. En abandonnant son bien propre, il peut consentir à la volonté véritable ; en reconnaissant son impuissance, il peut montrer la vanité de toute puissance. « L'abnégation, en effet, veut plus que ne veut le vouloir de puissance. Elle ne fait pas être, elle laisse être. Mais en laissant être, elle se met à la merci d'un Dieu qui s'est lié à elle par des promesses, et qui promet plus que la réalité immanente de la "vie" »²⁰. Le dépouillement de la volonté propre, caractéristique de la vie monastique, la pratique de la pauvreté volontaire, essentielle pour la

dans la théologie de Luther, qui oppose d'une manière voisine vouloir et pouvoir, nature et esprit – en soulignant comme Nietzsche leur affrontement tragique.

20. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, Paris, 1994, p. 201.

————— *Volonté et puissance, la critique du christianisme...*

théologie franciscaine, ou l'expérience du délaissement, cruciale dans la mystique, montrent qu'il est possible à l'homme de s'abandonner à la volonté divine, de se déposséder de son rapport au monde. L'expérience de l'humiliation est alors fondée sur la logique de la croix : la joie parfaite consiste à reprendre la démarche du Christ au vendredi saint : « Que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne ». Par ces paroles, le Christ scelle l'abandon absolu. Et par cette voie étroite, par-delà la souffrance et la mort, la faiblesse charnelle reçoit un avenir absolu. Comme le dit Paul : « lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 *Corinthiens* 10, 10). L'abandon chrétien n'est pas une faiblesse de la volonté, mais le comble de la force – cette force qui vient de l'abandon de toute volonté propre et de l'union à une volonté qui nous dépasse.

Olivier Boulnois, marié, quatre enfants, maître de conférences à l'École Pratique des Hautes Études (V^e section), membre de l'Institut Universitaire de France. Dernière publication : *Duns Scot, La rigueur de la charité*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

Michel SALES

La force, créatrice du droit dans l'histoire selon le père Gaston Fessard

L'origine chrétienne de la notion de personne

Le P. Gaston Fessard s. j. (1897-1978) fut, au xx^e siècle, l'un des observateurs les plus lucides de la vie internationale. Directeur de conscience hors pair, il sut mettre en garde les chrétiens, alors que beaucoup de clercs et d'intellectuels se fourvoyaient, contre les idéologies totalitaires sous toutes leurs formes.

Il a, en outre, laissé une œuvre considérable de philosophe et de théologien de l'histoire et de la société, marquée par une réelle formation juridique. Le problème du discernement de la force, créatrice du lien social entre des êtres libres, étant au centre de sa réflexion, nous avons demandé au P. Michel Sales de présenter un des aspects de celle-ci. Cet article est, pour Communio, l'occasion de rendre hommage au P. Fessard à l'occasion du vingtième anniversaire de sa mort, le dimanche 18 juin 1978.*

DANS tous les domaines qui touchent de près ou de loin l'histoire des êtres humains, du plus matériel au plus spirituel, la lutte pour la vie est une loi fondamentale de notre monde.

* On trouvera une substantielle présentation de G. Fessard en introduction à l'un de ses maître-ouvrages, *Le mystère de la société. Recherches sur le sens de l'histoire*, Bruxelles, Éditions Lessius, 1997, 650 pages. Cette introduction a fait l'objet d'une publication séparée : Michel Sales, *Gaston Fessard (1897-1978). Genèse d'une pensée*, Bruxelles, Éditions Lessius, 1997, 153 pages. Du Père G. Fessard, *Communio* a publié les textes suivants : « Je t'ai aimé d'un amour éternel. Sermon sur l'enfer » (mai-juin 1979, p. 43-52) ; « Esquisse pour une analyse chrétienne de la société » (mars-avril 1980, p. 18-29) ; « Le blasphème contre le Saint-Esprit » (janvier-février 1989, p. 42-54).

La force, créatrice du droit dans l'histoire...

Dans cette lutte sans merci, au premier regard du moins que l'on y porte, la violence semble l'emporter et les puissants triompher de toutes les valeurs humaines, à plus forte raison évangéliques, qui leur résistent. « La force crée le droit », disait Bismarck.

Et pourtant, même à s'en tenir à l'expérience dont témoigne quotidiennement, partout dans le monde, la vie de la plupart des hommes et des femmes, une autre force, exactement contraire à la violence qui détruit, extermine et avilit, supérieure même à l'ordre de la justice distributive, régit la société humaine : la force d'un amour qui, dans la procréation et l'éducation des enfants, est comme le vicaire naturel du pur Amour, Créateur désintéressé des êtres et de leurs libertés en face de la Sienne, rempli à leur égard de miséricorde et de compassion.

Cette gratuité de l'amour, inhérente à l'histoire humaine en son actualité historique, « est tout à fait négligée dans ces représentations de la société qui s'inspirent d'un club de célibataires : là, les relations humaines sont toutes faites de marchandage, de contrats passés et exécutés, d'observance d'une justice commutative. On semble oublier que l'espèce humaine n'aurait pas pu durer sans le don ; que celui-ci est plus essentiel que l'échange.

Les parents donnent, les enfants reçoivent. Des parents aux enfants, il existe un flux descendant de services et de biens, sans réciprocité. Ce que les parents font pour l'enfant n'est pas en exécution d'un contrat passé avec lui, ou dans l'attente d'un *quid pro quo*. En tout temps, dans toutes les sociétés, les parents s'occupent de leurs enfants, leur fournissent nourriture et protection et les entourent de soins : toute exception soulève le scandale. À la vérité, l'être humain n'est jamais si diligemment servi que lorsqu'il est dans l'incapacité de "marchander" ou de "défendre ses droits".¹ »

Entre l'ordre établi par la violence et celui fragilement institué par l'amour, le droit, lui-même assisté par la force toujours menaçante de la police ou de l'armée, s'efforce, sinon d'instaurer entre les hommes le règne de l'amour, du moins de faire reculer l'empire arbitraire des violents. L'ordre du droit lui-même est-il toutefois insoupçonnable ? Qui le fonde ? Quelle en est la source ?

Plus que toute autre, la conscience de l'homme moderne est comme congénitalement affectée par l'extrême relativité de l'ordre

1. Bertrand de Jouvenel, *De la politique pure*, Paris, Calmann-Lévy, 1963, p. 78-79.

LECTURES _____ **Michel Sales**

de droit. Non seulement parce qu'il varie selon les lieux et les temps. Cela ne serait que peu de chose et, après tout, ne signifierait nullement qu'un accord et une réduction des différences ne puissent s'effectuer à l'avenir entre les hommes. Mais surtout, parce que l'histoire du XX^e siècle, sans parler des autres, a amplement montré, au travers des aventures totalitaires ou dictatoriales, comment l'iniquité pouvait revêtir l'honorabilité d'un état de droit, et la légitimité couvrir un ordre social pervers et criminel. Autrement dit, le soupçon qui auparavant portait spontanément sur la force et faisait que toute âme bien née pressentait sans effort la perversité du principe bismarckien selon lequel « la force crée le droit », se porte tout autant aujourd'hui sur le droit lui-même, spontanément soupçonné de légitimer quelque iniquité de fait.

À vrai dire, il n'est que de réfléchir un peu sur la genèse de la réalité humaine tant sociale qu'individuelle, pour prendre conscience de ce fait que, dans l'ordre humain, le droit est toujours *second*, étant déterminé au sens fort du mot par la volonté de fait des libertés entrant en des relations effectives et souhaitant les entretenir. En ce sens, on pourrait dire que sans la force des libertés humaines entrant en interaction, il n'y aurait pas de droit, et même que le droit n'est, au fond, que le symptôme ou le reflet de l'état de fait des relations entre les libertés humaines à un moment donné du développement d'une société ou de la société humaine tout entière. À ce titre, le droit témoigne des us et coutumes d'une société plutôt qu'il ne les régit vraiment, et, à plus forte raison, ne les détermine. Il est vrai cependant que ce témoignage objectivement représenté de l'état d'une société à un moment donné de son histoire peut être pour la liberté de chaque individu engagé dans cette société l'occasion et l'objet d'un examen de conscience, en même temps que le point d'appui d'un acte de sa liberté constitutif de la réalité humaine qu'il veut instaurer.

La force créatrice du droit.

Réfléchissant sur la source du droit, G. Fessard a résumé sa pensée en une formule : « Le principe premier, source du droit, est : la puissance créatrice au service de l'ordre à établir crée le droit »².

2. *Pax Nostra. Examen de conscience international*, Paris, Grasset, 1936, p. 83 (désormais cité sous le sigle PN). Dans *Autorité et Bien commun* (Paris,

_____ *La force, créatrice du droit dans l'histoire...*

Dans cette formule, de prime abord étonnante, l'auteur de *Pax Nostra* voit, qui plus est, « le principe peut-être le plus révolutionnaire que le Christ ait signifié au monde ». Mais, conscient du caractère apparemment scandaleux de la formule, il ajoute aussitôt : « Est-ce que je n'aboutis pas ainsi à justifier la formule bismarckienne, "la force crée le droit" ? Non certes, parce que le mot force y est synonyme de violence, c'est-à-dire de la force matérielle ou morale qui, sans égards aux "sujets de droit" qu'elle lèse, prétend établir sa domination. La *force-violence* qui s'exerce au mépris de l'ordre établi ne crée aucun droit, étant la négation même de la justice. ³ »

Pour montrer comment le primat de la vie créatrice, inhérente à tout être humain, fonde son droit et autorise à le défendre en cas d'agression injuste, G. Fessard prend l'exemple de l'homicide et celui de l'avortement.

« Pourquoi l'homicide me paraît-il si répréhensible ? – Précisément parce qu'il supprime une force de vie personnelle qui a droit de s'épanouir. Et la peine de mort elle-même ne m'apparaît légitime que dans la mesure où elle est défense, non seulement d'"un ordre établi" (on pourrait préciser : établi selon la justice), mais de la vie même d'une société, d'une personnalité morale supérieure à l'individu qui tend à la détruire. ⁴ »

Quant à l'avortement, G. Fessard donne à réfléchir sur ce qu'implique, au strict point de vue de la justice, la réalité absolue de la vie créatrice contenue dans l'embryon humain.

« Pourquoi l'homicide est-il défendu, même à l'égard de l'enfant qui, dans le sein de la mère, met en péril la vie de celle-ci ? Précisément encore parce qu'il y a chez le plus petit enfant un droit absolu à la vie. Remarquons-le : on a pu être tenté de considérer cet enfant

Aubier, 1944, 1969²), Gaston Fessard a analysé avec beaucoup de précision, sous le terme même d'*autorité*, l'essence, le principe, la nature médiatrice et la fin de cette force créatrice de l'être des êtres et de leurs liens sociaux dans l'histoire, en particulier le lien de la communion, essence et fin dernière du bien commun désiré par toutes les personnes entre elles. Nous ne pouvons que renvoyer ici à ce classique de la philosophie et des sciences politiques. On verra combien cette méditation d'un philosophe peut éclairer le théologien quand il cherche à comprendre sa foi « en Dieu, le Père tout-puissant », « de qui vient toute autorité » (*cf. Romains 13, 1*).

3. *Ibid.*

4. PN, p. 84.

LECTURES _____ **Michel Sales**

comme un injuste agresseur, tandis que la mère aurait été en face de lui en possession. Mais si certain que soit le droit de la mère à vivre, la morale catholique a toujours refusé de nier un droit identique chez l'enfant. Là, se trouve en quelque sorte matérialisée l'opposition de ces deux ordres [constitutifs de la société humaine en tant qu'histoire], l'un établi, l'autre à établir. Or, dès qu'on se trouve en face d'une force de vie personnelle capable de coopérer à cet ordre futur, quelle que soit la perturbation qu'elle apporte, son droit à l'existence est sacré. L'ordre de justice, en effet, ne comprend pas seulement ce qui est mais ce qui sera, et il est aussi criminel de faire avorter l'ordre qui naît que de détruire l'ordre qui est. – En présence de ces deux vies, de ces deux puissances créatrices aux droits égaux et opposés, le médecin ne peut que tenter de les sauver toutes deux ! S'il est impuissant, l'issue de la lutte est en pareil cas remise tout entière à la force vitale dans son expression la plus physiologique.⁵ »

« Le primat de la vie créatrice commande aussi de nombreuses solutions morales où il s'agit non plus de la vie même, mais des biens qui servent à l'entretenir. En cas d'extrême nécessité, l'individu, le père de famille n'a-t-il pas le droit de prendre ce qui lui est nécessaire pour lui et les siens ? Et proportionnellement au nombre de vies à sa charge : au père de deux enfants, deux rations ; au père de dix, dix. Violation de l'ordre établi mais non de la justice, parce que l'ordre à établir exige que des puissances créatrices ne soient pas sacrifiées lorsqu'elles peuvent être sauvées sans un dommage majeur.⁶ »

5. PN, p. 84-85. On remarquera que l'égalité rigoureuse du droit de l'enfant dans le ventre de sa mère à celui de sa mère est fondé dans la réalité objective de son existence et du principe de vie créatrice qu'elle contient. Nullement, par conséquent, sur la reconnaissance subjective de cette existence par la mère ou par la société humaine. En pure justice, la vie de l'enfant à naître requiert un respect aussi souverain que la vie de la mère. En outre, la mère, pas plus que le médecin, n'est à même de connaître, par-delà l'absolu que constitue cet enfant comme sujet de droit, la puissance créatrice au service du Bien commun universel concret que représente cet enfant en sa vocation singulière humaine et divine à la fois. Dans la conscience juive, le fait que tout enfant né d'une femme puisse être le Messie suffit à rendre sacré tout être humain dans le sein de sa mère. Dans la foi chrétienne, tout être humain, dès sa conception, est créé à l'image de Dieu et a pour vocation de faire partie, de façon singulière, par conséquent unique et irremplaçable, du corps mystique du Messie incarné, ressuscité, assis à la droite de la Majesté divine, bref de participer à la vie éternelle.

6. PN, p. 86.

La force, créatrice du droit dans l'histoire...

Que la force personnelle fonde le droit, cela se voit encore pour le droit de propriété. Il est même un cas-limite, qui en fournit « une illustration où sa vérité approche, pour ainsi dire, d'aussi près que possible de sa fausseté » : cette source de la propriété que le code ou les manuels appellent *occupatio rei nullius*.

Au point de vue moral et juridique, « l'occupation est la prise de possession avec l'intention de le faire sien, d'un objet n'appartenant à personne »⁷. « La force-puissance créatrice n'est-elle pas en effet, dans ce cas », se demande G. Fessard, « identique à la force-violence ? Car dans l'*occupatio*, il s'agit d'un déploiement de force matérielle. Et toute la différence entre la vérité et la fausseté du principe bismarckien, entre la justice et l'injustice de l'occupation, vient de l'absence ou de la présence d'un autre droit à respecter. En cas d'absence – *res nullius* –, l'occupation par déploiement de force est juste sans aucune limite.⁸ »

Un moraliste comme le P. Vittrant, identifiant sans plus réfléchir l'ordre de justice avec un état de l'ordre social historiquement établi, remarquait que « l'occupation, qui trouvait largement à s'exercer dans les pays neufs, ne joue plus qu'un rôle fort restreint dans nos pays, où presque tous les biens ont leur propriétaire et où l'État s'attribue ordinairement ceux qui pourraient être considérés comme n'ayant pas de maître »⁹.

La force créatrice du droit dans la vie de tous les jours.

Réfléchissant en philosophe, G. Fessard souligne au contraire que « ce mode d'acquérir, qui dans le code et les traités de morale apparaît sur le même rang que les autres, est en réalité la source originelle de toute propriété, source dont tous les autres modes ne sont qu'applications dérivées »¹⁰. À l'encontre du moraliste, en philosophe personnaliste de l'histoire et de la société, attentif à l'action créatrice de la Liberté divine et des libertés humaines, il montre

7. Jean-Benoît Vittrant, *Théologie morale*, Paris, 1944, § 253.

8. PN, p. 86.

9. J.-B. Vittrant, *ibid.*

10. PN, p. 86.

LECTURES _____ **Michel Sales**

comment la vie quotidienne nous permet d'expérimenter la mise en œuvre de l'*occupatio rei nullius*. La vie de tous les jours, en effet, nous donne cent occasions de constater que la force inhérente à mon être même ou à celui des autres, crée le droit, au sens propre du terme, comme dans l'*occupatio*. Seul ce principe, d'ailleurs, me permet soit de déterminer le droit des autres, soit de faire valoir le mien propre. « Et Dieu sait si je suis embarrassé en ce dernier cas », note entre parenthèses G. Fessard, « pour justifier la source de mon droit. ¹¹ »

Partout, au vrai, où il y a invention ou découverte de l'esprit, production d'une nouveauté qui change la vie ou transforme la société pour de meilleures conditions d'existence et le bien commun d'un plus grand nombre, il y a *occupatio rei nullius* de l'histoire humaine par une puissance créatrice. Avant Bach, avant Mozart, il n'y avait rien dans l'histoire de ce que leur œuvre musicale a apporté au monde. Et l'on pourrait en dire autant dans tous les domaines de la création artistique et littéraire, mais également dans le domaine des sciences dures ou expérimentales, des techniques et des sciences humaines. Imagine-t-on ce qu'étaient la médecine, la chirurgie, ou simplement l'hygiène de la population mondiale avant Pasteur ? La physique avant Newton et, plus encore, avant Einstein ? La biologie avant la découverte de l'A.D.N. ? Et ainsi de tout le reste. À chaque fois, il a fallu qu'une force créatrice inédite et inattendue surgisse dans le temps et s'impose, le plus souvent en dépit de la résistance, voire des oppositions farouches des corps sociaux et scientifiques qui auraient dû être les premiers à l'accueillir et à la reconnaître. Heureux quand l'inventeur génial est même connu de son vivant. Souvent, il n'a pas cette chance. Ce sont des décennies après la mort du chanoine hongrois Mendel, que la biologie reconnut les lois de l'hérédité qu'il avait mises au jour. Péguy, de sa première *Jeanne d'Arc*, vendit un exemplaire. Il fallut à Van Gogh, de son vivant, le stratagème discret de son frère Théo, pour qu'il ait cru un jour avoir vendu une toile. On dira que l'histoire à venir répare les injustices et le manque de discernement de l'histoire passée. C'est vrai. Mais ce que montrent surtout ces exemples (et il y en aurait des milliers à citer), c'est que la reconnaissance sociale comme le droit arrivent toujours *post factum*. Avant d'être reconnue, la force créatrice qui,

11. PN, p. 87.

La force, créatrice du droit dans l'histoire...

aujourd'hui, règne paisiblement et fait sentir ses bienfaits, a été d'abord méconnue, vilipendée, voire combattue.

Il n'est d'ailleurs même pas besoin de recourir à des exemples aussi exceptionnels. « Qu'est-ce donc qu'un concours qui, dit le langage courant, "donne droit" d'exercer une profession ou une fonction civile ? À vrai dire, le concours ne crée aucun droit. Ce qui me donne vraiment le droit d'être médecin, professeur, officier, c'est la réunion en moi des qualités innées et acquises me rendant apte à exercer telle fonction pour le bien de la société : puissance créatrice en vue de l'ordre à établir. Le concours, l'examen, l'épreuve ne sont que la codification des règles qui permettent à la société de reconnaître avec quelque certitude l'existence en moi de cette puissance créatrice. Et il ne suffit pas qu'elle existe. Pour qu'elle devienne vraiment source d'un droit, il faut encore qu'elle s'exerce conformément à sa fin, l'ordre à établir. Cela est si vrai que, même une fois cette puissance reconnue en moi, si l'expérience prouve que je ne veux point m'en servir dans ce but, elle cesse d'engendrer le droit, et la société protectrice du bien commun m'en défend l'exercice. On retire à un médecin son droit de pratiquer, on dégrade un officier, on interdit un prêtre...

Mais là encore, la puissance vraiment créatrice est première ! Ne voyons-nous pas souvent la lutte pour la vie se charger de rendre victorieux ce principe et corriger l'instant d'après ce qui a paru, l'instant d'avant, injustice ? L'homme favorisé, le candidat heureux à un concours, mais sans valeur réelle, s'endort sur des lauriers qui couronnent une tête vide ou un cœur sec, pendant que le créateur méprisé ou le refusé malgré ses dons se voient excités par l'échec même à accroître encore leur valeur personnelle. Finalement, la puissance créatrice se révèle, juge et dit le droit. ¹² »

Nous en avons assez dit pour montrer que la force créatrice à laquelle G. Fessard rapporte la source du droit ne recouvre pas la force-violence, source d'injustice, de la formule bismarckienne. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'une force réelle, dure à la paresse et menaçante pour la lâcheté et l'appétit de jouissance qui corrompent autant l'être humain que la volonté de puissance et l'orgueil de l'affirmation de soi. Il faut donc préciser, autant que possible, à quoi correspond en dernier ressort cette force créatrice

12. PN, p. 87-88.

LECTURES _____ **Michel Sales**

qui non seulement *crée* le droit, mais en fin de compte le *juge* et l'*achève*, autrement dit le supprime en le réalisant au-delà même de ce que l'on osait espérer.

La personne, source du droit.

Cette force créatrice, c'est précisément ce qui, dans la personne humaine, correspond à ce qu'il y a de plus personnel, d'unique entre tous, de réellement singulier en chacun, et qui fait sa vocation propre dans le corps entier de l'humanité. « Dans la définition ordinaire de la justice : à *chacun selon son dû* », qui renvoie implicitement à l'univers socialement organisé des personnes, de toutes et de chacune, la force créatrice, source du droit, « est cachée sous le mot *chacun*. C'est dire qu'elle coïncide précisément avec cette *existence personnelle* » que nous retrouvons partout aux sources de l'ordre chrétien.

La force créatrice du droit et même, au-delà du droit, de la réalité historico-ontologique de l'Être tant social qu'individuel, c'est l'existence de la personne. « Cette existence de la personne, au sens le plus plein et le plus fort, c'est son vouloir-vivre, qui comprend d'abord un pouvoir-vivre physique, condition pour qu'elle subsiste dans l'être, tendant à sa fin, et un vouloir-vivre moral ensuite, qui est cette fin même. D'un mot, l'existence où chacun puise son droit est sa force de vie personnelle. ¹³ »

S'il y a une part essentielle de vérité dans l'individualisme contemporain, c'est là paradoxalement qu'elle s'enracine. Le concept de personne, tel que l'humanité l'a reçu, une fois pour toutes, de la Révélation chrétienne, comporte en effet deux éléments dialectiquement liés qu'utilise la réflexion diffuse dans le langage de tous les jours. « "Être personnel", c'est, d'une part, ne ressembler à aucun autre, être unique entre tous, et par là on souligne les particularités individuelles qui permettent de jouer un rôle. Mais, d'autre part, "être personne", c'est aussi être égal à tout autre, posséder la prérogative commune à tous, et par là on met l'accent sur l'élément essentiel qui constitue un sujet de droit. ¹⁴ »

13. PN, p. 83.

14. PN, p. 45.

La force, créatrice du droit dans l'histoire...

« Du point de vue historique, il est indéniable que la notion de “personne” est issue de la Révélation chrétienne. Sans doute, bien avant le Christ, et de tout temps, chaque homme a conscience d’être un moi, un être doué d’une valeur unique, absolue, et qui mérite d’être reconnu tel par tous les autres. Mais c’est seulement après le Christ et comme une conséquence de son message que la “personne” jusque-là vécue, commence d’être réfléchie. Si bien qu’à cette notion on peut appliquer le mot de Hegel au sujet de l’Esprit et dire qu’elle est un concept sublime apparu avec la religion des temps modernes. ¹⁵ »

L’origine chrétienne de la notion de personne.

Qu’a apporté, en effet, le Christ dans l’histoire de l’humanité, ou, pour mieux dire, qu’apporte-t-il aujourd’hui à chaque être humain en le révélant à lui-même comme *personne* ? Une double qualité opposée que nous tenons de notre destinée surnaturelle. « D’une part, il nous sert à marquer que chacun de nous acquiert, en raison de cette destinée, un prix incommensurable avec tout le reste de la nature, si bien qu’il devient pour tous l’objet d’un souverain respect, et d’autre part, dans cette valeur absolue communiquée par le Christ, notre liberté trouve la seule fin digne d’elle : réaliser entre tous une seule communauté. ¹⁶ »

C’est ainsi que notre mot de *personne* s’est chargé d’un double sens. « D’une part, la personne est le *sujet de droit*, terme et principe des relations juridiques, élément d’une communauté ; en ce sens notre mot dérive en ligne directe de la *persona* latine qui en droit romain signifie précisément “représentant en matière judiciaire”. D’autre part, la personne désigne un sujet, non plus en tant que terme ou principe de relation, mais en tant qu’il est relation même. Elle est alors l’individualité *chargée d’un rôle*, appelée à une fonction dans un ensemble représentatif, “figurant”, “personnage”, si bien que notre mot a pris aussi tout le sens du mot grec qui le traduit : *πρόσωπον*, en même temps qu’il retrouvait par là la signification peut-être originelle de la *persona* latine. ¹⁷ »

15. G. Fessard, dans le Supplément philosophique des *Recherches et débats* (Centre catholique des Intellektuels Français), 9, 1950, p. 12.

16. PN, p. 40.

17. PN, p. 44.

LECTURES **Michel Sales**

À la place du mot « rôle », nous avons utilisé le terme de *vocation* pour désigner de manière plus intérieure et en même temps aussi essentielle ce qui fait de la personne un sujet de droit digne d'un souverain respect, son apport propre, unique, dans l'ensemble représentatif de la communauté humaine. Parler de vocation, en effet, corrélatif d'une mission ou d'un service, c'est indiquer aussitôt sans équivoque la dimension existentielle et même ontologique, plus que fonctionnelle, que revêt chez la personne le rôle, non seulement particulier, mais singulier et même historiquement singulier, qu'elle tient dans la constitution de la communion des personnes. Sans parler de la liberté invoquée, appelée, susceptible de répondre ou de ne pas répondre, qu'implique l'idée même de vocation. Ainsi précisé, l'élément par lequel on définit la personne comme chargée d'un rôle fournit à celui-ci un poids d'*être* et une consistance ontologique, d'ontologie historique, qui confère aux qualificatifs d'homme et de femme, de père et de mère, de fils et de frère ou de sœur, d'époux et d'épouse, etc., en considérant chacun comme une vocation, un poids tel que nous n'avons pas de mot plus adéquat, pour en viser exactement le sens, que le terme biblique de *gloire*.

On voit par là comment la notion même d'individu, en empruntant sa charge symbolique à cet élément de la personne, a pu se surdéterminer en se sécularisant dans la récupération que la philosophie des Lumières a tenté de faire de la notion chrétienne de personne. Mais outre le fait que la notion apparemment si claire d'individu est aussi abstraite et indéterminée que possible ¹⁸, la singularité dont il

18. « Une des "idées" principales du libéralisme, on le sait », écrit Pierre Manent, « c'est celle de l'"individu", non pas l'individu comme cet être de chair et d'os, non pas comme Pierre distinct de Paul, mais comme cet être qui, parce qu'il est homme, est naturellement titulaire de "droits" dont on peut dresser la liste, droits qui lui sont attachés indépendamment de sa fonction ou de sa place dans la société, et qui le font l'égal de tout autre homme. Aussi familière, ou allant de soi, que cette idée nous apparaisse, un moment d'attention nous convainc qu'en vérité elle devrait nous saisir par son étrangeté. Comment attacher les droits à l'individu en tant qu'individu, puisque les droits règlent les relations entre plusieurs individus, puisque l'idée même du droit présuppose une communauté ou une société déjà instituée ? Comment fonder la légitimité politique sur les droits de l'individu, puisque celui-ci n'existe jamais comme tel, que dans son existence sociale et politique, il est toujours nécessairement lié à d'autres individus, à une famille, à une classe, à une profession, à une

La force, créatrice du droit dans l'histoire...

voudrait se prévaloir se réduit le plus souvent à un minuscule et capricieux égotisme, aux antipodes de ce qui constitue la vocation singulière et irremplaçable d'un moi vraiment personnel.

On ne saurait oublier que la dignité de la personne humaine est inséparable de son fondement historiquement révélé qu'est le don de soi du Christ sur la croix. Par ce don de l'amour, « tous acquièrent une valeur infinie et chacun une "vocation" propre, si bien que le "moi", avec ses particularités individuelles et par elles, devient une partie irremplaçable d'un tout organique : Corps mystique dont le Christ est la Tête et dont nous sommes les membres »¹⁹. Seulement, pour G. Fessard, le rapport originel de la personne au mystère historique du Christ et même à son sacrifice implique que pour réaliser sa destinée de personne sous son double aspect de sujet de droit chargé d'un rôle ou d'une vocation dans le corps mystique, l'être humain accepte de passer au feu des « sentiments qui furent dans le Christ Jésus », obéissant jusqu'à la mort de la croix (cf. Philippiens 2), la puissance créatrice qu'il porte en lui ou plutôt qu'il reçoit de Celui de qui vient tout don parfait pour faire croître l'être des êtres. À cette condition seulement, l'existence de la personne pourra être considérée absolument et sans équivoque comme « puissance créatrice au service de l'ordre à établir » et source, non seulement du droit, mais de la communion des êtres, autrement dit de l'Universel concret.

nation ? Or, il n'est pas douteux que c'est bien sur cette idée si évidemment "asociale" et "apolitique" que le corps politique libéral a été progressivement construit : qu'est-ce qu'une élection au suffrage universel en effet, sinon ce moment où chacun se dépouille de ses caractéristiques sociales ou naturelles – revenus, profession, sexe même –, pour n'être plus qu'un "simple individu", où le corps politique se décompose pacifiquement, se fait "état de nature" pour se reconstruire aussitôt à nouveaux frais ? Il n'est pas douteux non plus que cet être si évidemment "imaginaire" a tendu de plus en plus à devenir réalité et expérience : les habitants de nos régimes sont devenus de plus en plus autonomes, de plus en plus égaux, se sont sentis de moins en moins définis par leur appartenance familiale ou sociale. » (Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 9-10.)

19. PN, p. 43-44.

LECTURES _____ **Michel Sales****Droit de la force créatrice et force de discernement du droit.**

La force crée le droit. Mais le droit, qui est également une force en ce qu'il concentre en lui un ordre social établi qui s'impose et se défend, est un moyen de discernement de toute force prétendument créatrice d'un ordre meilleur et supérieur à l'ordre établi.

« Une des fonctions les plus importantes de l'organisation sociale est de permettre de distinguer dans la force qui se présente en quelque domaine que ce soit ce qui en elle est créateur, ce qui au contraire est destructeur, de façon à réprimer la violence et à laisser son essor à la vie. Et cette organisation même, l'ordre établi en un temps et en un lieu donné, ne peut remplir son rôle qu'en consentant, par une sorte d'autocritique, à subir l'assaut de cette violence et à accueillir l'élan de cette vie.²⁰ » En toute organisation sociale déjà existante ou établie, en effet, il y a, comme dans la force qui se présente pour la contester et l'améliorer, « deux parts à distinguer, ce qui dans le présent est déjà de l'éternel et doit subsister, ce qui au contraire est caduc, voué à la mort ». « C'est le rôle de cette force-puissance créatrice que de faire disparaître le caduc, de faire vraiment dépasser le passé et de révéler toujours plus l'éternel dans l'actuel.²¹ »

Ainsi le progrès de l'humanité dans tous les domaines, du plus matériel au plus spirituel, est-il toujours lié à une lutte où interfèrent, pour se critiquer mutuellement et s'épauler au seul service de la croissance de l'être librement posé et reconnu de tous et de chaque être, le droit établi et la force créatrice, la lettre et l'esprit. Au principe de la lettre, il y a eu ou plutôt il y a un esprit. Et l'esprit lui-même n'est rien, tant qu'il ne s'incarne pas dans une lettre, qui permet de l'appréhender, de le comprendre et de le discerner (*cf.* 1 *Corinthiens* 14).

Bien qu'utile comme cran d'arrêt à des régressions ou à des violations de l'ordre humain, le droit restera toujours inadéquat à représenter toutes les conditions de l'amour entre les êtres, à plus forte raison à les créer. C'est pourquoi « la fidélité littérale au contrat, même le mieux établi en toute bonne foi, ne peut être l'unique solution des conflits de droit. C'est pourquoi la force créatrice de l'amour doit à chaque instant, en chaque situation, permettre de discerner, dans les replis de la lettre des contrats comme dans la subtilité de l'esprit qui anime les alliances, où se trouve l'exigence d'un

20. PN, p. 88.

21. *Ibid.*

La force, créatrice du droit dans l'histoire...

amour toujours plus universel, où se dissimule, au contraire, sous les plus beaux atours tantôt de la lettre tantôt de l'esprit, la convoitise ou l'égoïsme.

De là, deux conséquences, précieuses entre toutes, pour discerner où est, non seulement la justice, mais déjà l'amour, en cas de conflit entre une force personnelle qui met toute son énergie dans la défense d'un ordre établi, et une autre force personnelle qui se sent capable de créer un ordre meilleur. »

« 1. La fidélité à la lettre du contrat à quoi en appelle le défendeur en cas de conflit ne peut servir de retranchement à un égoïsme impuissant.

2. La fidélité à l'esprit du pacte qu'invoque le demandeur en cas de conflit ne peut se manifester telle, qu'à la condition d'épuiser d'abord toutes les possibilités d'une fidélité littérale au contrat. ²² »

Ces deux préceptes permettent de discerner la vérité ou le mensonge de la force qui soutient ou défend l'ordre juridiquement établi, de même que la vérité ou le mensonge de la force créatrice (ou prétendue telle) qui revendique un nouvel ordre de choses. Selon qu'on est en sa possession ou qu'on en est privé, l'illusion est inverse, mais dans les deux cas il y a risque d'illusion.

« C'est l'illusion de celui qui possède, en quelque ordre de richesse que ce soit, de se figurer que l'ordre dans lequel il a fondé ses titres à la possession, l'*ordre établi*, coïncide avec l'ordre éternel [autrement dit *juste*]. Et c'est sa tentation de retenir égoïstement ses biens pour s'en servir comme moyen de jouissance propre plutôt que comme instrument de création au service d'autrui. ²³ » Or cette illusion comme cette tentation qui menace tout « possédant » et va à pervertir le droit derrière lequel il se réfugie tendent à nier les principes mêmes de la personne, sujet de droit ouvert et lié à tout autre sujet de droit par une vocation singulière, grâce à laquelle il peut espérer réaliser avec les autres l'Universel concret d'un amour qui n'exclut personne.

« Le titre de propriété, en quelque ordre que ce soit, ne peut être un titre à la lâcheté ni à la paresse ni à l'égoïsme. Et ce n'est pas une injustice lorsque la puissance vraiment créatrice vient déposséder de leurs biens pour les mettre au service de tous, ceux qui ne savent plus s'en servir que pour entretenir leur impuissance. Ils ont beau

22. PN, p. 90s. et 92s.

23. PN, p. 90.

LECTURES _____ **Michel Sales**

alors invoquer des contrats ! Dans la mesure même où leur protestation est soutenue par l'espoir d'enclorre à leur profit la justice dans un texte, celle-ci échappe à leurs prises, s'évade hors des formules et passe dans le camp opposé. ²⁴ »

Il peut y avoir cependant une illusion aussi grave, sinon pire, chez celui qui, se réclamant de l'avenir et en appelant à la générosité, met en question l'ordre établi.

« L'illusion de qui ne possède pas, souffre et désire, est de s'imaginer que la force créatrice qu'il sent bouillonner en lui est destinée à établir un ordre futur, coïncidant en effet avec l'ordre éternel et destiné à révéler la caducité, l'injustice de l'ordre établi. Sa tentation, c'est de se servir immédiatement de sa puissance pour une création soi-disant personnelle, en fait individuelle et égoïste, soi-disant au service de tous, mais commençant par violer le droit de quelques-uns. Illusion et tentation inverses de celles du défendeur, mais non moins négatrices de tout ordre de justice. En effet, si l'égoïsme peut se retrancher derrière l'ordre établi, l'*ordre à établir* peut servir tout autant de masque à la cupidité, à l'envie et à l'orgueil. ²⁵ »

La force créatrice du droit ne se justifie en réalité que par la nature de l'ordre à établir qu'elle se propose d'instaurer et de servir.

« Or la valeur de celui-ci dépend tout entière de la fin qu'il se propose. Fin qui elle-même ne peut faire ressortir sa qualité et la rectitude de son orientation qu'à condition d'apparaître dans l'alignement du passé, comme le perfectionnement de ce qui est, non comme sa destruction pure et simple, si imparfait et déficient qu'il soit. Dans un monde de "personnes", la puissance créatrice ne peut apparaître au service d'un ordre meilleur que dans la mesure où elle contribue à élever en quelque sorte d'un degré la vie même des autres personnes. Se proposer cette fin, c'est le seul moyen de manifester qu'elle est autre chose qu'une force de la nature brute, éruption volcanique, contagion malade ou épidémie hystérique, et qu'elle se considère, en effet, comme une "personne" voulant respecter les "sujets de droit" et "jouer son rôle" au service de tous. ²⁶ »

« En passant », remarquait G. Fessard plus de vingt ans après avoir développé les vues que nous venons d'exposer, « notons simplement qu'à travers l'opposition du *pacte* et du *contrat*, de l'*esprit*

24. *Ibid.*

25. PN, p. 93.

26. PN, p. 94.

La force, créatrice du droit dans l'histoire...

et de la *lettre*, cette analyse s'appuie directement sur celle que Paul lui-même a faite en ses *Épîtres* des rapports de l'Alliance et de la Loi. » Si bien que, par cet intermédiaire, elle se réfère à la dialectique fondamentale du Païen et du Juif, par laquelle tout être humain peut librement s'incorporer au Christ et par laquelle le Christ s'engendre librement en toute personne humaine ²⁷.

Pour attester son droit, il ne suffit pas de brandir un texte, fût-ce celui de l'Écriture Sainte. Mais ce n'est pas assez non plus que de se réclamer de l'Esprit pour posséder réellement en soi la force créatrice d'un ordre meilleur dans la société humaine ou dans l'Église.

« Le pharisien a tort de se retrancher derrière la lettre de la Loi lorsque se présente Celui qui vient accomplir le Pacte qui l'a dictée. Mais celui qui croit pouvoir accéder à la justice sans passer par la Loi est encore plus loin de l'ordre chrétien. C'est un païen dont la seule loi est : *sic volo, sic jubeo, sic pro ratione voluntas*. Qu'il prenne d'abord conscience de la convoitise qui agite ses membres... Qu'il la mortifie et lui mette le frein en se soumettant à la lettre de la Loi. Après quoi, peut-être pourra-t-il être reconnu comme le créateur d'un ordre nouveau. Mais auparavant, et tant que sa convoitise n'est pas disciplinée, qu'il s'épargne l'illusion de se croire un Messie. Car le Messie qui délivre l'humanité du joug d'une loi passagère et d'un ordre désuet, commence par naître sous ce joug et par le porter volontairement. ²⁸ »

27. G. Fessard, *Libre méditation sur un message de Pie XII (Noël 1956)*, Paris, Plon, coll. Tribune libre, p. 188-189.

28. PN, p. 93-94. Au point de vue subjectif de la conscience et de la liberté du Christ, caractéristique de l'*Épître* de saint Paul *aux Philippiens* (2, 5-11), l'Incarnation rédemptrice est présentée comme un acte d'humilité et d'obéissance du Fils unique à son Père jusqu'à la mort de la croix. C'est par obéissance qu'« il n'a pas retenu avidement le rang qui l'égalait à Dieu » et est devenu un homme, « né d'une femme » (Gal. 4, 4). C'est par obéissance que, « né sujet de la loi » juive, il a commencé par lui obéir parfaitement, de l'intérieur comme en sa lettre, en tout. C'est enfin, non pour abolir la loi, les prophètes et les psaumes, « mais pour les accomplir », qu'il s'est fait, dans les accusations injustes et les outrages de la Passion, obéissant au Père jusqu'à la mort et la mort de la croix. Cette puissance rédemptrice et libératrice de la liberté humaine du Fils de Dieu vainc justement, par son humilité obéissante, et la tentation de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal à laquelle avaient succombé Adam et Ève (il ne leur avait pas été interdit de manger de l'Arbre de Vie, au contraire) et la triple tentation dans le désert, au seuil du ministère public de Jésus, dont la légende du Grand Inquisiteur de Dostoïevski

LECTURES _____ **Michel Sales**

L'existence du droit et ses progrès dans tous les domaines, du plus matériel au plus spirituel (il y a un droit qui préside au devenir de l'Église, autrement dit de l'Épouse du Christ en son mystère), barre l'histoire des hommes comme une digue barre un fleuve – pour en élever le niveau.

L'histoire des hommes est faite de l'opposition de leurs libertés. « L'ordre, l'organisation juridique, peut et doit intervenir partout et de plus en plus pour élever toujours davantage l'arène où s'affrontent les forces opposées, mais il est vain d'espérer qu'il puisse jamais faire cesser la lutte. Y parviendrait-il par malheur, que cet ordre ne serait plus un ordre, mais une tyrannie, pire encore, une mort, puisque ce qui se manifeste dans la lutte, c'est la puissance même de la vie, et même la pire de toutes les morts, une damnation, puisque ce qui se révèle en dernière analyse dans une puissance de vie créatrice au service de l'ordre à établir, c'est Dieu lui-même. ²⁹ »

Dieu n'a-t-il pas été un jour en personne un embryon dans le sein d'une femme, pour nous libérer, par sa vie comme par sa mort sur la croix, de la puissance du péché et de la mort ? Par là, Il nous révélait où gît en vérité la force créatrice que chaque être humain porte en son existence même, la vocation irremplaçable, inhérente à son être absolument personnel, grâce à laquelle il peut se donner à toutes les autres personnes comme un talisman précieux, unique et singulier ³⁰.

a si remarquablement déployé l'actualité. C'est cette obéissance parfaite du Christ en son humanité que saint Ignace de Loyola propose comme modèle à la liberté humaine de celui ou de celle qui veut épouser le mouvement de la Liberté divine, dans « les trois sortes (ou degrés) d'humilité des *Exercices spirituels* (n° 165-167). Voir Romano Guardini, *La puissance. Essai sur le règne de l'homme*, traduit de l'allemand par Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1951, p. 37-42.

29. PN, p. 89.

30. Fonder le droit d'un être humain sur la force créatrice qu'il tient de sa vocation dans le corps mystique du Christ, c'est mettre cette force créatrice, en dernière instance, dans l'Esprit même du Christ informant totalement le don de soi que fait un être dans son corps, son âme et son esprit, pour le bien du corps entier de l'humanité. L'existence humaine acquiert en cela une dignité et une puissance créatrice incommensurables aux forces physiques, intellectuelles et même morales de la personne, puisqu'elle s'origine dans l'union de sa liberté à la Liberté divine en Jésus Christ. C'est ce qu'avait bien compris le P. Pierre Teilhard de Chardin lorsqu'au terme d'une courte préface à un recueil de témoignages de sa sœur Marguerite-Marie, qui avait passé presque toute sa vie

La force, créatrice du droit dans l'histoire...

« Pour les sociétés comme pour les individus, s'arrêter de lutter, c'est s'arrêter de vivre, c'est refuser d'être. Aspect ténébreux et chaotique de notre existence, mais où s'enfantent cependant l'ordre et la lumière pour qui sait du moins trouver en face d'une telle réalité le moyen de la transcender. ³¹ »

Michel Sales, né en 1939. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1963, prêtre en 1970. Aumônier du Cercle Saint-Jean-Baptiste, professeur au Centre Sèvres (Paris) et au séminaire diocésain de Paris (1^{er} cycle). Cofondateur de l'édition de *Communio* en français. Publications : nombreux articles. Dernière publication dans la collection *Communio : Le corps de l'Église* (Communio, Fayard, 1989). Présentation et édition de Gaston Fessard, *Le mystère de la Société*, Lethielleux, 1997.

sur un lit de malade, il écrivait, s'adressant à elle : « Ô Marguerite, ma sœur, pendant que, voué aux forces positives de l'Univers, je courais les continents et les mers, vous, immobile, étendue, vous métamorphosiez silencieusement en lumière, au plus profond de vous-même, les pires ombres du monde. – Au regard du Créateur, dites-moi, lequel de nous aura-t-il eu la meilleure part ? » (*L'énergie spirituelle de la souffrance*, Paris, Seuil, 1951, p. 12.)

31. PN, p. 89.

Prochain numéro : décembre 1998-janvier 1999

Le Père

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 « Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et la politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise ? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrés (1986/3)
 Le royaume (1986/3)
 L'Europe (1990/3-4)
 Les nations (1994/2)
 Médias, démocratie, Église (1994/5)
 Dieu et César (1995/4)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)
 Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)
 L'espérance (1984/4)

L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)
 Le Pèlerinage (1997/4)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'église dans la ville (1990/5)
 Conscience et consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)

ESTHÉTIQUE

La sainteté de l'art (1982/6)
 L'imagination (1989/6)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

Philippe MORILLON

La force, pour résister au mal

CONSACRER un numéro à l'exaltation de la force, vertu cardinale, n'était-ce pas prendre le risque d'être jugé « politiquement incorrect » ? Si j'ai accepté de prêter ma plume à l'exercice, ce n'est pas tant que je regrette le temps où l'on pouvait pourfendre l'infidèle au cri de « Dieu le veut ! » et donner ainsi bonne conscience à des appétits plus ou moins inavouables. Mais c'est que j'ai, tout au long de ma carrière, été conscient de l'impuissance où se trouvent réduits les responsables pusillanimes.

*

* *

J'avais dix ans au sortir de la guerre la plus meurtrière de l'histoire. Dans ma famille, pourtant très largement imprégnée de traditions militaires, j'ai connu ce refus horrifié de toute nouvelle confrontation et cette fascination concomitante pour toutes les théories mal digérées d'une non-violence en soi parfaitement respectable.

Parce qu'il leur était donné de mesurer les abominables conséquences du culte de la force instauré par les nazis, les adultes, mes parents et éducateurs, et parmi eux les plus chrétiens tout particulièrement, succombaient à la tentation de condamner tout usage de la force et de croire que sa seule détention ne pouvait qu'aboutir au déchaînement de la violence.

TÉMOIGNAGE _____ **Philippe Morillon**

Au moment de mes dix-huit ans, l'armée française était engagée dans la fin de la guerre d'Indochine et la nation, bien loin de soutenir l'effort de ses soldats, n'hésitait pas dans son ensemble, et en particulier dans les églises, à le réprouver. Les lecteurs d'aujourd'hui auront du mal à le croire, mais certaines familles ayant alors perdu là-bas des proches eurent leur deuil aggravé par les réactions hostiles de leur entourage et parfois même de leur parenté : ceux qui portaient combattre n'étaient au mieux que des têtes brûlées, au pire des tortionnaires ; s'ils y trouvaient la mort, ce ne pouvait être que justice et bon débarras.

C'est dans cette ambiance que, peut-être en raison de la vénération portée au souvenir d'un père mort pour la France, peut-être par simple esprit de contradiction, je décidai de faire une carrière militaire. J'avais choisi le clan des forts, mais, profondément imprégné de culture chrétienne, j'espérais que cela ne m'empêcherait pas de concourir au règne de la justice et de la paix.

J'entrai à Saint-Cyr en 1954, juste après le désastre de Dien-Bien-Phu et avant le déclenchement de l'insurrection dans les Aurès. Nos instructeurs rentraient d'un ou plusieurs séjours en Indochine, marqués par leur confrontation avec un régime dont ils avaient pu mesurer combien il pouvait être « intrinsèquement pervers » dans son mépris absolu de la dignité de l'homme. Ayant étudié Lénine et Mao Tsé-Toung, ils y avaient déchiffré la démarche stratégique qui devait tendre à la reddition du monde occidental après l'asphyxie du poumon jaune asiatique et du poumon noir africain.

En nous faisant partager leur expérience de la guerre révolutionnaire, ils n'eurent aucune peine à nous convaincre que nous n'aurions pas d'autre destin que de nous y trouver à notre tour affrontés. C'est dans cet état d'esprit, conforté par la connaissance de ce qui s'était passé à Berlin en 1955 et à Budapest en 1956, où les premières révoltes populaires avaient été écrasées sans que l'Occident s'en émût outre mesure, que je partis pour l'Algérie en décembre 1956.

*

* *

J'y arrivai pour prendre la tête d'un peloton d'une trentaine d'appelés de mon âge et m'engager complètement dans une guerre qui refusait de dire son nom en se dissimulant sous l'apparence de simples « opérations de maintien de l'ordre ». Les responsables

La force, pour résister au mal

politiques de l'époque, résolus au bien de cette province dont personne ne pensait qu'elle puisse sortir du giron de la métropole, crurent possible de s'en tenir à la demi-mesure de l'envoi du contingent. Ils ne pouvaient probablement pas en faire davantage, tant était profonde l'horreur de la guerre, de toute guerre.

Oubliant que la guerre peut être un moindre mal – ou, plus exactement, dans certaines circonstances, pour une communauté nationale ou internationale, le meilleur moyen de résister au mal et de le vaincre –, l'opinion publique de l'époque, l'opinion chrétienne en particulier, en avait fait l'absolu du mal.

Je devais en prendre tout à fait conscience devant la réaction d'un prêtre de la paroisse dont nous avons assuré la garde pendant la nuit de Noël. Alors que je lui demandais s'il acceptait de venir dire une messe pour mon peloton, cet excellent homme m'expliqua sans embarras qu'il ne souhaitait pas compromettre son apostolat en s'affichant trop avec des soldats français.

En terre d'Islam où la force, la *baraka*, est un don de Dieu, nous étions condamnés à la faiblesse. Lorsque nous arrêtions les coupables des pires exactions, ils devaient être remis à une justice désarmée, qui n'avait d'autre ressource que de les remettre en liberté à plus ou moins brève échéance. Nous n'avions donc aucune chance de juguler une rébellion à laquelle nous tentions de nous opposer aux prix de réels et douloureux sacrifices.

Je crois que la conscience de la vanité de ces efforts se fit dans l'opinion publique et qu'elle amena la chute de la IV^e République et le retour au pouvoir du général de Gaulle.

De la suite du drame algérien dont je devais vivre les épisodes jusqu'au tragique dénouement, je ne dirai rien, sinon qu'après avoir cru un moment à la solidité des intentions françaises, ce qui provoqua leur ralliement et parfois leur engagement résolu, les Algériens se jetèrent dans les bras du FLN dès qu'il leur apparut qu'il allait l'emporter.

Tous ces soubresauts devaient déboucher sur la rupture sanglante dont ni la France ni l'Algérie ne sont aujourd'hui remises.

Pour avoir engagé ses armées dans la solution d'un conflit dont l'objectif politique, le maintien de la présence française, devait être abandonné, et pour n'avoir pas donné à ses soldats les moyens de remplir efficacement leur mission, la France avait péché par faiblesse.

Lorsqu'il n'y a pas d'autre recours pour l'atteinte d'un objectif politique moralement justifié par l'exigence supérieure du bien

TÉMOIGNAGE _____ **Philippe Morillon**

commun, alors seulement l'emploi des armes est justifié. Il ne doit être décidé que lorsque cet objectif a une chance d'être atteint et il doit cesser une fois cet objectif atteint. La sagesse des nations, comme la sagesse de l'Église, sait qu'il n'y a pas de guerre « propre », que la guerre est toujours un mal et qu'il faut un clair et ferme discernement, autrement dit une force d'âme, pour se résoudre à s'opposer paradoxalement au mal par le mal et à ajouter ainsi le mal au mal.

*

* *

De cela, je devais me souvenir trente ans plus tard au moment de la polémique suscitée par l'engagement des Nations unies et de la France dans la solution du problème bosniaque. Si l'action internationale avait pour but de préserver les conditions d'une réconciliation entre les communautés, il était légitime de ne pas prendre parti pour l'une contre l'une ou les autres, au risque d'aggraver le fossé entre elles. Mais dès lors que les forces armées étaient déployées sur le terrain pour tenter au moins d'atténuer les souffrances de la population, il était irresponsable d'imaginer que ces troupes pourraient être utiles sans être respectées. Et elles ne pouvaient être respectées sans être fortes ni sans disposer du droit de mettre en œuvre leur force chaque fois que leur mission devait le justifier.

Je ne m'étendrai pas davantage sur un sujet déjà suffisamment débattu et dont les leçons ont été tirées avant l'engagement des opérations récentes en Haïti comme en Albanie. Je me contenterai, pour achever d'illustrer mon propos, de décrire le caractère de deux des principaux acteurs de la tragédie bosniaque : le Docteur Karadzic et le Président Izetbegovic.

M. Karadzic incarne aux yeux des Occidentaux la force brutale, M. Izetbegovic la faiblesse intelligente. J'ai été amené à les rencontrer l'un et l'autre au cours de nombreux entretiens. M. Karadzic, pour le malheur des Serbes de sa communauté, n'était que violence agressive et pusillanime. M. Izetbegovic a fait preuve tout au long de la crise d'un courage physique et politique qui lui ont valu l'estime de l'opinion internationale. Des deux, il est le seul à avoir été fort.

*

* *

La force, pour résister au mal

L'illusion que le monde allait tendre après la chute du mur de Berlin vers un nouvel ordre plus conforme au désir d'amour et de paix du Rédempteur a fait place à un cruel désenchantement. J'aimerais que les hommes de bonne volonté appelés à l'exercice des responsabilités politiques au plus haut niveau en profitent pour prendre mieux conscience qu'ils n'en seront dignes qu'éclairés par l'Esprit et dotés par Lui des vertus nécessaires – au premier rang desquelles la force.

Le général Morillon est l'auteur de *Croire et oser. Chronique de Sarajevo* (Grasset, 1993), *Paroles de soldat. Lettres à un jeune officier* (Balland, 1996). Son prochain ouvrage, en préparation, paraîtra aux Presses de la Renaissance.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ**,
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINT DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**,
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE**,
réédité aux PUF
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Chez votre libraire

Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

Élise CORSINI

Dossier

Les JMJ, au-delà du spectacle

Élise Corsini a recueilli pour *Communio* une série d'entretiens avec les principaux acteurs de la liturgie des JMJ. À travers ces différents témoignages se dessine, au-delà de réalisations nécessairement limitées dans le temps et dans l'espace, une réflexion plus vaste sur l'apport de différentes disciplines artistiques aux célébrations liturgiques. Leur incontestable réussite ne pourrait-elle pas donner un souffle nouveau à nos assemblées dominicales ?

Élise Corsini, née en 1962, mariée, est journaliste et collabore à différents médias, télévision, presse écrite. Co-auteur de *Génération JMJ*, Fayard, Paris, 1997.

Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

Jean-Marie DUTHILLEUL

Architecture et liturgie

JEAN-MARIE Duthilleul est, avec Christian de Portzamparc, l'architecte des JMJ. Sa responsabilité ? Structurer l'espace en vue de célébrations liturgiques. Concevoir les podium du Champ de Mars et de Longchamp. Jean-Marie Duthilleul est architecte de métier, spécialiste de l'aménagement des gares.

Quelle différence pour vous entre une multitude qui envahit une gare et la multitude qui a envahi Longchamp ?

Une gare est un lieu plein d'ambiguïté et de charme. Elle est faite et conçue pour qu'on en sorte. Et parce qu'on peut facilement en sortir, on y reste. C'est là toute la magie de la gare. Ouverte sur l'ailleurs, elle vous retient parce que vous savez que l'ailleurs n'est pas forcément meilleur. Dans la liturgie, c'est le contraire : on est sûr en principe que le meilleur est là où l'on se trouve. Une gare est un assemblage d'aventures individuelles et vous devez permettre à chacun de vivre et d'écrire le scénario de sa propre vie comme il l'entend. Dans la liturgie, on vise la communion. C'est une autre différence. Même si on permet aussi à chacun d'exister - cela m'a beaucoup ému le samedi soir à Longchamp de voir la diversité des attitudes : les uns priant avec leur bougie, d'autres autour d'une guitare, ou pris dans le feu d'une discussion. D'autre part, en liturgie l'assemblée est orientée vers un point focal. Au Champ de Mars comme à Longchamp, c'était le foyer où se tenait le Pape.

Architecture et liturgie

Dans un meeting aussi il y a un point focal et une communion!

Sauf que le meeting, et encore plus le concert de rock, est un spectacle où on isole la vedette.

Je me souviens d'un concert de Georges Brassens à une « fête de l'Anarchie ». Tout le monde était monté sur la scène en grand désordre. Normal puisqu'on était anarchiste ! Brassens ne pouvait pas commencer, et on est venu nous dire qu'il ne commencerait pas tant que nous continuerions à envahir la scène.

Au champ de Mars comme à Longchamp, la scène était conçue pour que le Pape soit au milieu des jeunes. Jamais isolé. Parce que ce n'est pas une idole.

À quoi sert un architecte dans une liturgie ?

L'architecte organise l'espace : il s'occupe de la géométrie et de l'échelle. Mais tout dépend de la liturgie à « structurer ». De ce point de vue, le Champ de Mars et Longchamp n'étaient pas symétriques. Le jeudi, au Champ de Mars, étaient célébrées comme des retrouvailles entre les jeunes et le Pape. On a tout concentré sur la scène, faisant une scénographie plus qu'une liturgie. Longchamp déployait une liturgie beaucoup plus riche le samedi et le dimanche. On a donc concentré nos moyens (y compris financiers) sur ce site. Ce qui explique l'absence d'auvent au podium du Champ de Mars.

Longchamp et le Champ de Mars sont des sites très différents du point de vue de la structure de l'espace, comment vous êtes vous débrouillé ?

Au Champ de Mars il fallait d'abord se décider pour l'orientation de la foule. Côté École militaire ou côté Tour Eiffel ? On a choisi l'École militaire à cause du fond de scène naturel que proposait la façade. L'échelle y est aussi plus humaine que du côté de la Tour Eiffel. Moins écrasante. Et les plans depuis le Trocadéro, avec la foule prise dans les pieds de la Tour Eiffel, sont superbes pour la télévision. De plus, cela a permis au Pape de lancer en final sa remarque : « j'ai enfin compris pourquoi M. Eiffel a bâti cette tour. Pour rassembler toute la jeunesse du monde. » Autre difficulté : la longueur (800 m) associée à l'extrême étroitesse (50 m), qui nous a obligés à penser le podium d'une façon très précise. Pour que le Pape soit vu à 800 m (ou à 1 km comme à Longchamp) il faut qu'il se tienne au moins à 9 m de hauteur. C'est une question d'échelle. Et si on peut

DOSSIER _____ **Jean-Marie Duthilleul**

ajouter le parapluie blanc on le voit encore mieux ! Et puis nous voulions absolument éviter Reims : le Pape tout seul dans son espace en raison des contraintes de sécurité. Un no man's land de 80 m le séparant des fidèles. Pour éviter cette logique proche du spectacle, nous avons fait remonter le sol autour du Pape et placé du monde dans cet espace stratégique. Au plus près. Une fois avec des jeunes, une autre avec des évêques, en fonction de la liturgie. Sans cette montée de la foule vers l'autel, grâce aux deux ailes du chœur, on tombait dans le spectacle.

Refus de la logique du spectacle et respect de l'échelle : ceci vaut pour les deux sites. Quelle était la spécificité de Longchamp ?

Longchamp est un hippodrome, on ne peut pas se tromper, c'est l'espace qui le dit. Les anneaux, les tribunes le montrent à l'évidence, surtout quand il est vide. Comment faire de cet hippodrome une cathédrale ? Comme architecte, c'était ma seule question. Le Pape avait souhaité que les JMJ soient « une icône vivante de l'Église ». Je l'ai traduit en terme de « pierres vivantes » : les jeunes devaient avoir l'impression de participer à une construction vivante, grâce à une géométrie d'ensemble. Sachant que la plus petite unité d'une telle multitude est le carré de 3 000 personnes, comment structurer cet espace ? À l'état brut Longchamp est une banane ! Comment lui donner forme ? La question était : faut-il disposer la foule en rond ou en long : les tenants du rond disaient qu'on se verrait mieux, mais comme dit Saint-Ex « s'aimer c'est d'abord regarder dans la même direction ». Le rond fait que l'on se contemple les uns les autres. On communique moins. Ce n'est pas un hasard si dans une cathédrale il y a une tension vers un foyer, un axe. C'est pour la communion. Lorsque les Rollings Stones se sont produits à Longchamp ils ont mis la foule en éventail devant eux. Nous avons donc opté pour la construction en croix.

On a aussi cherché à intégrer le point de vue du Pape. Il fallait le mettre à l'aise, puisque tout reposait sur lui. Or il y a un endroit où le Pape est bien : sur la place Saint Pierre de Rome où il a l'habitude de voir la foule en long. On a plaqué le plan de Saint Pierre dans la structure Longchamp. Cela tenait. Ce qui nous a décidés pour ce fameux plan en croix. Restait à le remplir avec les petits carrés, en respectant l'allée centrale, la forme des transepts, la nef. La croix était aussi ponctuée par des tours-sous munies d'écrans géants. Comme des piliers de cathédrale. Chacun sait que lorsqu'on se tient

Architecture et liturgie

près d'un pilier dans une cathédrale, même si on ne voit rien, on reconstitue la totalité de l'espace dans sa tête.

Cette structure en croix était-elle perceptible par celui qui était à l'intérieur ?

Un signe qu'elle a opéré, c'est que l'axe central était horriblement difficile à tenir, tout le monde voulait y être. Preuve qu'il a été senti comme l'épine dorsale de la structure. Mais finalement la croix a été noyée dans la foule : nous étions partis sur la base de 300 000 personnes, il y en a eu 1 million. Peu importe, elle a quand même joué son rôle : mettre en place les tracés au sol. Elle nous a aussi permis de recourir au vocabulaire liturgique : c'est quand même plus intéressant de dire : « les évêques vont arriver par le transept ou le chœur » que de dire « par la rivière des tribunes » comme les chevaux !

Justement évoquons le « chœur » de cette cathédrale, le podium : comment l'avez-vous conçu ?

Je suis parti d'une forme simple : un plan incliné taillé en rond, pour serrer la foule au plus près du Pape, comme je vous l'ai dit. En fond de scène, j'ai installé un grand mur de pierre, le seul fragment de mur de toute la cathédrale, pour signifier que c'était le bout de l'Église. Dans le choix des matériaux nous avons pris soin de respecter la symbolique utilisée par l'Église. La pierre pour le fond, le bois pour les « stalles » et le plancher, le verre pour l'auvent. La pierre est derrière le Pape et non dessous. Car les socles en pierre sont faits pour les idoles. Le bois, matériau le plus domestique qui soit, pour les sièges. C'est une des traditions les plus antiques de l'Église : pourquoi mettre de la moquette ? Et le verre de l'auvent, sorte de réminiscence du vitrail, pour révéler la lumière sur le mur. De fait, l'ombre a joué toute l'après-midi, montrant le temps qui passe. De plus le mur était percé de la croix : mais une croix d'espoir, comme une trace laissée par l'instrument du supplice dans le mur. Pour que la lumière passe. C'était encore plus beau la nuit : la croix a brillé sur Longchamp comme une colonne de feu qui guide le peuple dans le désert.

Ce n'est pas fini : il y avait le cœur du chœur : là où se déroulait la liturgie du baptême. On a travaillé la question de la hauteur des marches. Il ne fallait surtout pas louper le geste du Pape baptisant les jeunes : le Cardinal Lustiger voulait quelque chose de superbe.

DOSSIER _____ **Jean-Marie Duthilleul**

Il m'a mimé le geste. J'ai mesuré le déplacement du bras pour calculer la hauteur de la marche sur laquelle devait se tenir les catéchumènes : 70 cm ! Ainsi ils recevraient le baptême debout. D'où l'image superbe saisie par la télévision de cette eau mêlée de larmes qui ruisselait sur les visages, dans un mouvement vertical parfait. Par le geste, on comprenait « Tu renaîtras de l'eau et de l'Esprit » aussi bien que n'importe quel discours. En architecture on n'a pas de mot, seulement des matières, des structures, des échelles... quelquefois une juste hauteur de marche ! C'est le rôle d'un art de faire comprendre sans parole. Et on peut raconter beaucoup de choses avec l'espace : ce n'est pas un hasard si à l'arrivée du pélé de Chartres l'effet est toujours garanti. Grâce à la lumière et à la géométrie du lieu.

Quelle conclusion tirez-vous de cette expérience ?

L'espace est le grand oublié de la liturgie, aujourd'hui. Quel décalage avec l'attention que l'on porte à la composition musicale ! Voyez comment on a traité le problème de l'autel tourné vers le peuple : sans vraiment réfléchir ni au matériau, ni à l'espace sacré. Pourtant la civilisation passe par des expressions spatiales : dès que l'homme sort de sa caverne, il marque sa présence dans l'espace en fabriquant sa maison. Il ne suffit pas de visiter avec grand bonheur le Parthénon ou les cathédrales gothiques. Il faut encore se préoccuper du témoignage que nous allons laisser.

Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

Jacques LE DISEZ

Mise en scène et liturgie

JACQUES Le Disez est metteur en scène, habitué des « grandes productions », tel l'anniversaire de la libération de Paris. Avec les JMJ il travaillait pour la première fois une manifestation de type liturgique.

En quoi l'opération JMJ a-t-elle été pour vous originale ?

La différence fondamentale avec un spectacle traditionnel se situe dans le rapport entre la scène et le public. Le ressort nécessaire du spectacle est celui de la séduction, l'extrême étant le rock'n'roll avec des effets de sons phénoménaux. Vous prenez les gens pour les emmener dans l'émotion jusqu'à la transe. Dans une cérémonie comme les JMJ, d'une certaine manière « les acteurs sont dans la salle ». L'assemblée est partie prenante de la cérémonie et chacun sait pourquoi il est là. Vous n'avez pas à séduire mais à entrer en communion. C'est aussi très différent d'un metteur en scène qui a un texte, des acteurs à diriger, une dramatique. Tout le monde participant, y compris le public, vous devez aider à ce que ce moment de vie partagé aille le plus loin possible dans l'authenticité. Jusqu'à la communion. Qui, quelque part, est le rêve de tout metteur en scène.

Justement pourquoi fallait-il un metteur en scène. Habituellement la liturgie s'en passe.

C'est sûr qu'habituellement la liturgie se passe des conseils de quelqu'un comme moi. L'important pour les JMJ était bien d'avoir

DOSSIER _____ **Jacques Le Dizet**

été là, d'avoir vécu l'authenticité de l'événement avec sa charge d'émotion. Mais l'aspect gigantesque de l'assemblée et la présence de la télévision rendait nécessaire la création d'images. J'ajoute que cette dimension de l'image, dans la mesure où elle reste en retrait, n'est pas contraire à la liturgie.

Comment avez-vous, comme metteur en scène, approché cette liturgie des JMJ ?

Au départ j'étais tétanisé. Mon souci était de m'imbiber comme une éponge. De recevoir pour essayer de glisser des choses. Se confronter de l'intérieur à la liturgie a été pour moi une très grande expérience. J'ai eu quelques heures assez intenses avec Mgr Lustiger. Concrètement j'ai commencé par travailler l'accueil du Pape, le Jeudi, au Champ de Mars, ce qui n'était pas à proprement parler une liturgie. J'ai tout bâti sur la scène, à cause des contraintes de sécurité. Le mardi j'ai fait l'inverse : tout dans la salle. Là encore mon intervention était en amont de la liturgie. On a conçu une sorte de dialogue entre le Cardinal et les jeunes, d'aller-retour entre la scène et l'assemblée. « Que cherchez-vous ? ». « Seigneur où demeures-tu ? ». « Venez et voyez ». La difficulté, c'est toujours de trouver des choses simples.

Sur l'avant messe, l'idée était aussi de reprendre la structure de la procession, une sorte de procession de la Parole. D'où les différents tableaux où était écrit « Venez », « Voyez » comme des papillons au bout de tiges très longues faites pour courir. C'était la Parole de l'Écriture qui se répand dans la foule. Le cardinal venant à la rencontre des jeunes enchaînait avec la procession liturgique de la messe.

Habituellement on travaille sur la procession d'offertoire. N'était-ce pas un moment liturgique à travailler ?

Je ne suis pas intervenu dans la messe. Le Cardinal savait ce qu'il voulait.

Du côté des images, quelles sont celles dont vous êtes le plus fier ?

Le problème de l'image, c'est qu'elle doit tomber juste. Au début je n'avais pas d'idée et à un moment l'image de la colombe m'est apparue. Je me suis dit « c'est ça ». La colombe est un archétype, un symbole évident de paix. Mais plutôt qu'un lâcher de 100 colombes

Mise en scène et liturgie

sur cette scène immense, l'idée était de mettre un petit enfant tout seul qui montait, fragile, et qui lâchait une colombe. Cela fait une image émouvante et qui je crois était juste. Surtout à ce moment-là du spectacle, après l'accueil des pays et la diversité des couleurs qui se rencontraient et se croisaient, pour jouer le mélange des peuples. Le petit garçon, c'était la fragilité, l'innocence, la pureté, et une seule colombe symbolisait toutes les autres. Par ailleurs j'ai fait des mouvements très spectaculaires avec beaucoup de figurants. Il faut alterner.

Et Longchamp ?

Le travail sur Longchamp était plus chargé puisque c'était une liturgie. On a pu glisser un certain nombre d'images sur le baptême, et faire vivre cette scène gigantesque. Entre les figurants, les cardinaux et les prêtres il y avait 800 personnes sur le plateau ! On a surtout organisé la façon dont ils entraient pour faire une belle image. Pour la litanie des Saints, on a repris la procession des bannières traversant la foule, comme si cette immense histoire sainte sortait du peuple, était portée par lui, issue de lui. C'est une image simple. Et j'ai obtenu de la sécurité que les catéchumènes aussi arrivent de l'assemblée avec leurs parrains. La sécurité et ses problèmes vrais ou fantasmés ont été plus une contrainte que la liturgie, le cardinal, la télé, ou les gens de Rome !

Qu'est-ce que tout cela vous a appris de la liturgie ?

Une des choses qui m'a le plus fasciné comme personne du spectacle, c'est la lenteur. Nous n'osons jamais la lenteur. Par peur du trou. Dans un spectacle on ne lâche jamais les personnes : vous allez les chercher pour les embarquer dans votre histoire, vous les tenez et ne les lâchez qu'à la fin. D'où ce souci de prolonger l'intensité du moment ou l'intensité d'un personnage. Une liturgie c'est très différent. Comme l'assemblée est participante, vous n'avez pas besoin de remplir, ou de soutenir l'attention et la concentration. Vous pouvez vous permettre des moments de silence sans détruire la qualité de ce qui se passe. Aux JMJ c'était le cas. Au théâtre on sent très bien si les gens sont présents ou pas. Il y a des silences qui sont absences : vous ne sentez pas les gens, ils ne sont pas là. La qualité du silence aux JMJ était extraordinaire.

DOSSIER _____ **Jacques Le Dizet**

Vous insistez beaucoup sur cet aspect de la participation de l'assemblée, mais il existe des spectacles à la Robert Hossein où le public participe aussi !

Oui, mais avec quels moyens ! Longchamp, c'est un vieillard en haut d'une scène relayée par un grand écran, il parle difficilement et un million de personnes l'écoute. On est dans des moyens expérimentaux dépouillés et on a une communion étonnante.

On a pourtant souvent reproché au Pape de faire des shows ?

C'est qu'on n'a pas compris. Avant d'avoir vécu cela, je croyais moi aussi que c'était un show catho ! C'est tout autre chose.

Beaucoup d'éducateurs ont peur de la tentation du fusionnel dans ce genre d'événement.

J'affirme que dans le travail que j'ai fait et ce qui m'a été demandé, jamais nous ne sommes allés dans ce sens là. Et pourtant la technique aujourd'hui vous permet de pousser le son, la musique et la lumière jusqu'à des effets gigantesques. On a eu au contraire des mises en scène dépouillées. Le seul gigantisme des JMJ était celui de la foule. L'émotion était là, mais pas uniquement : on s'adressait aussi à la conscience. C'est toute la différence avec le concert rock. Les techniques du rock sont des techniques de fascination. Dans la liturgie on est dans un rapport d'adhésion. On appelle chacun à revivre le mystère.

Un mystère au sens théâtral pour vous ?

On retrouve quand même dans la liturgie ce qui fait la quête du théâtre : la catharsis. Est joué sur scène un drame, dénoué symboliquement dans la tragédie. Ce qui libère les angoisses et les tensions d'un public qui adhère à ce qui se passe. Je ne suis pas théologien, mais je sens la liturgie comme un mystère d'altérité.

Qu'est-ce que cette expérience vous a apporté finalement ?

Honnêtement j'ai été obligé de chercher des choses profondes en moi pour être un peu vrai et au diapason de l'événement. Des centaines de personnes sont là, vous ne pouvez pas faire votre numéro. Cela apprend l'humilité aussi. Pour s'imprégner, il faut savoir se dépouiller.

Mise en scène et liturgie

Donc la mise en scène s'est alignée sur la liturgie, il n'y a pas eu une « mise en scène de la liturgie ».

Non. Et j'ai été témoin de quelque chose qui m'a beaucoup impressionné. À la messe d'ouverture du Cardinal, on a pris 20 minutes de retard. Pour France 3, c'était affolant. Vous imaginez l'émission se terminant avant la communion ! Le cardinal a réussi à récupérer un quart d'heure. Sans rien enlever, évidemment ! Mais en enchaînant autrement. Cela veut dire quoi ? Que tout est codifié, que tout est écrit et en même temps qu'il y a une liberté extraordinaire.

Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

Jean-Michel DIEUAIDE

Musique et liturgie

JEAN-MICHEL Dieuaide est directeur de « Musique sacrée à Notre-Dame de Paris ». En cette qualité il a participé à la constitution du répertoire musical pour les grands rassemblements liturgiques des JMJ : on lui doit le retour de l'*Hymne du Bouvier* et l'intervention d'artistes comme Dee-Dee Bridgewater ou Chung.

À la différence des metteurs en scène, architecte et autres orfèvres, vous avez l'habitude de la liturgie. En quoi les JMJ ont-elles été un événement exceptionnel ?

Le jour où on commence à avoir l'habitude de la liturgie, c'est qu'on l'a dénaturée. Cela n'a pas de sens d'avoir l'habitude du sacré ! Car la liturgie se vit au présent. Tant qu'elle n'est pas jouée elle n'existe pas. Comme le dit un antique principe « La liturgie n'est jamais faite une fois pour toutes mais toujours se faisant ». Au point que, dans le domaine musical au moins, il est recommandé de laisser place à l'improvisation. Le psaume du Dimanche à Longchamp a été écrit musicalement dans la nuit, pour être au plus près de « ce qui était en train de se vivre ». L'idéal pour le chanteur ou le musicien serait même de créer la chose sur le moment. En étant perméable à ce qui se passe et le faisant ressortir au mieux dans son art. La liturgie n'est pas notre propre action, mais l'action de Dieu sur nous ou à travers nous.

Musique et liturgie

Comment maintenir ce beau principe d'une liturgie « action de Dieu d'abord » dans une célébration aussi gigantesque que celle des JMJ ?

En étant persuadé d'abord que l'acte liturgique doit être premier et la musique au service de cet acte. Concrètement on a pris le contre-pied d'un modèle d'animation très répandu. Nous avons cela à la messe du Bourget en 1980 : un homme avec sa guitare au micro face à l'assemblée. Comme si le chanteur pouvait conduire et canaliser la voix du Christ au lieu d'inviter à chanter en s'effaçant. La voix de l'assemblée est la voix du Christ. Se mettre face à l'assemblée avec un micro, c'est quelque part prendre le pouvoir. Si l'on veut manifester la priorité de l'acte liturgique, il faut d'abord écarter du champ visuel tout ce qui fait écran. En assignant au chœur une place qui respecte la « géographie des fonctions ». À Longchamp nous étions situés en bas de l'estrade, dans un espace intermédiaire entre l'espace liturgique et l'assemblée. Éviter aussi de perturber l'écoute de la Parole par des images trop insistantes. Autant il est légitime de braquer la caméra sur le psalmiste au moment où il est le messager de la Parole, autant c'est inconvenant pour le pianiste. L'œil détourne l'oreille, c'est bien connu. Si le pianiste apparaît à l'image, au moment où il prend le relais de l'homélie du Pape, on ne peut plus méditer la Parole. On regarde le pianiste ! Ensuite, quand l'assemblée dialogue avec un « agent musical » qui n'est pas elle, toujours favoriser le groupe comme interlocuteur. En clair : le chœur plutôt qu'un soliste. Ainsi l'image sonore que l'assemblée a d'elle-même est bien celle d'une collectivité, d'un peuple.

Cela donne à penser pour nos assemblées dominicales !

Chacun fait ce qu'il peut, mais on peut travailler à résister à cette logique du spectacle. Je pense au *Kyrie* par exemple : voilà une supplication qui s'adresse au Christ. Inutile donc de la chanter face à l'assemblée. Si l'on veut que le peuple l'ait dans l'oreille une première fois, autant se tourner vers la croix.

Sur quels critères avez-vous choisi les hymnes musicales, et pourquoi ce retour à l'hymne du Bouvier ?

Notre souci était d'abord d'imaginer des musiques en fonction du propos liturgique : messe d'ouverture, veillée baptismale, messe de clôture. On ne s'est pas occupé de savoir si on allait plaire, ou être

DOSSIER _____ **Jean-Michel Dieuaide**

à la mode. Toutes les options que nous avons prises aux JMJ ont été dans ce sens. Non pas l'enveloppe, mais le contenu : de quels textes avons-nous besoin, vont-ils être porteurs de quelque chose qui parle à l'assemblée ? D'où nos choix musicaux : l'hymne du Bouvier, ou « Dieu règne » pour l'Alléluia – un chant de quarante ans qui aux oreilles de la génération JMJ passait pour de la nouveauté ! – sans oublier non plus Taizé. À chaque fois, un texte qui dit quelque chose et une enveloppe musicale qui porte le texte. L'Alléluia de « Dieu règne » dans un arrangement musical contemporain par exemple. Sans tomber dans la démagogie qui cherche à séduire par une enveloppe alléchante. Chercher à atteindre n'est pas forcément séduire.

Pour le Bouvier : l'idée était d'avoir un thème traditionnel avec une mélodie qui a résisté au temps et à toutes sortes d'arrangements. Là-dessus il fallait mettre un texte qui dise qui est le Christ : « Jésus Sauveur ». Il y a eu deux versions du chant du Bouvier : la version christologique « Louange à toi, Jésus Sauveur » et l'Hymne JMJ « Maître et Seigneur venu chez nous » déclinée sur toutes sortes de langues pour que les différentes cultures retrouvent leur sensibilité. Comme un air de famille que l'on pouvait entendre en laotien, en arabe, en italien, ou en polonais. Voire en style reggae ou jazz – des versions que l'on a entendues autour de la liturgie comme un fil conducteur. Il fallait faire aussi attention à ne pas ressasser : l'hymne du Bouvier n'a pas été chantée du tout le Samedi soir, mais le Dimanche et dans sa version christologique.

À vouloir une musique trop distante de la sensibilité actuelle de la jeunesse ne risque-t-on pas de louper son coup ?

Précisément la musique aurait fait davantage écran si elle avait agi pour elle-même. Avec un chant style rock à l'entrée, la musique aurait peut-être intéressé pour elle-même sans nous centrer sur le texte. Lorsqu'elle est relativement étrangère à l'univers de ceux qui la reçoivent, la musique interpelle davantage. Sa fonction est de tenir en éveil l'assemblée. Dans toutes les cultures la musique liturgique a toujours été différente de la musique profane. Pourquoi ? Parce que sa fonction est de nous tirer hors de la sphère quotidienne, de nous faire expérimenter autre chose : la dimension du sacré.

Et Dee-Dee Bridgewater ?

Elle n'était pas dans la liturgie. Supposez qu'elle ait chanté le psaume. C'est une très grande artiste, mais pour cela paradoxalement

Musique et liturgie

on n'aurait vu qu'elle. Et si elle a interprété l'hymne du Bouvier, c'était avant la messe. Comme l'intervention de Chung, en attendant le Pape le Samedi. En travaillant en amont de la liturgie on créait ainsi un espace artistique de réception, une sensibilité à l'écoute. Chung et Dee-Dee Bridgewater ont contribué puissamment à unir l'assemblée. Mais sur un autre registre, esthétique et non liturgique.

Vous évoquez l'union de l'assemblée, pouvez-vous préciser le rôle du chant liturgique dans la constitution des fidèles en Corps du Christ ?

« Favoriser l'union des fidèles rassemblés » est justement une des principales fonctions du chant, et en particulier du chant d'entrée. À partir du moment où l'on accorde toutes les voix sur une même note, on fait une espèce de « grande voix ». C'est une image permanente dans l'histoire de l'Église : le rapport entre l'unité des voix et l'unité du Corps, le souffle des voix et le souffle de l'Esprit. La voix du peuple assemblé est celle du Christ, comme je l'ai dit.

Pourquoi le chant est-il nécessaire à la liturgie finalement ?

Parce qu'il est associé de manière intime à la Parole. La seule manière de porter haut et fort une parole, c'est de la chanter. La cantilation, déjà, élargit l'espace vocal. Elle « décale » esthétiquement la parole et lui donne une solennité par rapport à la parole dite. Il y aurait comme trois stades : la parole dite qui est la parole humaine ; la parole cantilée qui n'est déjà plus tout à fait moi-même ; et le chant qui est une parole « autre ».

Pensez-vous avoir réussi ce que vous vous étiez proposé ?

Je ne sais pas. La question que je me pose est plutôt : l'assemblée a-t-elle vraiment disposé de ce qui lui était proposé ? Là encore nous n'étions pas dans une logique de spectacle. J'ai le sentiment que le gigantisme de la chose l'a emporté sur l'efficacité réelle. Pourtant tout a été fait du point de vue technique, jusqu'à placer des retardateurs sur les haut-parleurs pour diffuser le son partout en même temps. Mais je crois que la conscience d'avoir été présent à un événement exceptionnel et gigantesque prime définitivement sur la perception qu'« on a bien chanté ». Cette conscience d'être ensemble est aussi constitutive de la liturgie, de toute liturgie, quelle que soit la taille ou la nature de l'assemblée.

Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

Jean-Charles DE CASTELBAJAC

Le vêtement liturgique

ON se rappelle les vives couleurs, jaune, orange, vert, bleu, rouge... dont fut habillée la liturgie des JMJ grâce au créateur et couturier Jean-Charles de Castelbajac. 5 000 chasubles de prêtres, 500 d'évêques, sans oublier celle du Pape... et une série de Tee-Shirts destinés aux jeunes. Le tout aux couleurs de l'arc-en-ciel.

Quelle différence pour vous entre concevoir votre dernière collection « hiver 98 » et les chasubles colorées des JMJ ? Entre le vêtement profane et le vêtement sacré ou liturgique ?

La différence fondamentale est dans la dimension spirituelle. Mais si on fait bien son métier, le spirituel est partout et la fonction du vêtement toujours identique : rendre la beauté à quelqu'un, faire qu'il vive en pleine harmonie avec lui même. Un principe que j'ai appliqué à l'Église aussi bien qu'aux robes du soir ou aux tee-shirts de mes collections.

Rappelez-nous le sens de votre projet pour les JMJ, en particulier l'option des couleurs vives : rouge, jaune, orange, vert, bleu...

Ce qu'on a appelé « les couleurs des JMJ » m'habite depuis longtemps. Depuis 30 ans c'est mon milieu de vie. Elles me sont apparues comme un outil de célébration, aptes à traduire une foi dynamique et non passéiste. Une foi qui est dans le sens de son époque, comme un projet. Car il n'y a pas d'être plus contemporain

Le vêtement liturgique

que le Christ, ni d'idée plus moderne que le Christianisme. Je n'ai jamais oublié ces propos d'un prêtre au jour de la fête des Rameaux, alors que je me trouvais dans une petite église des Bermudes, « les hommes politiques ont des gardes du corps et des voitures blindées quand ils se rendent quelque part, le Christ arrive nu, sans défense » Voilà la modernité !

Pour revenir aux chasubles : contrairement à l'habitude je n'avais pas quatre ou cinq idées pour le projet, mais une seule. Et les dessins sont venus d'un trait, immédiatement. Comme si j'étais inspiré ! J'ai vu tout de suite la chose dans son ensemble, toute une convergence de couleurs et d'énergie qui remontait vers le Pape. Lui étant plus clair, plus proche de la lumière. Le vêtement du Pape m'a posé plus de problèmes. J'ai failli m'égarer dans un style byzantin très chargé et puis j'ai opté pour l'épure : un vêtement blanc, semé de croix multicolores, très simple.

On a aussi remarqué la croix sur l'habit des prêtres et des évêques. Pourquoi y teniez-vous ?

Je voulais une croix qui existe d'une manière forte et en même temps qui soit ouverte. Donc je l'ai tracée sur la couleur, ouverte sur la couleur, comme une fenêtre sur l'espérance.

La forme de la chasuble ?

Je désirais un vêtement fonctionnel par sa forme, que le prêtre qui dessert dix ou douze paroisses peut plier comme un K-Way. Le prêtre a besoin d'outil – j'aime parler du vêtement en terme d'outil. La forme choisie ici est le scapulaire, un vêtement sans âge, hiératique. En aucun cas je n'ai révolutionné la liturgie, sauf sur la question des couleurs où j'ai détourné un peu le droit canonique, avec l'autorisation des autorités. J'ai procédé en quelque sorte à une archéologie contemporaine, ce dont je suis le plus fier.

Remarquez aussi que j'ai utilisé les couleurs comme ornements et non comme totalité. Imaginez des chasubles entièrement rouges, bleues, jaunes, ou vertes... cela aurait fait « oiseau de Paradis » ou Rio ! Le vêtement devait rester blanc, seule la composante ornementale devait recevoir la couleur. La qualité de ce travail est dans la ponctuation : le blanc ramène au sacré, la couleur est le vecteur vers une autre génération. D'où l'image très belle de toute cette montée chromatique depuis les prêtres qui se tenaient au sol, en passant par les évêques sur le podium qui réunissaient les cinq couleurs

DOSSIER _____ **Jean-Charles de Castelbajac**

– comme des capitaines! –, jusqu’au Pape. Et ces couleurs qui punctuaient aussi bien la chasuble du Saint-Père, que celles des évêques se trouvaient aussi sur les Tee-Shirts des jeunes. Idée forte du point de vue fédérateur. Soudain l’évêque, qui est une figure respectable, portait les couleurs des jeunes, comme leur étendard.

On sait que vous désiriez aussi un vêtement qui ait de la tenue.

Oui, et qui sied au prêtre un peu rond d’un mètre cinquante comme au jeune prêtre! D’où la verticalité de mon travail. La bande ornementale de couleur définissant déjà une silhouette, crée le maintien. Je n’ai pas travaillé sur l’horizontalité.

Quel a été sur vous l’effet de ces chasubles, effectivement portées par les prêtres et évêques?

J’ai vu beaucoup de défilés dans ma vie, mais aucun ne m’a autant ému que ce défilé de couleurs sous la Tour Eiffel. Le plus beau compliment est venu du Saint Père: «Jeune homme vous avez utilisé les couleurs comme ciment de la foi». D’emblée il a saisi le processus de mon travail!

Avez-vous l’impression d’avoir apporté votre marque à l’Église?

Je crois avoir seulement donné l’idée à l’Église de revendiquer les couleurs de son drapeau: l’arc-en-ciel, symbole de l’Arche d’Alliance! Cela m’a beaucoup réjoui au moment du Mondial de voir les couleurs vives pour la liturgie de Saint Denis. C’est un outil de partage. J’ai vécu chez les frères de Bétharram en pension lorsque j’étais enfant. Leur vêtement noir inspirait le respect, mais c’était le contraire d’un «outil» de partage. Le noir représente un sacré lointain, voire inquiétant. C’est une couleur de distance, de protection, de mise à part. On assiste aujourd’hui à un réveil. L’expérience des JMJ va dans le sens de ce réveil.

Mais le plus émouvant pour moi était de participer à une renaissance de l’art et du sacré. Depuis Vatican II on avait oublié que Dieu et la foi méritent le beau, on avait pris ses distances avec les célébrations. Or le christianisme a traversé les époques avec la complicité des artistes. Cela me semble très important. Et l’abbé Couturier aimait à dire qu’il préférerait faire travailler un athée de talent plutôt qu’un catho qui n’en a pas!

Le vêtement liturgique

Et vous-même dans quelle catégorie vous situez-vous ?

Je suis catho et de bonne volonté, c'est aux autres de juger si j'ai du talent. Mais pour tous ceux qui ont contribué à la liturgie, Dubuisson, Le Disez, et les autres ce fut une opportunité formidable. Désormais d'autres artistes auront envie d'affirmer leur foi à travers leur travail. Cela signe la fin de la foi *underground*. Car personnellement j'ai été attaqué sur plusieurs fronts : les cathos ne comprenaient pas qu'on fasse les frais de vêtement « Haute Couture » alors que tout a été réalisé bénévolement ! Les républicains me reprochaient de m'afficher comme artiste croyant. Pourtant j'ai commencé ma carrière en dessinant des vêtements en forme de croix, thème sous-jacent à beaucoup de mes créations. Et ce travail pour l'Église m'a libéré intérieurement : j'ai pu rendre à L'Église ce que je lui devais comme inspiration, et au Créateur le titre qu'on m'avait attribué.

Vraiment c'est ce que j'ai fait de mieux dans ma vie professionnelle, et dans ma vie tout court ! Au-delà de tous les tourments que vous occasionne le métier artistique, avec la nécessité de devoir toujours vous renouveler, cela m'a apporté une sorte de plénitude. Une paix profonde. J'ai été récompensé mille fois plus que si j'avais fait un travail rémunéré ordinaire et je suis heureux d'avoir amené les gens à voir la mode d'un autre regard : comme un outil de partage et pas seulement de distance ou d'élitisme.

Cette expérience des JMJ aura-t-elle une incidence sur la suite de votre de travail ?

Très directement : j'ai appris aux JMJ que je devais faire des vêtements accessibles à tous. Quand j'entendais les jeunes dire : « je veux le Tee-Shirt Castelbajac à 30 francs » au lieu des 400 à 500 francs habituels, cela m'a ouvert les yeux. Voilà un public dont je suis peut-être proche par la couleur ou par l'humour mais pour lequel je reste inaccessible au porte-monnaie. Un créateur de mode doit faire des vêtements qui riment avec démocratie. Depuis c'est mon grand projet. L'automne prochain verra apparaître sur le marché des imperméables Castelbajac à 600 francs. Une collection baptisée « démocratie », évidemment !

Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

Sylvain DUBUISSON

L'orfèvrerie liturgique

L'ARCHITECTE-DESIGNER Sylvain Dubuisson et la maison Christofle ont conjugué leur talent pour réaliser l'orfèvrerie des liturgies papales : calice et pale, grande patène et spirale (posée sur la grande hostie), ciboire, petites coupes et petites patènes. Le tout en métal argenté.

Entre l'orfèvrerie liturgique et votre travail sur le profane, quelle différence faites-vous ?

Éternelle question du sacré et du profane ! La distinction n'est pas si simple : pour moi chaque commande est particulière et unique. Cependant je ne pourrai jamais croire que faire un acribus, c'est la même chose que faire un calice. Un acribus a des contraintes fonctionnelles connues. Un calice est aussi d'ordre esthétique et technique. Mais cela s'efface devant la finalité liturgique de l'objet.

Quelle est cette finalité d'après vous ?

Dans le fait que l'objet est relatif. C'est la liturgie qui est importante, et non d'abord l'objet. Si l'objet est incapable de « se taire », s'il est trop surchargé du point de vue esthétique ou même du point de vue du « sens », il fait obstacle à la liturgie. C'est peut-être cela la dimension du sacré qui pour moi est liée à la question du « muet ». On se tient là sans en dire trop, on est présent en restant juste.

L'orfèvrerie liturgique

Comment cela s'est-il traduit dans les calices et patènes réalisés pour les JMJ ?

Je voulais des formes immédiatement reconnaissables. Étant donné la personnalité du Pape il ne me semblait pas convenable de « faire de l'étrange ». Je crois même que la nature de ce grand rassemblement de la jeunesse n'appelait pas la nouveauté à tout prix. Le calice papal n'est pas différent d'un calice habituel : un pied surmonté d'une jambe, un nœud par lequel on la tient et une coupe. J'ai repris ces éléments pour les travailler : le pied est comme une spirale très aérée, le nœud en forme de mappemonde, évoque la jeunesse de tous les pays, et la coupe a le galbe du calice de la fleur. L'originalité est dans la transparence complète de l'objet, à cause de cette quasi « dématérialisation » de la matière au niveau du pied très ajouré. L'ensemble, très paisible, a beaucoup de tenue.

Que signifie la transparence ici ?

Je ne suis pas pour un décryptage systématique. Autant j'aime parler de l'objet, autant je ressens à un moment la nécessité de le lâcher. Disons que l'idée de la spirale d'Archimède qui commande le pied évoque la vie. On la trouve dans les fleurs ou les coquillages. Elle est ici comme un filigrane qui porte quelque chose d'aérien. Le fait que toutes ces spirales soient unies montre quelque chose de bouclé et d'infini. Qu'est-ce qui prime entre le « ce qui est bouclé » et « ce qui est sans fin » ? Je ne sais pas.

De toute façon cette transparence n'était pas visible du fidèle perdu au loin dans l'assemblée.

La cause était perdue par avance ! À 800 m, quelle que soit la taille de l'objet, on ne voit rien. Et le fait de surdimensionner l'objet, pour s'ajuster à l'échelle de la célébration, le rendait du même coup monstrueux. D'où la nécessité de faire quelque chose d'aérien.

Le travail sur les objets sacrés ou liturgiques ne vous est pas étranger. On connaît de vous un autre calice, une création beaucoup plus contemporaine que celle réalisée pour les JMJ...

Un jeune prêtre m'a en effet demandé un jour un calice et une patène. C'était une commande de personne à personne : je pouvais innover. J'ai imaginé une forme de calice qui puisse signifier la

DOSSIER _____ **Sylvain Dubuisson**

métamorphose du vin en sang : un pied en forme de croix pour soutenir la coupe. De sorte que lorsqu'on boit le vin on montre la croix. Depuis que la liturgie demande de célébrer face aux fidèles, le dessous des pièces est devenu important. Cela donne un objet un peu trapu qui à première vue est très loin du calice traditionnel. Sur le calice de Longchamp personne ne peut se tromper !

Qu'en est-il des autres pièces liturgiques des JMJ ?

Ma pièce préférée est la patène. Cela me ravit de voir qu'un dessin aussi simple puisse donner un effet aussi étourdissant. Sur un tracé circulaire, comme s'il s'agissait d'une assiette, jouent des courbures concaves et convexes. Le jeu de lumières est totalement prodigieux. La patène recueille le ciel puisqu'elle est orientée vers le haut. L'image se reflète et se défait. Là encore elle dit quelque chose de la métamorphose. Cette pièce me fascine.

Donc vous n'êtes pas insensible à « ce que disent » les choses que vous faites !

La question du sens, il est vrai m'intéresse. « Qu'ai-je envie de dire à travers cet objet ? ». « Comment traduire ma pensée dans la matière ? ». Cette dialectique entre matière et pensée est au cœur de mon travail.

Alors en quoi ce que vous avez réalisé dit-il quelque chose du sacré ?

Je crois qu'aujourd'hui on n'est plus capable de parler du sacré. Nous ne sommes plus au moyen âge où faire une cathédrale, c'était être dans la vie et en phase avec la culture. Notre mode de vie est aujourd'hui trop dur et aux antipodes de la question du sacré. Qui du coup reste en réserve. Vous me demandez d'identifier « ce qui est sacré » : pour moi c'est quelque chose de muet. Je ne peux pas vous en donner un décryptage systématique comme je vous le disais.

Quelle est la destinée du calice papal ? N'est-ce pas un objet éphémère finalement ?

Non ! Il est utilisé toutes les semaines à Notre-Dame, comme toutes les autres pièces.

Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

Betty DUROT

Les JMJ sous le regard de la télévision

BETTY Durot a coordonné la production télévisée des JMJ. On lui doit les images du baptême restées dans toutes les mémoires. Responsable de l'unité des opérations exceptionnelles de France 2 elle se définit elle même comme « fabricante de Grands Moments d'Émotion ». (Nous avons volontairement conservé le style oral de l'entretien.)

La télévision brasse beaucoup d'émotions, l'événement des JMJ est-il encore dans votre mémoire ?

Nous avons été jusqu'à 470 personnes mobilisées sur l'événement. Aucune n'a oublié. Ce qui nous a touchés, nous « les professionnels des grands bazars », c'est cette espèce de qualité de silence qu'il y a eue à Longchamp. Plus d'un million de personnes, et une qualité de silence tendre, une qualité de silence joyeux. Quand on est habitué aux grandes manifestations des « 14 juillet », Téléthon, Coupe du Monde, quand on vit d'images et de son, ça ne passe pas inaperçu. Un silence qui n'est pas vide ! Comment un million de personnes peuvent-elles être à ce point recueillies... pour qu'il n'y ait aucun bruit ! Et ce n'était pas non plus oppressant. Le silence des JMJ était un silence de joie, voilà ce qui nous a frappés.

L'autre chose, c'est la qualité d'allégresse de la ville. Cette ville de vieux et de gens qui font plutôt la gueule, était devenue le temps d'une semaine une ville joyeuse. Je n'ai jamais autant marché dans

DOSSIER _____ **Betty Durot**

Paris. Et j'ai adoré cela. Je ne crois pas que Paris ait eu la même qualité d'allégresse pour la coupe du monde.

Avez-vous eu à vous battre pour imposer un programme de 27 heures d'antenne en direct auprès de vos patrons ?

Je n'ai pas eu à me battre : ils étaient assommés ! D'abord l'ensemble n'a été possible qu'en jouant sur deux chaînes : France 2 et France 3, qui ont mis chacune 5 millions. Mon argument était : qu'y a-t-il de plus important que le Pape au mois d'août ? – Lady Diana nous a fait la grâce de partir le samedi d'après. Jour pour jour ! – Mais le coup de culot c'était quand même les baptêmes en *prime time* le samedi soir ! Bizarrement Lustiger n'abordait jamais le sujet. On travaillait sur les autres jours : mardi, jeudi... Et un jour, lors d'un déjeuner à l'archevêché, il annonce tranquillement : « le samedi soir, ce sera des baptêmes ». J'ai cru que mes patrons allaient s'évanouir !

Pourquoi ?

Habituellement les JMJ proposent une espèce de veillée où les jeunes s'amuse et où le Pape les regarde danser. Et dans la tête de mes dirigeants si je m'en occupais c'est que j'allais décrocher Michael Jackson ou Céline Dion. Ce que je m'apprêtais à faire du reste. « Le samedi ce sera des baptêmes ». Vous ne pouvez pas savoir l'espèce d'allégresse qui m'a saisie. Voilà un homme qui allait au bout de ses convictions, contre vents et marées. Là, j'ai commencé vraiment à l'aimer. C'était l'affaire de sa vie, et j'étais d'accord.

Deux choses m'ont fascinée chez Lustiger : d'abord cela, il va au bout de ses convictions ; et ensuite il aime réellement Jean Paul II. Il l'aime ! Il irait tranquillement au massacre pour lui. Si on veut me bouleverser il suffit de me montrer un réel amour entre deux êtres. Là on m'embarque !

Quel a été votre rôle dans la liturgie, vous n'étiez ni architecte, ni orfèvre... ?

L'idée de génie de Lustiger est justement d'avoir associé une gonzesse comme moi à la totalité de la liturgie. Parce que cela voulait dire me consulter sur le choix de la couleur des vêtements, sur

Les JMJ sous le regard de la télévision

les rentabilités techniques pour placer des caméras, l'architecture etc... Je pouvais dire la « vérité de la télévision » au fur et à mesure : « pas cette musique », « voilà comment le podium doit être placé ». À Duthilleul, l'architecte, j'ai dit : « là tu me découpes un espace parce que je veux mettre une caméra automatique pivotant à 360° dans l'auvent du podium ». C'est comme cela qu'on a eu des images fantastiques : j'étais sans arrêt sur le Pape. On ne l'a jamais loupé. Qui peut faire cela ? La caméra le suivait sans cesse, sans que personne ne la voie : elle était dans l'auvent. C'est cela que Lustiger m'a permis de faire.

Vous n'aviez pas peur de prendre le Pape de très près ?

Non, pourquoi ? Même s'il est vieux, je ne suis pas responsable de son visage. Mais jamais je ne l'ai montré en situation de malaise – qu'il a eu – ou le tremblement de ses mains. J'avais donné des ordres très stricts.

Pourquoi ne pas montrer la fragilité du Pape ? Cela peut aussi le rendre touchant.

Pas en liturgie. J'aurais fait un reportage sur lui, je l'aurais filmé autrement. Et j'aurais pu l'assassiner. Mais là ce n'était pas le jeu, il était « ma star ». Il aurait fait une soirée rock avec les jeunes, il redevenait JP II, et moi journaliste. Là j'étais metteur en scène. Et le metteur en scène s'était dit qu'il n'y aurait jamais une image lamentable du Pape.

Il faut être honnête : vous acceptez une mission, vous la remplissez jusqu'au bout. Si vous n'êtes pas d'accord il faut le dire. C'est ce qui s'est passé pour Évry. Le Pape devait aller inaugurer la cathédrale d'Évry après sa visite à la tombe de Lejeune. La télévision devait relayer l'inauguration. J'ai dit très simplement à Lustiger que je ne le ferais pas, à cause de ce que représente Lejeune. Ou alors on m'autorisait à dire ce que je pense de ce recueillement sur la tombe de Lejeune. Lustiger m'a dit : « Vous n'allez pas faire changer d'avis le Pape ». Il a eu raison, mais à moi non plus on ne me fera pas changer d'avis. C'est pour dire que lorsqu'on fait une mission on la fait jusqu'au bout. Le moment n'était pas venu de dire « voilà qui est ce Pape » mais « ce sont les JMJ ». C'était trop facile de montrer un vieillard fatigué.

DOSSIER **Betty Durot**

Vous dites avoir été intégrée très en amont de la liturgie, avec toute l'équipe : architecte, metteur en scène, etc... mais en même temps les JMJ n'étaient pas un spectacle pour la télévision.

On a fait en sorte que ce soit un peu plus un spectacle que ce qui était prévu. En jouant sur les costumes, la qualité des objets liturgiques, la mise en scène. Ne nous leurrions pas : tout a été extrêmement construit au niveau de l'image. On a énormément travaillé. Ces images étaient à moi. Et quand je dis « à moi » cela veut dire « à la télévision ». Le miracle c'est la réception par le public de ces images. Le succès a été fait de cela. Ce n'est pas un spectacle pour la télévision, c'est vrai, mais une espèce d'alchimie a fait que c'est devenu plus qu'un spectacle pour la télévision. Et plus un spectacle du tout.

Comment vous êtes-vous débrouillée avec la liturgie ?

Si vous voulez me donner des boutons il faut me parler de liturgie. C'est infilmable ! Pour toute l'équipe, ça a été épouvantable. Ce qu'on a souffert ! C'est là que je rends hommage à Lustiger : il a permis qu'on coupe dans la liturgie. Après un certain nombre d'allers-retours entre Paris et Rome, quand même. Les contraintes de temps sont toujours très strictes à la télévision. Quand on rend l'antenne à 18 h 30, ce n'est pas 18 h 35. On ne pouvait pas non plus lâcher la cérémonie à la communion. Alors Lustiger a accepté la contrainte d'avoir en permanence derrière lui quelqu'un branché avec la régie, à qui je hurlais par l'oreillette : « dis à Lustiger : plus vite, plus vite, qu'il saute ». Plus tard Jean Paul II a supporté la même chose. C'est comme cela qu'on a pu rester dans les temps. Je trouve cela extraordinaire : deux vieux hommes nous ont permis de faire ce que les politiques n'accepteraient pas ! Ils ont joué le jeu en direct.

Grâce à Dieu, on a pu se rôder sur la messe d'ouverture de Lustiger. Très malin de sa part : il a compris que ce n'était pas le Pape qui devait essayer les plâtres. Et en plus, cela a permis de drainer le public télévision qui a commencé à se dire : « tiens, il se passe quelque chose ! ».

Donc vous avez fini par apprivoiser la liturgie ?

Je ne l'ai pas apprivoisée, je la trouve trop longue. Et lourde ! Qu'est-ce que je mets comme image ?

Les JMJ sous le regard de la télévision

L'assemblée ?

Tu peux filmer l'assemblée quand c'est l'assemblée qui est importante. Celle des funérailles de Mitterrand, à Notre-Dame par exemple. On pouvait dire : « Tiens je reconnais untel » Avec Jean Paul II, qui est important ? Jean Paul II. L'assemblée, on s'en fout, on la ne connaît pas. Quand tu as fait un beau visage, un visage extatique ou habité, tu es obligé de revenir sur Jean Paul II, éventuellement Lustiger. J'ai essayé d'habiller la liturgie sur la messe d'Ozanam à Notre Dame, avec des images de saints, par des effets d'incrustation d'images sur une des tours de Notre Dame. Ridicule ! Je n'aurais jamais dû déroger au principe : « quand tu es sur un spectacle, tu ne quittes pas le spectacle ».

Et la liturgie baptismale ?

Ce n'était pas une vraie liturgie !

Au contraire, c'est le modèle de toute liturgie !

Oui, c'est comme ça que Lustiger me l'a vendue ! Là effectivement, j'avais quelque chose à filmer. Les visages des baptisés. Certains ont pu penser que j'exagérais de les montrer d'aussi près. « C'est trop intime, le visage d'un baptisé ! » Mais on ne peut pas vouloir tout et son contraire. Si je n'avais pas la tête des baptisés, qu'est-ce que je faisais ? Quand vous demandez la télé, il faut la prendre avec ce que cela représente de viol. Et je ne pense pas les avoir violés.

La dramatique de la liturgie dans son ensemble ne semble pas vous avoir convaincue !

Ah oui, qu'y a-t-il comme gestes ? À un moment le prêtre ouvre les bras, mais la plupart du temps les curés sont raides comme des balais ! Il vaudrait mieux pas de gestuelle dans ces cas là ! La liturgie c'est chiant ! À moins de la réécrire, je ne vois pas comment la rendre attractive. La seule solution est de faire jouer le nombre de caméras. À Longchamp on avait 17 caméras, à Notre-Dame 7. Alors je sais comment faire : j'avais 17 caméras, il m'en faut 25 pour varier les plans. C'est le nombre retenu pour les funérailles de Lady Diana. Ce qui signifie tripler les budgets ! Il n'y a pas de secret : la télé c'est bien sûr du métier, mais surtout du fric. Si je n'avais pas eu le financement, je n'aurais pas eu les images.

DOSSIER _____ **Betty Durot**

Qu'avez-vous voulu mettre dans ces images, puisqu'elles sont à vous ?

Je sais très exactement ce que j'ai voulu y mettre : la tendresse. Et elle est passée.

En plus c'était deux fois compliqué puisqu'il fallait deux productions séparées : le petit et le grand écran !

Pour m'en sortir j'ai fait des carrés, et j'ai avancé comme les légions romaines : un carré liturgie avec tout mon personnel, un carré grand écran, un carré son – il y avait beaucoup de problèmes de son –, un carré réalisation, administration, images, réalisateurs. L'écran géant était commandé par une autre régie. Il y avait une télé locale, qui pouvait émettre dès le matin. Pour les écrans géants on privilégiait le Pape, puisque c'est ce qui intéresse l'assemblée. Bref, c'était bien prise de tête, je ne le ferai pas deux fois !

Qu'ont révélé les chiffres d'audimat ?

On a fait aussi bien que Fort Boyard le samedi et je sais que la télé a drainé au delà du public catho. Les « couvents qui ne regardent jamais la télé » ont regardé. J'ai reçu les plus belles lettres que je recevrai jamais de ma vie, même d'hommes amoureux ! Des lettres qu'on garde parce que ce sont de tels messages d'espérance que quand on a la tête dans le brouillard on les relit, histoire de se remonter le moral. Ce qui m'a le plus touchée dans cette opération, c'est la joie qu'on a pu donner et celle qu'on nous renvoie. Des jeunes m'ont écrit de l'autre bout de la France, en me disant : « j'ai regardé le mardi et je suis venu le samedi ». J'ai eu beaucoup de lettres comme ça. Je les ai montrées au Cardinal qui m'a sauté au cou !

Savez-vous ce que le Pape a pensé de ce travail télévision ?

Oui. J'avais dit à Lustiger que je désirais que ce soit un vrai cadeau pour ce Pape. Et au moment de partir, le Pape, sans rien savoir de tout cela, a dit à Lustiger : « c'était un cadeau ». Mission accomplie !

Communio, n° XXIII, 5 – septembre-octobre 1998

André A. DEVAUX

Simone Weil et la rencontre du Christ

LES rencontres qui scandent nos existences enveloppent toujours quelque mystère. Mais lorsqu'il s'agit d'une rencontre entre un homme ou une femme et le Surnaturel, le mystère est à son comble. Simone Weil nous donne l'exemple d'une telle rencontre vécue dans l'émerveillement de l'inattendu, de l'inespéré, où une expérience mystique authentique est venue couronner un long travail de philosophie critique.

Pourtant, il nous faut d'emblée reconnaître que cette « rencontre » fut secrètement préparée, à son insu, par tout un style de vie qui correspond à ce que Simone Weil appellera plus tard un « amour implicite » de Dieu. Née dans un milieu d'origine juive mais dans une famille résolument agnostique, elle ne reçut aucune instruction religieuse au point qu'elle put, de son propre aveu, longtemps se croire « athée et matérialiste »¹.

Sa « seule foi », dira-t-elle à Joë Bousquet – le poète de Carcassonne condamné à l'immobilité par une grave blessure de guerre – était alors « l'*amor fati* stoïcien, tel que l'a compris Marc-Aurèle (...) L'amour pour la cité de l'univers, pays natal, patrie bien-aimée de toute âme, chérie pour sa beauté, dans la totale intégrité de l'ordre et de la nécessité qui en sont la substance, avec tous les événements

1. Lettre à Maurice Schumann, *Écrits de Londres et dernières lettres* (Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1957, p. 213).

SIGNET _____ **André A. Devaux**

qui s'y produisent »². Elle vérifiera, pour son compte personnel, que du stoïcisme au christianisme, la distance n'est pas bien grande.

En effet, avant même d'avoir une connaissance quelconque du Christ, Simone Weil avait spontanément adopté comme règles de vie pratique les préceptes du christianisme, et sa conduite, à l'égard d'elle-même et à l'égard des autres, en fut très tôt imprégnée. Elle se trouvait ainsi placée dans la situation de ceux qui sont évoqués dans l'évangile selon saint Matthieu (25, 31-40) et seront tout étonnés, au jour du Jugement, d'être sauvés et de s'entendre dire par le Maître du Royaume : « Venez les bénis de mon Père, car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire (...) car chaque fois que vous l'avez fait au moindre de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. »

*

* *

À la source des lointaines préparations de la rencontre, il y eut en Simone Weil l'ardent désir de la Vérité entendue comme valeur englobante incluant le Bien et le Beau. Des exigences impliquées par ce désir intensément éprouvé dès l'adolescence, témoigne la confession qu'elle adressa à son ami et guide spirituel, le Père Joseph Marie Perrin, dominicain, à qui elle révéla son drame intérieur, au moment de laisser Marseille pour les U.S.A., en 1942 : « À quatorze ans, je suis tombée dans un de ces désespoirs sans fond de l'adolescence, et j'ai sérieusement pensé à mourir, à cause de la médiocrité de mes facultés naturelles³. » Elle croyait alors « ne pouvoir espérer aucun accès à ce royaume transcendant où les hommes authentiquement grands sont seuls à entrer et où habite la vérité »⁴.

Quand elle écrit cela, elle pense à son frère André, son aîné de trois ans, dont le génie mathématique très précoce faisait l'admiration de tous autour d'elle. De cette mortelle angoisse, elle ne put se délivrer que le jour où elle put acquérir, « soudain et pour toujours, la certitude que n'importe quel être humain, même si ses facultés

2. Lettre à Joë Bousquet (12 mai 1942), *Correspondance Simone Weil/Joë Bousquet* (Lausanne, éd. de « L'Âge d'Homme », 1982, p. 45).

3. *Attente de Dieu* (Paris, Fayard, coll. « Livre de vie », n° 129, 1977, p. 38).

4. *Ibid.*, p. 38-39.

Simone Weil et la rencontre du Christ

naturelles sont presque nulles, pénètre dans ce royaume de la vérité réservé au génie »⁵. À cet accès sauveur, deux conditions sont clairement indiquées par Simone Weil, au sortir de cette expérience libératrice : tout d'abord, désirer la vérité plus que tout au monde ; ensuite, faire « perpétuellement un effort d'attention pour l'atteindre »⁶. Dans le regard rétrospectif qu'elle jette sur sa vie dans son « autobiographie spirituelle », Simone Weil voit que, dans cette expérience, entrait en jeu toute « une conception du rapport entre la grâce et le désir ». Ainsi avait-elle définitivement éprouvé, sans avoir encore ouvert l'Évangile, que « quand on désire du pain on ne reçoit pas des pierres »⁷.

Dès lors, sa décision est prise de vivre selon l'esprit de vérité qui lui fait adopter une fois pour toutes l'attitude chrétienne la plus concrète : « je n'ai jamais hésité », dira-t-elle, « dans le choix d'une attitude ; j'ai toujours adopté comme seule attitude possible l'attitude chrétienne »⁸. Elle ajoute qu'elle est « pour ainsi dire née », qu'elle « a grandi et est toujours demeurée dans l'inspiration chrétienne ». Or, c'est bien, selon elle, l'*inspiration* qui fait l'essentiel d'une destinée.

Au premier rang des vertus chrétiennes spontanément pratiquées par elle, alors que « le nom même de Dieu n'avait aucune part dans [ses] pensées »⁹, elle place l'obéissance à la *vocation* entendue au plus intime d'elle-même, cette étrange « impulsion essentiellement et manifestement différente de celles qui procèdent de la sensibilité ou de la raison »¹⁰ parce qu'elle vient de plus haut. Elle-même dira qu'au-delà et au-dessus du caractère, il y a ce sentiment d'irrésistible

5. *Ibid.*, p. 39.

6. *Ibid.* À Joë Bousquet, elle écrira pareillement qu'elle acquit, « à l'âge de quatorze ans », « la foi que jamais aucun effort de véritable attention n'est perdu, même s'il ne doit jamais avoir directement ni indirectement aucun résultat visible » (*Corr. S. W./J. B.*, *op. cit.*, p. 44). Dans *L'Enracinement*, au terme de sa vie, elle reconnaîtra qu'« il faut plus que de l'héroïsme pour s'attacher à la vérité » (*L'Enracinement*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1977, p. 130).

7. *Ibid.* Cf. Luc, 11, 11. Plus tard, elle dira qu'il importe de « désirer à vide et sans tenter d'en deviner le contenu pour recevoir de la lumière » (*Écrits de Londres*, *op. cit.*, p. 139).

8. *Ibid.*, p. 37.

9. *Ibid.*

10. *Écrits de Londres*, *op. cit.*, p. 200.

SIGNET _____ **André A. Devaux**

appel intérieur qui correspond à la vocation de chacun de nous. Celle-ci entraîne « le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu, quelle qu'elle puisse être »¹¹. Ce devoir, elle en avait déjà reçu la leçon grâce aux Stoïciens grecs : c'est, d'après elle, « le premier et le plus nécessaire des devoirs », – « celui auquel on ne peut manquer sans se déshonorer ». Par rapport à ce devoir primordial, tous ceux qui en découlent sont subalternes et vont comme de soi, en particulier, « l'esprit de pauvreté » tel que François d'Assise l'incarna ; « la charité du prochain » – c'est-à-dire, en fait, la justice pure – et la « notion de pureté avec tout ce que ce mot peut impliquer pour un chrétien », notamment au plan de la vie sexuelle puisque Simone Weil précise que son obligation lui est apparue, un jour de sa seizième année, « dans la contemplation d'un paysage de montagne ».

Tous ces traits convergent pour confirmer l'idée que l'âme humaine bien orientée est « naturellement chrétienne », de telle sorte que Simone Weil pouvait déclarer qu'ayant « l'impression d'être née à l'intérieur du christianisme »¹², la possibilité d'une *conversion* à celui-ci lui restait inconnue. Elle attestait, dans son comportement existentiel, qu'une vie pratiquement conforme à l'idéal chrétien peut se passer de dogmes et de théologie. Il lui suffisait, comme elle l'écrivait à Emmanuel Mounier, en 1937, de considérer que « l'idée chrétienne, qui a ses racines dans la pensée grecque, qui a nourri au cours des siècles toute notre civilisation européenne, [est] quelque chose à quoi on ne peut renoncer sans s'avilir ».

Le souci de la *justice* confondue avec l'amour du prochain la conduit à poser des actes ou à concevoir des projets qui ne s'expliquent que par une « pré-vocation » chrétienne, voire même christique. Telle fut son expérience voulue de la vie ouvrière la plus rude, en 1934-1935, d'où elle sortit brisée pour tout le reste de sa vie. Son « Journal d'usine », recueilli dans *La Condition ouvrière*¹³, porte témoignage des souffrances physiques et morales qu'elle endura pendant des mois où « le malheur des autres » entra si profondément dans sa chair et dans son âme. Lorsqu'en 1940, elle élabore un audacieux « Projet d'Infirmières de première ligne »¹⁴, qui auraient pour

11. *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 40.

12. *Ibid.*, p. 41.

13. *La Condition ouvrière* (Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1979, p. 45-145).

14. Le texte complet figure aux pages 187-195 des *Écrits de Londres*, *op. cit.*

Simone Weil et la rencontre du Christ

mission d'aller sur les champs de bataille soigner les grands blessés ou les aider à mourir, elle entend bien opposer une mystique de la charité au fanatisme du totalitarisme nazi.

*
* *

Ainsi préparée au-dedans d'elle-même par tout son mode de vie et de pensée, Simone Weil était prête à accueillir les incitations religieuses proprement dites qui, du dehors, pourraient venir à elle. Cependant, elle continuait à penser que « le problème de Dieu est un problème dont les données manquent ici-bas »¹⁵, donc un problème insoluble par la voie rationnelle que toute sa formation philosophique, à la double école de René Le Sene et d'Émile Chartier, avait privilégiée. La recherche de Dieu lui semblait une démarche infondée et dangereuse car, en cherchant Dieu, on finit toujours par le trouver, mais c'est un faux Dieu, une idole, que l'on trouve alors. Aussi restait-elle décidée à ne rien affirmer sur ce sujet, mais aussi à ne rien nier tant qu'une lumière irrécusable ne serait point venue illuminer son esprit et la contraindre à sortir du doute.

Cette « illumination » s'imposa progressivement à elle au cours de trois expériences décisives dont elle ne parla qu'à deux de ses amis, le Père Perrin et Joë Bousquet. Ce furent, dit-elle, « trois contacts avec le catholicisme qui ont vraiment compté »¹⁶ pour toute la suite de son itinéraire religieux. Pour être tirée hors de son agnosticisme, il fallait, en effet, que Simone Weil éprouvât directement la réalité du Surnaturel et la force de son action sur une âme totalement éprise de vérité. Parce qu'elle avait de la probité intellectuelle une idée très haute et très exigeante, il était nécessaire qu'une *évidence* vienne la convaincre. Cela se produisit en trois temps.

Le premier survint au mois de septembre 1935, alors qu'elle se reposait des fatigues de l'année d'usine en prenant quelques vacances au Portugal. Son initiation à la vie ouvrière de l'époque, alors que rien ne l'y avait préparée, fut très pénible et elle devait avouer que « [le] contact avec le malheur avait tué [sa] jeunesse »¹⁷. Elle estimait avoir connu une forme de l'esclavage moderne, celle

15. *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 36.

16. *Ibid.*, p. 41.

17. *Ibid.*

SIGNET _____ **André A. Devaux**

du travailleur sans spécialisation qui se trouve donc au plus bas degré de la hiérarchie sociale. Arrivée seule, dans un petit village portugais du bord de la mer, le jour de la fête patronale ¹⁸, elle contemple la procession que faisaient les femmes très pauvres des pêcheurs autour des barques, en portant des cierges. Ces femmes « chantaient des cantiques certainement très anciens, d'une tristesse déchirante » ¹⁹. Face à ce spectacle, « j'ai eu soudain », confesse-t-elle, « la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres » ²⁰. Elle s'était sentie devenir une « esclave » dans les rigueurs du monde industriel des années 30 et elle savait que le Christ s'était fait esclave jusqu'à mourir sur une croix, c'est-à-dire du châtiment réservé aux esclaves de son temps : « L'esclavage est une image de l'obéissance à Dieu » ²¹. Simone Weil, ce jour-là a franchi un *seuil*: elle s'est moralement jointe à la cohorte des chrétiens qui se reconnaissent « esclaves sans valeur » (Luc, 17, 7).

Le deuxième « contact » devait se produire au cours d'un premier voyage en Italie, en 1937. Étant à Rome, le 16 mai, elle va entendre la messe de la Pentecôte à Saint-Pierre et elle écrit, peu après, à son ami suisse Jean Posternak : « Rien n'est plus beau que les textes de la liturgie catholique ²². » Mais c'est un peu plus tard, à Assise, « dans la petite chapelle romane du XII^e siècle de Santa Maria degli Angeli, incomparable merveille de pureté où saint François a prié bien souvent », qu'eut lieu le bouleversement intime qui eut sur elle

18. Le Père Perrin a identifié ce village comme étant celui de Povoa do Varzim, à 30 km au Nord de Porto, et le moment comme étant celui de la fête de N.-D. des Sept Douleurs, le 15 septembre.

19. *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 42.

20. *Ibid.*, p. 43. Cf. *La Connaissance surnaturelle* (Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1950), p. 282 : « Il n'est pas surprenant que cette bonne nouvelle [de l'Évangile] ait eu tant de succès auprès des esclaves. »

21. *Cahiers*, tome II, 2^e édition (Paris, Plon, 1972), p. 133.

22. Simone Pétrement, *La Vie de Simone Weil* (Paris, Fayard, 1978), tome II, p. 147. Entre beauté et vérité Simone Weil aperçoit une véritable identité et elle pense que la beauté du monde est une sorte de « piège » agencé par Dieu pour attirer à lui ses créatures. Cf. *Lettre à un religieux* (Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1951), p. 63 : « Je crois que le mystère du beau dans la nature et dans les arts (seulement dans l'art de tout premier ordre, parfait ou presque) est un reflet sensible du mystère de la foi. »

Simone Weil et la rencontre du Christ

un effet capital : « Quelque chose de plus fort que moi m'a obligée, pour la première fois de ma vie à me mettre à genoux »²³. Il n'est pas douteux que cet irrésistible agenouillement, dans la position donc de la prière, avait pour la jeune femme d'origine juive une signification profonde, mais elle ne renseigne pas davantage son confident, le Père Perrin, sur la nature de ce « quelque chose ». Sans doute ne le pouvait-elle pas, simplement soumise à une force mystérieuse supérieure à toute force naturelle ou humaine.

C'est un an après le « choc » d'Assise, au cours de la Semaine sainte de 1938, à Solesmes, que Simone Weil connut le troisième « contact » qui fut la préparation de l'expérience mystique proprement dite consécutive à ces « préludes ». Elle aura, rétrospectivement, le sentiment d'avoir reçu, lors de son séjour dans l'abbaye bénédictine, un *message* apporté par un jeune catholique anglais faisant, lui aussi, retraite à Solesmes. Vivant intensément le rappel de la passion du Christ, par les offices et les chants si beaux de cette semaine, elle est frappée par « l'éclat vraiment angélique dont paraissait revêtu, après avoir communiqué »²⁴, ce compagnon occasionnel. Elle lui saura gré de lui avoir donné, « pour la première fois, l'idée d'une vertu surnaturelle des sacrements ».

« Messenger », il le fut, en effet, en lui faisant connaître les poètes anglais que l'on appelle « métaphysiques ». Parmi ceux-ci, il en est un, George Herbert (1593-1633), qui devait être l'occasion déterminante de la rencontre de Simone Weil avec le Christ, par la médiation de son poème *Love*. Le voici dans la belle traduction que nous devons à Jean Mambrino :

AMOUR

*Amour m'a dit d'entrer, mon âme a reculé,
Pleine de poussière et péché.
Mais Amour aux yeux vifs, en me voyant faiblir
De plus en plus, le seuil passé,
Se rapprocha de moi et doucement s'enquit
Si quelque chose me manquait.
Un hôte, répondis-je, digne d'être ici.*

23. *Attente de Dieu*, op. cit., p. 43.

24. *Ibid.*

SIGNET _____ **André A. Devaux**

*Or, dit Amour, ce sera toi.
Moi, le sans-cœur, le très ingrat ? Oh mon aimé,
Je ne puis pas te regarder.
Amour en souriant prit ma main et me dit :
Qui donc fit les yeux sinon moi ?*

*Oui, mais j'ai souillé les miens, Seigneur. Que ma honte
S'en aille où elle a mérité.
Ne sais-tu pas, dit Amour, qui a porté la faute ?
Lors, mon aimé, je veux servir.
Assieds-toi, dit Amour, goûte ma nourriture.
Ainsi j'ai pris place et mangé.²⁵*

Contrairement à ce que l'on croit parfois, ce n'est pas à Solesmes même que se produisit le premier « choc » directement mystique ressenti par Simone Weil, mais à la fin de l'année 1938, pendant la récitation du poème de Herbert, qu'elle avait appris par cœur et qu'elle s'était appliquée à répéter avec toute l'attention dont elle était capable, « en adhérant de toute son âme à la tendresse qu'il enferme »²⁶. « Je croyais », dira-t-elle en 1942 au Père Perrin, « le réciter seulement comme un beau poème, mais à mon insu cette récitation avait la vertu d'une prière. C'est au cours d'une de ces récitations que (...) le Christ lui-même est descendu et m'a prise »²⁷. En ces quelques mots, tout est dit, la destinée de Simone Weil s'est trouvée infléchie, sans point de reniement ou de rebroussement, mais de façon radicale.

Avec son habituel souci d'objectivité, Simone Weil a voulu préciser ce qui s'était passé en elle, à savoir « un contact réel de personne à personne » qu'elle n'avait pu prévoir d'aucune manière, n'ayant pas encore lu de mystiques. Consciente que ni les sens, ni

25. *Études*, n° de février 1974, p. 261. Dans l'article qui précède cette traduction, « Simone Weil et George Herbert », p. 247-261, Jean Mambrino note que « Love » « est l'un des derniers poèmes que George Herbert ait écrits, peut-être même le dernier » (p. 248).

26. *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 44.

27. *Ibid.*, p. 44-45. Dans sa lettre à Joë Bousquet du 12 mai 1942, même aveu : « J'étais occupée à me le réciter à moi-même [le poème « Love »], à ce moment où, pour la première fois, le Christ est venu me prendre. Je croyais ne faire que redire un beau poème, et à mon insu c'était une prière » (*Corr. SW/ JB*, *op. cit.*, p. 48-49).

Simone Weil et la rencontre du Christ

l'imagination n'ont pu intervenir dans cette expérience de la « soudaine emprise du Christ » sur elle, elle est sûre de n'avoir pu *fabriquer* cette impression de *contact*. Une présence s'est imposée à elle, une « présence plus personnelle, plus certaine, plus réelle que celle d'un être humain »²⁸. Tout au plus peut-elle proposer une *analogie* : cette présence lui a paru « analogue à l'amour qui transparait à travers le plus tendre sourire d'un être aimé »²⁹. À cet amour deviné elle peut désormais « donner un nom »³⁰, celui de la grâce même de Dieu. Dans ses cahiers, de façon plus générale, elle fera ce constat expérimental : « La grâce enlève (ravisement) puis séduit. L'âme ne se donne pas, elle est prise³¹. »

En effet, le transcendant « ne peut être connu que par le contact, puisque nos facultés ne peuvent pas le fabriquer »³². Cette expérience lui permet d'affirmer qu'« on ne voit pas Dieu », mais qu'« on se sent vu par lui »³³. Naguère encore elle parlait de la résurrection du Christ comme d'une simple « métaphore » qui la faisait se réjouir de la fête de Pâques (Cf. *La Condition ouvrière*, p. 201). Maintenant, elle sait, pour l'avoir intimement éprouvé, que le Christ est bien « la route, et la vérité, et la vie » (Jean, 14, 5)³⁴.

Cette expérience devait se reproduire plusieurs fois, en particulier au moment de la récitation totalement attentive du *Pater* en grec, la prière des prières qui, selon elle, contenait toutes les demandes possibles à adresser à Dieu : « Parfois », écrit-elle, « les premiers mots déjà arrachent ma pensée à mon corps et la transportent en un lieu hors de l'espace d'où il n'y a ni perspective, ni point de vue. L'espace

28. *Corr. SW/IB*, *op. cit.*, p. 45.

29. *Ibid.* Cf. *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 45 : « J'ai seulement senti à travers la souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé. »

30. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* (Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1962), p. 81. À Joë Bousquet, elle précise : Depuis cet instant le nom de Dieu et celui du Christ se sont mêlés de plus en plus irrésistiblement à mes pensées » (*Corr. SW/IB*, *op. cit.*, p. 45).

31. *C² II*, *op. cit.*, p. 293. Cf. *ibid.*, p. 215 : « La grâce, c'est la loi du mouvement descendant. Le montant est naturel, le descendant surnaturel. »

32. *Ibid.*, p. 135. Cf. *La Connaissance surnaturelle* : « La vérité (...) est toujours expérimentale. »

33. *La Connaissance surnaturelle*, *op. cit.*, p. 117.

34. *Ibidem*, p. 53.

SIGNET _____ **André A. Devaux**

s'ouvre. L'infinité de l'espace ordinaire de la perception est remplacée par une infinité à la deuxième ou quelquefois troisième puissance. En même temps cette infinité d'infinité s'emplit de part en part de silence... »³⁵. Rares ont été les mystiques capables de décrire avec autant de précision et de rigueur leur aventure spirituelle. Rien de surprenant donc à ce que Simone Weil puisse déclarer au Père Perrin : « Parfois (...), pendant cette récitation ou à d'autres moments, le Christ est présent en personne, mais d'une présence infiniment plus réelle, plus poignante, plus claire et plus pleine d'amour que cette première fois où il m'a prise »³⁶.

Pourtant, Simone Weil, obstinément fidèle à sa formation rationaliste, ne s'est pas tout de suite rendue à l'évidence vécue. Pratiquant la « philosophie du non » en vue d'obtenir une certitude irrécusable, elle a « encore à moitié refusé, non [son] amour, mais [son] intelligence », restant convaincue « qu'on ne peut jamais trop résister à Dieu si on le fait par pur souci de la vérité »³⁷. Elle n'hésite pas à dire que « le Christ aime qu'on lui préfère la vérité, car avant d'être le Christ il est la vérité », de sorte que « si on se détourne de lui pour aller vers la vérité, on ne fera pas un long chemin sans tomber dans ses bras »³⁸. Dans l'expérience mystique, se réalise la *nouvelle naissance* où l'âme, pareille au poussin qui brise la coquille de l'œuf pour éclore, s'élève jusqu'à Dieu, passe « du côté de Dieu »³⁹ et, en redescendant de chez Dieu, aperçoit le monde, notre monde visible, « réel, sans perspective »⁴⁰. L'être se révèle alors dans sa vérité.

*

* *

35. *Attente de Dieu, op. cit.*, p. 48. Cf. *Corr. SW/JB, op. cit.*, p. 38 et *Pensées sans ordre..., op. cit.*, p. 35 : « L'âme peut, sans quitter le lieu et l'instant où se trouve le corps auquel elle est liée, traverser la totalité de l'espace et du temps et parvenir devant la présence même de Dieu. »

36. *Attente de Dieu, op. cit.*, p. 49.

37. *Ibid.*, p. 45-46.

38. *Ibid.*, p. 46. Comme bien des mystiques, Simone Weil adopte tout naturellement le langage des amours humaines pour rendre compte de la « rencontre » et parle volontiers du « consentement nuptial » qui permet cette rencontre.

39. *Intuitions préchrétiennes* (Paris, Fayard, 1951), p. 153.

40. *Corr. SW/JB, op. cit.*, p. 38.

Simone Weil et la rencontre du Christ

Mais la « rencontre », le « contact » restent furtifs et intermittents, de telle sorte que l'âme peut toujours s'interroger sur la nature profonde et la signification réelle de l'impression qu'elle a ressentie dans une lumière évanescence. Simone Weil a traduit cette crainte de la dérélition et de l'abandon consécutifs à un trop grand bonheur, dans une bouleversante parabole qu'elle a elle-même intitulée *Prologue*⁴¹ en souhaitant que cette confession pudique soit placée en tête de toutes les pensées recueillies dans ses cahiers de notes. Dans les dernières lignes de ce « prologue », Simone Weil a exprimé tout ensemble la négation d'elle-même qui était son idéal de vie et la secrète espérance qui l'animait devant le Christ : « Je sais bien qu'il ne m'aime pas. Comment pourrait-il m'aimer ? Pourtant au fond de moi quelque chose, un point de moi-même ne peut s'empêcher de penser en tremblant de peur que peut-être, malgré tout, il m'aime »⁴². Pourquoi « trembler de peur » ? Sans doute parce que « l'amour de Dieu est un feu dangereux »⁴³, aussi redouté qu'espéré.

Il est clair que le mystique tel que le voit Simone Weil est aux antipodes du mystique selon Bergson. Celui-ci, dans *Les Deux Sources*, en fait un hyperactif dont l'énergie constituerait « la forme achevée de l'élan vital ». Pour Simone Weil, « la merveille, dans le cas des mystiques et des saints, n'est pas qu'ils aient plus de vie, une vie plus intense que les autres, mais qu'en eux la vérité soit devenue de la vie ». Les mystiques et les saints ont, dès ce monde, reçu une autre vie que celle de ce monde. Ils ont « malgré la chair et le sang, franchi intérieurement une limite équivalente à la mort »⁴⁴. Et, pour tous ceux qui sont venus après le Christ, « la compassion pour le malheur du Christ a été un des signes de la sainteté » (*Pensées sans ordre*, p. 120).

41. Cette « parabole », comme l'appelle Jean Mambrino (*Études*, février 1974, p. 251), a été publiée dans le tome III de *Cahiers de Simone Weil* (2^e édition, Plon, 1975, p. 291-292) et au début de *La Connaissance surnaturelle*, *op. cit.*, p. 9-10).

42. *La Connaissance surnaturelle*, *op. cit.*, p. 10.

43. *L'Enracinement*, *op. cit.*, p. 347.

44. *Ibid.*, p. 313-314. « Ils reçoivent », ajoute Simone Weil, « par-delà [cette limite], une autre vie qui n'est pas en premier lieu de la vie, qui est en premier lieu de la vérité. De la vérité devenue vivante » (*ibid.*, p. 314). Cf. *La Connaissance surnaturelle*, *op. cit.*, p. 314 : « La vérité qui devient de la vie ; c'est là le témoignage de l'esprit. La vérité transformée en vie. »

SIGNET _____ **André A. Devaux**

Simone Weil en conclut qu'il faut désirer le Christ d'abord comme vérité et ensuite seulement comme nourriture. D'où son irritation contre Dostoïevski proférant, selon elle, « le plus affreux blasphème quand il a dit : "Si le Christ n'est pas la vérité, je préfère être hors de la vérité" »⁴⁵. Comment accepter d'être « hors de la vérité » alors que le Christ a dit : « Je suis la vérité » ? Il est vrai qu'il a dit aussi qu'il était du pain, de la boisson, « mais il a dit : "Je suis le pain vrai, la boisson vraie", c'est-à-dire le pain qui est seulement de la vérité, la boisson qui est seulement de la vérité »⁴⁶. Si c'est bien la vérité que nous demandons avant toute chose, alors le Christ ne peut manquer de se donner, car « la raison suprême pour laquelle le Fils de Dieu a été fait homme, ce n'est pas pour sauver les hommes, c'est pour témoigner pour la vérité »⁴⁷. C'est donc la vérité seule qui peut sauver. Il en résulte que prendre le Christ pour modèle est la vraie voie du salut.

*

* *

C'est une véritable « configuration » au Christ que Simone Weil prône comme idéal de vie, mais elle n'abandonne jamais sa vocation première qui est de philosopher, c'est-à-dire de penser. Ainsi précise-t-elle, en l'une de ses dernières réflexions écrites à Londres, ce que signifie « prendre le Christ pour modèle », en recourant à une analogie avec le travail du peintre : « Un vrai peintre, à force d'attention, est ce qu'il regarde. Pendant ce temps sa main bouge avec un pinceau au bout. (...) C'est ainsi que le Christ doit être notre modèle. Penser le Christ – le Christ, non notre image du Christ. Penser le Christ de toute son âme. Et pendant ce temps, l'intelligence, la volonté, etc., et le corps agissent. (...) Il faut à cet effet penser le Christ comme homme et Dieu »⁴⁸.

Pour elle, très concrètement, prendre le Christ, « homme et Dieu », comme modèle, c'est essentiellement l'accompagner sur la

45. *L'Enracinement*, *op. cit.*, p. 313.

46. *Ibid.*

47. *La Connaissance surnaturelle*, *op. cit.*, p. 201. Or, selon Simone Weil, « il n'y a qu'une vérité qui vaille la peine d'être l'objet d'un témoignage. C'est que Dieu est Amour » (*Ibid.*).

48. *Ibid.*, p. 334-335.

Simone Weil et la rencontre du Christ

Croix. Dans sa grande lettre de 1942 au Père Marie Alain Couturier, elle déclare : « La Croix produit sur moi le même effet que sur d'autres la résurrection ⁴⁹. » La crucifixion du Christ lui apparaît donc comme la perfection de l'obéissance à Dieu, qui n'exige rien d'autre que « la patience, la capacité de supporter et de souffrir » ⁵⁰, vertus qu'elle estime à la portée des créatures humaines. Dans cette sorte de testament spirituel qu'est cette *Lettre à un Religieux*, Simone Weil livre cette confession de foi : « La preuve pour moi, la chose vraiment miraculeuse, c'est la parfaite beauté des récits de la Passion, joints à quelques paroles fulgurantes d'Isaïe : "Injurié, maltraité, il n'ouvrait pas la bouche", et de saint Paul : "Il n'a pas regardé l'égalité avec Dieu comme un butin... Il s'est vidé... Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix... Il a été fait malédiction". C'est cela qui me contraint à le croire » ⁵¹. C'est pourquoi Simone Weil estimait que la Croix du Christ est la « suprême et secrète vérité » ⁵² de toutes les formes de l'activité humaine.

Dans le cri de désespoir du Christ agonisant : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » – « la parole la plus perçante qu'il y ait dans l'Évangile » ⁵³ – Simone Weil lit, à l'encontre de tous ceux que cette parole a pu détourner de croire, une autre preuve de l'irrécusable vérité du christianisme. En effet, Dieu créateur et Dieu crucifié constituent deux contraires entre lesquels il y a une distance infinie. Seul l'Esprit, le Saint-Esprit, peut unir et harmoniser deux contraires aussi opposés : « Pour qu'il y ait un modèle parfait, absolu, de ré-unification des contraires, il faut qu'il y ait dissolution de l'unité des deux contraires suprêmes » ⁵⁴ et réparation de

49. *Lettre à un Religieux*, *op. cit.*, p. 58-59. On pense qu'ici elle s'oppose délibérément à saint Paul disant aux habitants de Corinthe : « Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine » (I *Corinthiens*, 17), puisqu'elle écrit dans cette même Lettre : « Si l'Évangile omettait toute mention de la Résurrection du Christ, la foi me serait plus facile. La Croix seule me suffit. » (*ibid.*, p. 58), – la Croix sans consolation ni compensation.

50. *Pensées sans ordre...*, *op. cit.*, p. 38.

51. *Lettre à un Religieux*, *op. cit.*, p. 58.

52. *Pensées sans ordre...*, *op. cit.*, p. 126. Cf. *C² III*, *op. cit.*, p. 175 : « La Croix est la porte vers les profondeurs de la sagesse de Dieu. »

53. *Intuitions préchrétiennes*, *op. cit.*, p. 85.

54. *C² III*, *op. cit.*, p. 176. Point d'intersection entre le Créateur et la créature, la Croix exprime « le déchirement par-dessus lequel l'amour suprême met le lien de la suprême union » (*Pensées sans ordre...*, *op. cit.*, p. 92).

SIGNET _____ **André A. Devaux**

cette rupture, restauration du lien fondamental par l'action du Verbe divin. « C'est ainsi que la Passion est Rédemption »⁵⁵.

À celle-ci nous sommes associés dans la mesure où nous tendons vers la *pureté* qui, à l'imitation de celle du Christ, a le pouvoir de transmuier le mal en souffrance : « Il a suffi qu'un être parfaitement pur se trouve sur terre pour qu'il ait été l'agneau divin qui enlève le péché du monde, et pour que la plus grande partie possible du mal diffus autour de lui se soit concentrée sur lui sous forme de souffrance »⁵⁶. La Trinité – union des trois personnes divines – et la Croix – « déchirement suprême » – sont « les deux pôles du christianisme, les deux vérités essentielles, l'une joie parfaite, l'autre parfait malheur »⁵⁷. La conclusion de Simone Weil est que « la connaissance de l'une et de l'autre et de leur mystérieuse unité est indispensable », mais qu'ici-bas « nous sommes placés par la condition humaine infiniment loin de la Trinité, au pied même de la Croix »⁵⁸. C'est donc celle-ci qui est « notre patrie », le lieu où s'achève notre exil.

En avril 1942, sur le point de laisser la France pour accompagner ses parents aux États-Unis d'Amérique, avec l'espoir de gagner ensuite Londres, Simone Weil s'interroge devant le Père Perrin sur le bien-fondé de ce projet : « Il me semble que quelque chose me dit de partir. Comme je suis tout à fait sûre que ce n'est pas la sensibilité, je m'y abandonne. J'espère que cet abandon, même si je me trompe, me mènera finalement à bon port ». Pour que le destinataire de sa lettre n'ait aucun doute sur la nature de ce port espéré, elle précise : « Ce que j'appelle bon port, vous le savez, c'est la croix »⁵⁹.

Celle-ci est parfois comparée par elle au serpent d'airain que Moïse élevait dans le désert pour préserver les Hébreux des effets du venin : il faut pareillement que la croix soit élevée devant les

55. *Ibid.* Parallèlement « la douleur en nous forçant à nous associer à l'action harmonisatrice de Dieu, répare seule le péché qui nous a séparés de Dieu » (*ibid.*).

56. *Pensées sans ordre...*, *op. cit.*, p. 17.

57. *Ibid.*, p. 113.

58. *Ibid.* Dans la lettre qu'elle lui envoie d'Oran, sur la route des États-Unis d'Amérique, en mai 42, Simone Weil dit pareillement à son ami Gustave Thibon : « Nous avons cette félicité d'avoir été jetés par la naissance au pied même de la Croix » (*Cahiers Simone Weil*, déc. 1981, p. 195).

59. *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 31.

Simone Weil et la rencontre du Christ

hommes pour qu'ils soient sauvés, car « on ne peut aimer Dieu qu'en regardant la Croix »⁶⁰. La conviction de Simone Weil est que « chaque homme a le droit de désirer avoir part à la Croix même du Christ », puisque « nous avons un droit illimité de demander à Dieu tout ce qui est bien »⁶¹. En revanche, Simone Weil répète qu'« il ne faut pas désirer le malheur »; c'est même « une perversion », dit-elle, car « le malheur est par essence ce qu'on subit malgré soi »⁶², mais nous sommes constamment et nécessairement exposés à la *possibilité* du malheur. Dès alors, tout ce qui nous est permis de souhaiter, c'est « qu'au cas où il surviendrait, il constitue une participation à la Croix du Christ »⁶³.

*

* *

Quel sens alors donner au précepte évangélique selon lequel chacun doit quotidiennement « porter sa croix » (Matthieu 10, 38 et 16, 24) ? Pour Simone Weil, « porter sa croix », c'est simplement « porter la connaissance qu'on est entièrement soumis à [la] nécessité aveugle qui emplit l'infinité du temps et de l'espace, et qui peut, en certaines circonstances, se concentrer sur l'atome qu'est chacun de nous et le pulvériser totalement »⁶⁴. N'échappe à ce possible broyage qu'un point infime de l'âme, « un point si secret de l'âme que la conscience ne l'atteint pas », – le germe surnaturel déposé par Dieu au fond de l'âme. Cette fondamentale vulnérabilité de la plus grande partie de la créature fait qu'un homme « parfaitement heureux peut en même temps pleinement jouir du bonheur et porter sa croix, s'il a réellement, concrètement et à tout moment la connaissance de la possibilité du malheur »⁶⁵ et, plus encore que cette connaissance, l'amour de cette dramatique possibilité.

60. *Pensées sans ordre...*, *op. cit.*, p. 121.

61. *Ibid.*

62. *Ibid.*, 108.

63. *Ibid.* Encore convient-il de se souvenir que ma participation ou ma non-participation sont « d'importance nulle », ne pouvant rien ajouter non plus que rien ôter « à [la] réalité de la joie parfaite et infinie en Dieu » (*C² II*, *op. cit.*, p. 243).

64. *Pensées sans ordre...*, *op. cit.*, p. 110.

65. *Ibid.*, 110-111.

SIGNET _____ **André A. Devaux**

La vision de Dieu est, en effet, promise à l'âme qui, plongée dans le malheur, c'est-à-dire dans l'humiliation et le sentiment de la déréliction, ne cesse pas d'aimer Dieu en gardant l'attention fidèlement tournée vers Lui. Elle obtient ainsi de « traverser la totalité de l'espace et du temps, et [de] parvenir devant la présence de Dieu »⁶⁶. Alors peut s'ouvrir la porte qui semblait devoir résister à tous nos efforts et demeurer à jamais fermée⁶⁷.

C'est sur ce fond doctrinal qu'il nous faut replacer ce troublant aveu de Simone Weil : « toutes les fois que je pense à la crucifixion du Christ, je commets le péché d'envie »⁶⁸. Elle a donc parfaitement conscience que pareille envie est un péché et pourtant elle ne peut s'empêcher d'y succomber... De quel péché s'agit-il ? Elle le précise elle-même ; c'est un manquement – un manquement « horrible », dit-elle – au premier commandement qui prescrit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit » (Matthieu, 22, 37 ; Marc, 12, 30, ajoute : « et de toute ta force »). Or envier, c'est se préférer soi-même, n'être pas encore détaché de soi.

C'est pourquoi Simone Weil se reprend et se corrige tout de suite pour dire que tout ce qui est permis légitimement à l'homme, c'est de souhaiter avoir le sort du Bon Larron : « De tous les êtres autres que le Christ dont il est question dans l'Évangile, le bon larron est de loin celui que j'envie davantage. Avoir été aux côtés du Christ et dans le même état pendant la crucifixion me paraît un privilège beaucoup plus enviable que d'être à sa droite dans sa gloire »⁶⁹.

*

* *

Pendant, j'aimerais souligner encore une notion qui me paraît centrale dans toute la pensée et dans toute la vie de Simone Weil : la notion de *vocation personnelle*. Assurée que chacun a à remplir sa propre vocation, elle peut demander pour elle-même le salut par

66. *Ibid.*, 105.

67. Simone Weil a décrit ce combat spirituel dans un poème précisément intitulé « La Porte » que l'on trouvera dans le recueil de ses *Poèmes* (Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1968, p. 35-36).

68. *Attente de Dieu, op. cit.*, p. 62 (lettre de mai 1942 au Père Perrin).

69. *Ibid.*, 31-32 (lettre du 16 avril 1942 au Père Perrin).

Simone Weil et la rencontre du Christ

la souffrance tout en souhaitant que soient exemptés de tout malheur ceux qu'elle aime. C'est, pour elle, l'occasion de s'accuser d'un second péché, – manquement, cette fois, au deuxième commandement (Matthieu, 22, 39 ; Marc, 12, 31) –, qui lui fait dire au Père Perrin, dans sa lettre de mai 42, peu de temps avant l'embarquement pour l'exil américain : « Je vous souhaite tous les biens possibles, sauf la croix ; car je n'aime pas mon prochain comme moi-même, vous particulièrement »⁷⁰. Ce qui justifie, en profondeur, aux yeux de Simone Weil, cette « transgression », c'est que « le Christ a accordé à son ami bien-aimé, et sans doute à tous ceux de sa lignée spirituelle, de venir jusqu'à lui non pas à travers la dégradation, la souillure et la détresse, mais dans une joie, une pureté et une douceur ininterrompues »⁷¹.

Au terme de cette brève recherche, je voudrais rappeler un scrupule de Simone Weil effrayée à l'idée de l'inévitable impudeur qui apparaît dans la révélation de ce qu'il y avait au plus profond de son âme, son « secret » majeur qu'elle n'a livré qu'à deux de ses contemporains jugés dignes d'en recevoir la confiance, Joseph-Marie Perrin et Joë Bousquet. Voici comment elle s'en excuse au moment des adieux au Père Perrin : « Jamais je n'aurais pu prendre sur moi de vous dire tout cela sans le fait que je pars avec plus ou moins la pensée d'une mort probable, il me semble que je n'ai pas le droit de taire ces choses. Car après tout, dans tout cela il ne s'agit pas de moi. Il ne s'agit que de Dieu. Je n'y suis vraiment pour rien⁷². » De son « secret » désormais publié, approchons-nous donc, à notre tour, avec toute l'attention respectueuse dont nous sommes capables !

André A. Devaux est vice-président de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil.

70. *Ibid.*, p. 61. En ce même mois de mai 1942, de l'escale de Casablanca, elle écrit à M. Gustave Thibon : « Je n'ai jamais pu encore vraiment me résigner à ce que tous les êtres humains autres que moi ne soient pas complètement préservés de toute possibilité de malheur. C'est là un manquement grave au devoir de soumission à la volonté de Dieu » (*Cahiers Simone Weil*, déc. 1981, p. 196).

71. *Ibid.*, p. 61-62. Un peu plus loin, Simone Weil spécifie les trois « Béatitudes » qu'elle souhaiterait réserver à son ami : celles qui appellent la douceur, la pureté du cœur et la volonté de paix (Matthieu, 5, 4, 8 et 9).

72. *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 49.

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Vincent CARRAUD. Rédacteur en chef : Isabelle LEDOUX. Rédacteur en chef-adjoint : Corinne MARION. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Jean MESNET.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Marie-Christine Gillet-Challiol, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Strasbourg), Serge Landes, Isabelle Ledoux, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Michel Dupouey, Irène Fernandez, Jean Greisch, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Xavier Tilliette (Rome et Chantilly), Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: (1) 42.78.28.43, fax : (1) 42.78.28.40.

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement en fin de numéro.

Vente au numéro : Consultez la liste des libraires dépositaires en fin de numéro.

BULLETIN D'ABONNEMENT

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – CCP 18676 23 F Paris

pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur
 pour la **Suisse** : « Amitié Communio », monastère du Carmel, CH 1661, Le Pâquier
 pour le **Canada** : PERIODICA CP 444 OUTREMONT QC. H2V1E2 114 \$ + Taxes (avion économique)
 130 \$ + Taxes (avion prioritaire)

- OUI, je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 - un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement :).
- Je parraine cet abonnement au prix préférentiel de : Pour la Belgique : 1 775 FB ; la Suisse : 80 FS ; la France et les Autres pays : 280 FF. (L'offre de parrainage est limitée à un premier abonnement d'un an.)
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :

Nom Adresse

.....

Montant du règlement à joindre* par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

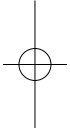
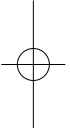
Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT

Un an (six numéros)
 Le numéro : **65 FF** en librairie

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France	Normal	340 FF <input type="checkbox"/>	625 FF <input type="checkbox"/>	Communio, CCP - 18676 - 23 F Paris 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris
	Soutien	425 FF	795 FF	
Belgique	Normal	2 150 FB	3 950 FB	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	2 675 FB	5 025 FB	
Suisse	Normal	95 FS	175 FS	« Amitié Communio », monastère de Carmel, CH 1661 Le Pâquier CCP 17-3062-0 Fribourg
	Soutien	120 FS	225 FS	
Autres pays (par avion)	Économique	380 FF	710 FF	Communio 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris
	Prioritaire	420 FF	785 FF	
	Soutien	430 FF	810 FF	

* Indiquez le montant de votre règlement après avoir coché dans le tableau de tarifs, ci-dessus, la case correspondant à votre choix.



Dépôt légal : avril 1998 – N° de CPPAP : 57057 – N° ISBN : 2-907212-72-9 –
N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 – Directeur de la publication :
Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques à Chartres – Impression :
Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 3135.

