

## Comité de rédaction en français :

Jean-Robert Armogathe \*, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg) \*, Françoise et Rémi Brague \*, Claude Bruaire \*, Georges Chantraine, s.j. (Namur) \*, Eugenio Correo (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne \*, Nicole et Loic Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion \*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Montréal), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint \*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x. \*.

(\*) Membres du Bureau.

## En collaboration avec :

**ALLEMAND** : Internationale katholische Zeitschrift, *Communio Verlag* (D 5000 Köln 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) – Hans-Urs von Bahhasar (Suisse), Albert Gérres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

**AMÉRICAIN** : International Catholic Review *Communio* (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A.) – Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford G. Kossel, s.j., Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.), John H. Wright, s.j.

**CROATE** : *Svesci Communio* (Krcsanska Sadasnjost éd., YU 41000 Zagreb, Marulicev trg. 14, Yougoslavie) – Stipe Bagaric, Vjekoslav Bajsic, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

**ESPAGNOL** : *Revista Catolica internacional Communio* (Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne) – Antonio Andrés, Ricardo Blazquez, Ignacio Camacho, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia Moriyon, Patricia Herraiez, *Juan-Maria Laboa*, Juan Martin Velasco, Alfonso Perez de Laborda, Juan Ruiz de la Pena.

**ITALIEN** : Strumento internazionale per un lavera teologico *Communio* (Cooperativa Edizioni Jaca Book, via Aurelio Saffi 19, 1 20123 Milano) – Zoltan Alszeghy, Carlo Gaffera, Adriano Dell'Asta, Elio Guerriero, Massimo Guidetti, Luigi Mezzadri, Antonio Sicari, Guido Soma villa.

**NÉERLANDAIS** : Internationaal katholiek Tijdschrift *Communio* (Hoogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique) – Jan Ambaum (NLI, Jan De Kok, o.f.m. (NL), Georges De Schrijver, s.). (B), Jos F. Lescrauwaet (NL), Klara Rogiers (BI, Jacques Schepens (BI, Peter Schmidt (BI, Alexander Van der Does de Willebois (NL), Herman P. Vonhngen (NL), Jan-Hendrik Walgrave, o.p. (B), Gérard Wilkens, s.j. (NLI).

**POLONAIS** : Edition en préparation.

La **Revue catholique internationale COMMUNIO** est publiée six fois par an en français par e *Communio* », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901). *Président-directeur de la publication* : Jean Duchesne. *Directeur de la rédaction* : Claude Bruaire. *Rédacteur en chef* : Jean-Luc Marion ; *adjoint* : Rémi Brague. *Secrétaire de rédaction* : Françoise de Bemis ; *coordination* : Marguerite Léna.

**Rédaction, administration et abonnements** (Mme S. Gaudefroy) : au siège de l'association (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27. C.C.P. « *Communio* », 18 676 23 F Paris).

**Maisons et librairies où *Communio*** est disponible : voir page 29.

**Conditions d'abonnement** : voir page 95; bulletin d'abonnement, page 96.

**Le numéro** : 18 FF (ou 20 FF en expédition franco).

***Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.***  
**Charles PÉGUY**, L'Argent.  
*Œuvres en prose, tome Z Pléiade, p. 1136-1137.*

## TOME V (1980) — n° 2 (mars-avril)

### LA VIOLENCE ET L'ESPRIT

« *La violence et la vérité ne peuvent rien l'une contre l'autre* »  
**Blaise Pascal**,  
XVIII<sup>e</sup> Provinciale.

« *La violence est un mensonge, parce quelle est contraire à la vérité de notre foi, à la vérité de l'humanité. La violence détruit ce quelle voulait défendre* ».  
**Jean-Paul II** (*Discours de Drogheda*).

Claude BRUAIRE  
page 2 ..... Violence à l'Esprit

**Problématique** \_\_\_\_\_  
Philibert SECRÉTAN  
page 4 ..... Force, violence, terreur (l'univers, l'homme, l'ange)  
Gaston FESSARD, s.j. (présentation et notes de Michel SALES, s.j.)  
page 18 ..... Esquisse pour une analyse chrétienne de la société  
Antonio M. SICARI, o.c.d.  
page 30 ..... La force et les Béatitudes

**Intégration** \_\_\_\_\_  
Jean LALOY  
page 44 ..... Désordre établi ou Ordres non établis ?

**Attestations** \_\_\_\_\_  
Violette (VERNI)  
page 54 ..... Avec les armes de l'esprit  
Michel POMMES  
page 62 ..... Héritiers de l'amour — quand même  
Christoph von SCHONBORN, o.p.  
page 65 ..... La force d'un martyr face au Ille Reich : Franz Jägerstätter  
André MANARANCHE, s.j.  
page 77 ..... De Puebla à Drogheda : Jean-Paul II

***L'importance du sujet nous conduira à le reprendre dans notre prochain numéro, avec des contributions de Henri Cazelles, Juan-Maria Laboa, Jean-Luc Marion.***

**Signets** \_\_\_\_\_  
Hans-Urs von BALTHASAR  
page 84 ..... Le cas Kung, des faits et un enjeu  
Louis BOUYER  
page 89 ..... Des théologiens et de leur(s) liberté(s)  
H. B. page  
94 ..... Le philosophe et le romancier

Claude BRUAIRE

## Violence à l'esprit

*Le chrétien doit dire non à la violence, mais parce qu'il peut lui opposer la force. Cette vertu cardinale, il la doit à l'esprit.*

LA conscience chrétienne est troublée, en peine de clarté, à propos de la violence. La douceur des Béatitudes, la joue gauche tendue, n'est-ce pas inviter aux conduites de faiblesse, à l'admission de l'injustice, au pacifisme, ou à quelque stratégie « non-violente » de la violence ? Inversement, savoir que « le Royaume est promis aux forts », que « le Christ n'est pas venu apporter la paix, mais le glaive », n'est-ce point connaître l'injonction divine à la violence ? Ou est-ce lui trouver un alibi dans la Révélation ?

Malgré les obstacles de l'hésitation, du détournement de l'Évangile, des justifications passionnées d'attitudes contradictoires, tous ceux qui ont collaboré à ce numéro de *Communio* ont tenté de répondre sans équivoque. Et quelle que soit leur approche, la réponse est nette : le christianisme dit *non* à la violence, sans compromis possible.

Mais il faut nous entendre sur « violence ». L'œuvre du mal est action violente quand elle nie l'esprit par le corps qu'elle fait souffrir, périr, quand elle refuse l'être de l'autre, sa présence, sa *liberté*, le prix infini de sa vocation, en attaquant l'esprit à la racine charnelle, de sa vie. C'est pourquoi toute violence est physique en quelque manière. C'est pourquoi aussi, quels que soient sa forme et son but, elle contredit et contrefait le message divin du Christ. Le salut de Dieu, que doit attester la vie chrétienne, c'est l'assomption du corps par l'esprit qui s'y manifeste et l'exalte, c'est la rédemption de la chair, de la nature, pour la béatitude spirituelle. Tel est le don de Dieu, le sens tranché de sa venue en notre histoire. Par contre, la violence est asservissement de l'esprit par le corps abîmé, torturé, affamé, avili, tué. Il n'y a donc pas le moindre doute : la violence est toujours et sans réserve ce qui est refusé par le chrétien.

Cependant, le contraire de la violence n'est pas la faiblesse de la volonté infirme, peureuse. Ni l'hypocrisie de la belle âme qui ignore la violence mais l'honore en lui laissant libre cours. Car si le contraire de la violence est manifestation de l'esprit, dans son énergie inépuisable et

indomptable, c'est que ce contraire est *force*, dressée contre les deux complices que sont la violence et la faiblesse. Force qui enrôle le corps pour servir l'esprit, honorer sa présence, reconnaître sa liberté et lui donner son droit, écouter sa parole et respecter son sens, défendre sa paix et secourir sa vie.

VOILA ce que nous voulons exprimer ici, par tous les moyens d'analyse que nous pouvons soumettre au lecteur. Et nous n'ignorons pas que la tâche est rude en ces temps, non seulement parce qu'une récession de l'éthique suscite la violence gratuite, c'est-à-dire pour elle-même, mais parce que sont développées des idéologies de la violence, dont il faut mesurer toute la puissance fascinante.

A partir de quelques phrases de Hegel sur la lutte pour être reconnu, on a érigé en système l'apologie de la violence, insinuée en beaucoup de luttes revendicatives. La violence serait non seulement inévitable mais indispensable ; elle ne procéderait pas de la passion, de la folie, mais s'inscrirait dans la raison pratique. Il nous faut montrer la fausseté de telles idéologies, et que la reconnaissance réciproque des hommes, capable d'en faire des partenaires dans leurs œuvres communes, n'a nullement la violence pour étape nécessaire. En définitive, la violence gagne toujours par refus du vrai, dissimulation, mensonge. La force de l'esprit ne fait reculer la violence qu'en demeurant requête et témoignage de la vérité.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932. Marié, deux enfants. Agrégé de philosophie, docteur ès-lettres, professeur à l'Université de Paris-Sorbonne. Parmi ses publications : *L'affirmation de Dieu* (Seuil, Paris, 1964), *Philosophie du corps* (*ibid.*, 1968), *La raison politique* (Fayard, Paris, 1974), *Le droit de Dieu* (Aubier, Paris, 1974), *Une éthique pour la médecine* (Fayard, Paris, 1978). A paraître prochainement dans la collection « Communio-Fayard » : *Pour la métaphysique*. Directeur de la rédaction de *Communio* francophone.

Philibert SECRETAN

## Force, violence, terreur l'univers, l'homme, l'ange

*Avant de juger la violence, il faut la comprendre. Elle caractérise en propre l'homme, alors que la force relève du jeu du monde, et la terreur de la tentation angélique d'une pure raison.*

CETTE contribution à une réflexion commune sur la violence, prise dans sa généralité, a pour but de nettoyer le terrain de recherche de certaines ambiguïtés, et d'ainsi clarifier le débat ; mais également de mieux saisir la complexité des phénomènes et de porter sur eux un jugement mieux assuré. Il ne s'agit pas de décrire pour eux-mêmes des événements ou des comportements où manifestement la violence entre en jeu ; il s'agit de voir en quoi et pourquoi nous pouvons encore faire crédit à nos lexiques lorsqu'ils nous proposent de dire « force » (all. *Kraft*), « violence » (*Gewalt*), « terreur » (*Terror*) sans trop de chevauchements et de confusions, et de discerner les réseaux sémantiques qui s'organisent autour de ces maître-mots.

### Les trois sphères

La méthode choisie nous est inspirée par l'idée et indiquée par l'hypothèse que, malgré leur apparemment étroit au domaine du négatif, aux ténèbres qui nous envahissent et aux grandes peurs qui nous investissent, force, violence et terreur constituent des *sphères de sens* et de non-sens distinctes. Elles ne sont pas du même « ordre ». Leur parenté sollicite et justifie parfois des transferts sémantiques — par exemple de la sphère de la force vers celle de la violence. Mais seule la distinction des sphères et des ordres permet de repérer les changements de signification qu'entraînent ces transferts.

Parler de « sphères » impose par ailleurs que l'on en cherche le centre, c'est-à-dire le noyau autour duquel se déploie le champ sémantique propre à la sphère en question. Et c'est par ce centre qu'il faut toujours repasser pour aller des mots aux choses. Aussi faut-il le saisir dans sa valeur de symbole rayonnant en diverses directions et riche de possibilités analogiques.

Pour signifier le centre de la sphère de la force, toujours transposable dans une autre sphère de sens, je proposerai l'idée *d'énergie*. L'énergie — des forces motrices à l'idée-force — constitue le fond référentiel de toutes les manifesta-

tions de la force, et c'est à partir d'une énergétique que se dessinent les analogies du physique au moral, du psychique au pneumatique, du technique au mystique. Elle est, pour paraphraser Pascal, de l'ordre des corps.

Le centre de la sphère de la *violence* requiert pour sa détermination un regard sur *l'homme*. Seul l'homme est capable de violence, et peut-être le spécifique de la violence se rattache-t-il à la spécification de l'homme comme *vir*. Le mâle, en sa violence propre, est l'acteur de la violence originaire : le viol. Mais le viol — de la violence sexuelle au viol des foules, de la violation du secret à la violation des frontières — devra être mis en regard de la violence des naissances, physiologiques ou historiques, donc de la violence qui accompagne toute production ou création.

C'est dans cette immense sphère de sens — inaugurée par la malédiction du Travail et de la Douleur — que s'organise le partage des rôles sociaux, que se lestent de situations humaines les catégories de l'agir et du pâtir, que se lève la question socratique de l'injustice commise et de l'injustice subie. Si rien ne se fait sans passion (Hegel), rien ne se fait sans violence. D'un mot, la violence est humaine comme la force est cosmique ou physique.

Le plus difficile à dégager est le centre de la sphère « Terreur ». Il faut une certaine audace spirituelle pour y discerner le plus pur, c'est-à-dire le plus lumineux et le plus idéal de *l'ange*, perverti en lumière aveuglante et en idée déréalisante, c'est-à-dire égarante. La terreur (ou le terrorisme) est, au sens strict, démoniaque, c'est-à-dire per-version de la part de l'ange dans l'homme. Aussi a-t-elle nécessairement trait à la raison *pure*, à l'idée, dont on verra qu'elle ne se soutient valablement qu'en vertu d'amour. La terreur n'est pas irrationnelle, mais dé-raison au sens d'une rationalité qui, faisant alliance avec la haine, se pervertit de l'intérieur.

D'un mot, la raison peut canaliser et domestiquer l'énergie ; elle peut tenter de dominer ce qu'il y a de passionnel et d'aveugle dans la violence, voire lui donner sens dans une *praxis* créatrice ou une théorie justificative : dialectique de la violence historique ou généalogie de l'humanité. Mais la raison trop épurée, vide, se livre dans la Terreur à une haine qui à la fois la relance et la détruit. La sphère de la Terreur est le royaume divisé contre lui-même. Née avec les Lumières, elle jette les peuples (Cambodge) et les esprits (nihilisme) dans les Ténèbres. La lumière de la Terreur est celle d'un astre éteint. Elle ne peut « vivre » que de la Mort de Dieu.

L'Univers, l'Homme, l'Ange. On peut valablement choisir ces symboles pour distinguer ces centres autour desquels nous allons voir se déployer un univers d'événements qui tireront leur valeur d'exemples de la proximité d'un centre qui leur donne sens ou en révèle le non-sens. Tout jugement moral dépend, quant à sa pertinence, de cet exercice préalable de mise en forme.

### L'Univers de la Force

L'idée de force se partage d'emblée en deux domaines : le domaine « substantif » et le domaine « attributif ». Le premier comprend l'ensemble des forces qui interagissent en action et réaction, en pression, motion, etc. Un exemple simple est celui de la force motrice, ou celui de la force musculaire, désignée non par sa fonction (mouvoir), mais par la nature de l'organe (muscle) qui la produit. Par analogie, la force nucléaire dit l'origine de la force, ou le substrat d'où elle est libérée. Les images de la force sont toutes naturelles : courant (eau ou air), onde

de choc (eau et vent, vague) ; et transposées dans l'ordre affectif, elles évoquent l'ardeur du feu. Évoquer le *rayonnement* d'une personnalité, c'est encore métaphoriser sur le soleil et la lumière.

Le second domaine, attributif, joue sur l'opposition fort/faible, et sert à caractériser de nombreux états physiques ou psychiques. « Fort » ou « faible » désigne alors une intensité de ce qui d'abord est apparu comme une substance. Le courant pourra être faible ou fort ; le coup porté sera faible ou fort selon la quantité d'énergie musculaire dépensée. Force opposée à faiblesse dit donc, plus globalement, un état de vigueur physique ou morale décelable dans l'activité d'un individu, dans le profil d'un caractère, dans l'éclat d'une œuvre, dans la solidité d'une institution. Un État fort résiste aux secousses intérieures et aux forces extérieures. La force n'est pas nécessairement le fait d'un tyran ; l'État est plus fort du consensus des citoyens, de l'équilibre des pouvoirs et de l'intelligence politique des dirigeants, que des « forces de l'ordre » qui s'y déploient. Vers l'extérieur, il ne sera pas fort que de ses « forces armées ».

Ces quelques exemples disent tous une capacité d'agir, mais également de résister — à l'usure du temps, à l'ennemi, à la maladie, à la sollicitation déshonnête, à l'entropie générale des choses. *Vigueur* dans l'action, *solidité* dans la durée, même passive, ont pour contraire la débilité et la fragilité.

Force et faiblesse, vigueur et débilité se disent d'une chose, d'un être, d'une œuvre, d'une institution, mais il n'est pas de force ou de faiblesse qui ne se déclare dans un *jeu de forces*. C'est peut-être ce que dit Héraclite en déclarant que « *le combat est père de toutes choses* ». Le combat est dans la nature des êtres et de l'univers où se déploie une énergie qui implique mouvement et temps. La dynamique générale de l'univers est celle où s'équilibrent les forces. Même le fragile et massif équilibre des puissances est objectivement un équilibre de forces, alors même que la nature des armes que le soutiennent est effectivement terrifiante (il sera question plus loin de la terreur subjective). Cette dynamique et cet équilibre général constituent le point de vue et le champ de considération de ceux qui admettent qu'à la force revient le droit « naturel » de conserver et d'étendre leur puissance ; le conservatisme des empires est- chose bien connue. — Puissance se dit d'abord *énergie* (Aristote). Et la loi de la conservation de l'énergie dit, au niveau d'une physique, ce qu'il y a de fondamentalement conservateur dans toute pensée qui fait surgir le droit de la force. Thrasymaque et Nietzsche sont, avec Machiavel et Hobbes, les penseurs de la conservation, trop longtemps confondue avec la réaction : *Conservare lo stato* ; éternel retour du même.

Évoquant ces puissances (que Pascal rattache à l'ordre des corps), nous avons franchi la limite de la force conçue *physei* pour considérer ce qui s'établit *thesei*. La *thèse*, avant d'être théorique, est pratique, ou plus exactement juridique. Thèse, en allemand, se dit : *Setzung, Gesetz* ; la loi est le concept fondamental de la thèse et de l'établissement. Il n'est pas de société sans un ordre juridique et moral, et c'est à cet ordre qu'il faut donner une force interne capable de résister aux forces intérieures et extérieures qui visent à la débilité — à la déstabiliser, comme on dit aujourd'hui.

La constitution, le texte qui a force de loi, sont à quelque moment « entrés en vigueur ». Et il y a, pour les faire respecter, une force publique qui n'aura pas à faiblir devant des menées subversives ou des armées adverses. On trouve donc ici une force nécessaire à ce qui est juste (Pascal) et une force liée à une vertu que les anciens ont jugée cardinale : le courage. Par rapport au courage, la peur est faiblesse ; par rapport à la force de ce qui est juste, la force qui s'y attache est

violence. Voilà donc une violence qui dit autre chose qu'un degré de la force. *Physei*, la force, est le « juste milieu » entre la faiblesse et la violence, entre le manque et l'excès. *Thesei*, la force de ce qui est juste a son opposé dans la violence.

La violence de l'ouragan ne peut que faire image pour signifier ce qu'a d'excessif et de destructeur, par exemple, une émeute ou une colère. Mais une colère peut être juste et demeurer juste malgré l'excès de violence dans laquelle elle se manifeste. Par ailleurs, la faiblesse, qui est un manque par rapport à une force bien ajustée à ce qu'on en attend (justesse fonctionnelle), peut signifier une tendresse, une inclination, un penchant, un refus de résister à ce qui plaît : « Avoir un faible » dit bien cette disposition délicate à recevoir et à céder.

On distingue ainsi une force énergétique qui est, quant à l'état et à l'effet d'une substance agissante (on pourrait ajouter aux exemples précédents celui de l'acide), un milieu entre le manque (faible) et l'excès (violent) ; puis une force qui, mise au service de la justice, aura à s'opposer à la violence ; enfin une force qui dans l'homme tient un équilibre raisonnable entre ce qu'ont de forcé ou d'abandonné des sentiments qui relèvent d'un traité des passions. La faiblesse d'inclination signifie à son tour l'absence de résistance et le consentement à une « douce violence ».

Cette triple détermination de la violence : comme excès de force, comme offense à la loi et comme mouvement irrationnel (par référence à l'équilibre intérieur), n'est pourtant jamais qu'une détermination négative dans un système où la *farce* (physique, légale ou morale) fait centre. La question qui se lève est de savoir si la violence ne constitue pas en elle-même une sphère de sens dont nous avons à établir le centre, et dans laquelle la force pourrait avoir une autre signification que celle que nous avons tenté de dégager à partir d'une référence énergétique.

### **L'homme violent**

La force, sous ses divers aspects, et à ses différents niveaux de transposition et de transcription, implique le maintien d'un équilibre, d'une acmé — la force de l'âge —, et convient à un équilibre stable ; elle marque aussi jusqu'à l'idée de raison (ordre rationnel et équilibre psychique) et de justice : la raison juridique vise à l'équilibre social. La *violence*, comprise non comme excès par rapport à cet équilibre, à ce juste milieu de la force, mais comme une sphère de sens autonome, relève globalement d'une considération sur l'homme dont l'histoire n'est pas insensée, mais qui présente — jusque dans ses malheurs — une alternance, ou mieux une dialectique, de création et de destruction.

Certes, on peut accéder à l'idée de destruction à partir du spectacle de la violence naturelle de l'ouragan, de la tempête ou du séisme. Mais cette destruction, aveugle, est sans rapport à l'activité pacifique du vent qui transporte le pollen ou agite le feuillage des trembles ; sans rapport, parce que cette douceur est également aveugle, et parce que ce n'est pas le même vent qui souffle en brise ou en rafale. L'homme, au contraire, construit *et* déconstruit, crée *et* décréé, institue *et* destitue. Et telle est la dialectique, ou l'antithétique en tension, qui distingue non seulement l'homme de la nature, mais la violence de la force ; donc aussi ce qui, dans l'homme, distingue ses forces (et tout le domaine de l'effort) de ce qui relève de sa liberté. C'est dans la mesure où son histoire est une *histoire de sa liberté* que l'homme fait l'histoire au rythme de dialectiques entrecrois-

sées — peut-être irréductibles à une unique dialectique ; la dialectique de la *nature* est le plus grand roman philosophique qui ait été à la fois lu et cru.

Le génie de Hegel est d'avoir mis en forme cette logique de la liberté. Mais Hegel n'a peut-être pensé qu'à une seule lignée dialectique : celle qui ouvre à la réconciliation de la liberté et de la nécessité, et qui est la dialectique du Travail. Le système des *besoins*, en effet, signale l'ordre de la nécessité. Mais il faut faire entrer en compte une autre dialectique, où prédomine le *désir*. La première associe l'homme à l'homme dans un vaste processus socio-économique et socio-culturel ; l'autre associe l'homme à la femme et produit une dialectique irréductible à la loi de l'espèce et à l'insertion de l'enfant dans le tissu social et moral où il prendra conscience de soi comme sujet nécessaire \*.

L'erreur matérialiste consiste à enraciner ces deux relations dans la sphère de l'énergie : de l'énergie musculaire et de l'énergie sexuelle ; donc à les intégrer dans un système des forces. Cette erreur a largement contribué à brouiller les concepts, à donner une dimension en quelque sorte cosmique aux forces sociales, et peut-être à accrédi-ter une assimilation de la science des violences historiques à une « histoire naturelle ». Le spectre de ces confusions va du darwinisme social aux formes les plus naturalistes du culte du Travailleur.

Hegel, dans un mythe qui est au monde moderne ce que le mythe de la Caverne est à la tradition antique, à savoir dans la dialectique du Maître et de l'Esclave, nous a pourtant appris à distinguer la sphère de la force et la sphère de la violence. Nous le retenons ici, quitte à le compléter plus loin de la dialectique du désir, car il n'y est question que de la scène primitive dans l'ordre du besoin.

Le temps de la *force* est celui où les deux adversaires se séparent, parce que de force égale, et retournent chacun dans leur solitude et leur sauvagerie naturelle, à moins qu'en le tuant, l'un ne renvoie l'autre à l'indifférencié de la mort. Le temps de la *violence* est celui où l'un a tremblé pour sa vie et s'est asservi à l'autre. L'esclave a intériorisé la mort, mais voué au travail il l'objective en s'asservissant la nature. Cette violence va triompher de la violence du maître ; l'institution de la liberté par le travail est inséparable de la destitution du maître.

La violence, on le voit, n'est pas ici signalée par le meurtre. La première violence selon la *Genèse* est, quant à elle, inséparable du péché ; la haine du frère est l'ombre portée sur l'homme de la révolte contre Dieu. Le dépit et le défi qui la nourrissent laissent discerner au cœur de la violence un moment constitutif de la terreur. Pour l'instant, contentons-nous de distinguer ce meurtre primordial de ce qui se noue dans cette scène primitive du besoin.

On peut dire globalement que là où un être réclame ses droits à la vie et à la liberté, il y a violence. S'affirmer, c'est nier quelque chose de l'autre. La violence la plus subtile, la plus masquée et la plus contenue est celle qui nie l'autre dans son altérité ; donc celle qui l'assimile dans l'identité, qui résorbe l'autre dans le commun. Violence subtile, gommée par ce tout qui, dans le commun, consonne à la raison. C'est ici la violence la plus admirablement dominée, mais où se refoule ce que l'autre (ou l'altérité) conserve par devers soi en fait de violence de destitution. La dialectique de l'institution et de la destitution est inévitable parce que la liberté est à la fois à instituer en raison et irréductible à ce qui la promet

■ Sur ce point, voir le texte de G. Fessard, « Esquisse pour une analyse chrétienne de la société », publié plus bas (N.d.I.R.).

à la clarté d'une conscience ouverte au principe de Raison. L'histoire ne fait qu'écrire en grand cette diction contrastée de l'investissement et du désinvestissement, de l'acquiescement au tout et du retrait à soi. Et parler de « dialectique », c'est déjà admettre que ce discours a vaincu dans la violence ce qui ne serait qu'une rage aveugle, un excès de force qui fait du forcé un ouragan humain.

Mais ce discours est rythmé par le contraste, toujours réouvert, entre une liberté objective et une liberté subjective. Construire, instituer, c'est objectiver ; et en ce sens, l'État hégélien est bien à la fois esprit objectif et liberté réalisée. Mais s'objectiver signifie aussi se contraindre, ou subir la contrainte des formes. Et si des libertés y deviennent réciproques, le moi ou bien se cache, ou bien va resurgir ; la liberté subjective va se reprendre en se réaffirmant contre la forme et l'institution, peut-être pour inaugurer un nouveau processus d'objectivation. Ainsi de l'artiste qui doit en quelque sorte reprendre son inspiration, refaire une plongée intérieure, déconstruire par moment son œuvre pour atteindre à de nouvelles formes. Il y a violence dans cette création : soit qu'il se force à donner forme, soit qu'il renie ces formes. Là où manque cette dialectique, la forme se sclérose ou la révolte se résume au jaillissement brut. Dans ce fond, certes, où la liberté jaillit, elle est fraîche, spontanée, inculte. En tant que telle, elle fait songer à une énergie : geyser ou volcan. En fait, il faut en juger par le mouvement qui la rappelle de l'ombre : le mouvement de retrait, de repli subjectif, le moment anarchiste de négation de la forme et de l'institution, dé-négation de *l'archè*. Ce moment est violent. On ne saurait l'identifier à ce qu'a de passionnel le jaillissement spontané ; la violence y est résolue ; elle implique un refus qui s'affirme contre une loi générale, une souveraineté partagée. Ce qui s'y refuse est le sacrifice consenti à l'entrée en institution, à la perte d'une souveraine indépendance qui, fût-elle celle de tous, n'est jamais plus la mienne (Stirner).

Tel est le mouvement et le devenir qui lie liberté et violence. Mais ce mouvement, nous en avons repéré la secrète logique à partir de la formation du système des besoins, et la notion d'institution s'est imposée à partir de ce qui, chez Hegel, se déploie dans la philosophie du Droit, les analogies avec l'art n'ayant valeur que d'illustration latérale. Or, qu'en est-il du désir, rassemblé dans la relation de l'Homme et de la Femme ? Dénonçant sa réduction à l'énergétique de la sexualité, nous sommes contraints d'évoquer ce qui à la fois l'en distingue et l'inscrit dans la sphère de la violence.

Ce qui l'inscrit dans la sphère de la violence est aussi ce qui introduit dans celle-ci la négation de la liberté, donc une violence d'asservissement que ne « dialectise » plus l'immense ressource du retour à soi dont jouit encore l'esclave. En effet : ou le désir nourrit un amour en dialogue, que la famille ne saurait objectiver au sens d'un corps social (c'est pourquoi il faut raisonner différemment sur l'institution du mariage et sur l'institution sociale), ou il introduit dans la sphère de la violence une dénégation : en lui la liberté du désir est niée, c'est-à-dire déniée à l'autre. Le paradigme de cette autre violence est le *viol*. Le viol nie une liberté, qui n'est pas d'investissement mais de consentement. Il nie le consentement en l'excluant du jeu « dialectique » (c'est-à-dire du dialogue) du désir ; et ce faisant, il nie la liberté qui ferait la force du consentement.

Ce viol de violence est aussi viol de violation ; et il y a viol de violation parce que le consentement donne accès à un lieu secret, à un « sanctuaire ». On viole une femme comme un viole un temple. Le viol est alors l'exact contraire de la violence créatrice, car celle-ci n'est pas pensable sans cette possibilité de retrait aux sources profondes de soi, d'où émergent les forces susceptibles de prendre

forme. La violence de la création nietzschéenne contient son propre contraire dans la parole cinglante : « *Gehst du zum Weib, so nimm die Peitsche mit* ». Nietzsche y signe l'ambiguïté de l'Homme : la décréation créatrice paraît au plus proche du viol au moment *même* où éclate leur radicale disparité.

Il n'y a de construction, d'institution et de création possibles qu'à partir d'une source et d'un sanctuaire inviolables. Et si les privautés de l'amour consonnent au *privé*, c'est que privé ne signifie pas d'abord le manque (privé de), mais ce qui est « à part » et ce qui est « propre » à chacun. Le plus propre est sacré ; le viol est sacrilège. Toute nation constitue un « sanctuaire » qui, s'il devait être violé par l'ennemi, signifierait la mort. Mais déjà une frontière, qui dessine le corps d'une nation, peut être violée.

Aussi, parler de « violence institutionnelle » signifie deux choses : 1) Soit l'ensemble des contraintes sociales et la structure d'une société telle qu'en fait elle peut destiner les uns à la richesse, les autres à la misère ; et cette violence peut provoquer une contre-violence ; elle aura sens si elle est libératrice, et à condition que cette liberté évoltée entre elle-même en institution. 2) Ou alors, la violence institutionnelle évoque une déprivatisation générale, une socialisation universelle et intégrale. Le rêve de la transparence sociale est d'une étrange ambiguïté. S'il s'agit de porter la lumière dans le secret des chancelleries et des banques, des clauses secrètes et des arrangements occultes, soit. L'ordre public n'a pas à avoir d'arrière-pensées. Mais s'il s'agit de réduire la vie privée, d'ouvrir à chacun la porte de tous, de livrer au public le secret et la conscience de chacun, on entre dans une violence qui clôt sur l'homme les portes de l'enfer (Sartre). Mais encore, ce que ce rêve a de rationnel, ce qui en lui se pare de Raison pure, de la transparence de l'esprit à lui-même, conduit en droite ligne de la violence à la terreur.

Alors plus rien ne se crée, ne s'objective ni ne se retire. La raison qui institue et qui règle, qui stabilise et qui équilibre, qui fait alliance avec la force et se conserve en elle, mais que dialectise aussi sa fonction critique, qui se renverse de dialectique positive et totalisante en dialectique négative et critique, se trouve anéantie. Tout ce mouvement de violence retenue et reprise est gelé. Tout baigne dans une lumière apparemment éclairante. C'est la même lumière omniprésente qui, dans les quartiers de haute surveillance, maintient le détenu en constante situation de violence ; et les miradors des camps de concentration n'ont pas pour seule fonction d'empêcher les fuites. La surveillance de tous sur tous n'est pas fondamentalement différente de celle qu'une police sélectionnée exerce sur un troupeau apeuré et aveuglé. « ...*Dans le jardin de Juliette, les puissances ne laissent aucun taillis où pourrait s'occulter la maîtrise, nul point aveugle...* » (1).

Dans le privé règne nécessairement un secret. C'est celui qu'un Kierkegaard ne croyait pas pouvoir partager avec Régine Olsen (2), terrifié à son tour par la transparence exigée des époux. Disons que jusque dans l'amour, la privauté partagée exige elle-même le respect d'un secret plus fondamental, qu'il n'appartient pas même à un amant de violer. L'amour est respectueux de l'invincible. Sans quoi il fait alliance, insidieusement, avec le viol.

Si la violence a pour l'une de ses fins d'obtenir d'un autre ce qu'il ne veut pas *faire*, il y a atteinte à la liberté. Le stoïcien la disait inviolable. Mais lorsque la

(1) G. Lardreau et C. Jambet, *L'Ange*, Paris, 1976, p. 209.

(2) Voir J.-N. Dumont, « La fuite et la leçon de Kierkegaard », *Communio* IV, 5, 1979, p. 66 s.

violence vise à faire *être* un autre autrement qu'il n'est, à créer un « Homme nouveau », on ne franchit pas qu'un degré de contrainte, on pénètre dans la sphère de la Terreur. Elle se pare d'abord de Principes et d'Idées : « On les forcera à être libres », on les contraindra à la Vertu. Mais ces Idées sont si abstraites qu'elles en viennent à signifier le contraire du réel et bientôt la *haine* de ce qui est. La sphère de la violence ne présente que les prémisses de la terreur. Pour qu'elle s'installe, il faudra que la Raison, dégagée du réel et du passionnel, idolâtre de l'Idée, se défasse de la part de l'homme agissant et subissant son histoire. La Raison devient alors une affaire d'ange ou d'esprit pur, et la terreur vient se centrer sur autre chose qu'une liberté jaillissante, abyssale et maîtrisable. La terreur n'est pas du *même* ordre ; c'est sa pureté même qui la rend terrifiante.

### **Terreur et terrorisme**

Les formes et les principes de la violence sont multiples ; le « phénomène violence » est complexe. Aussi recouvre-t-il assez largement ce qui nous reste à découvrir sous le titre : terreur. La conscience et la représentation commune voient dans le terrorisme un excès de violence caractérisé par le meurtre, l'enlèvement, l'organisation de « bandes » armées ; l'excès d'une violence inhérente à la politique créatrice et souvent implicitement acceptée par ceux qui admettent que la Révolution a acquis en 1789, en 1848, en 1917, ses lettres de noblesse. Le terrorisme pourrait n'être que bavure, accident ; les moyens sont refusés, mais la visée émancipatrice et libératrice est largement reconnue.

L'accès à l'essence du terrorisme me paraît être donné par une réflexion sur sa *radicalité*. Par sa nature politico-révolutionnaire, le terrorisme appartient au monde de la violence ; par sa radicalité, il fait alliance avec cet envers du politique qu'est l'anarchisme, dont il partage la non-dialecticité. Aussi le révolutionnaire, politique — s'appuyant sur les masses — et dialecticien, ne peut-il reconnaître dans le terrorisme anarchiste qu'un allié objectif ; quant au principe, il reste un ennemi. La révolution triomphante rejettera le terroriste et l'anarchiste dans les ténèbres extérieures, quitte à institutionnaliser une terreur qui sera celle du tyran.

L'approche du phénomène par la radicalité permet de faire consonner deux aspects, subjectif et objectif, de la terreur. La terreur subjective est celle qui saisit un homme devant le spectacle de l'horreur et de l'épouvante. Il est alors terrifié. Et si un événement terrifiant l'atteint lui-même, s'il est pris dans l'horreur, il s'en trouve terrorisé. Mais la menace de l'irréversible et de l'abject peut suffire pour que la terreur s'empare de lui ; aussi le terrorisme est-il en grande partie une technique d'intimidation.

Terrifié ou terrorisé, un homme vit l'extrême de la peur ; non de l'angoisse diffuse qui signifie l'abîme ontologique analysé par Kierkegaard et Heidegger, mais la peur qui fait de moi une statue de sel, un objet. Cet extrême n'est pas intériorisé, comme c'est le cas de la mort pour l'esclave hégélien ; pourtant quelque chose de la terreur a saisi le vaincu au moment où tout en lui a tremblé (la racine du mot « terreur » est celle-même du mot « trembler ») ; au moment où il s'est trouvé à cet extrême et à cette racine où tout s'inaugure et où tout se termine, « à cette racine », c'est-à-dire à ce qui se passe ici de *radical*.

Comprise dans le mouvement de la vie et de la croissance, la racine est un point de départ et une promesse. Les quatre racines d'Empédocle sont les axes nour-

riciers de ce qui vit et croît. Mais la racine est aussi ce vers quoi reflue la vie, le dernier point d'accrochage à la terre ; la racine est ce qui meurt en dernier, et cela dont la mort signifie la fin de tout. Avoir été aux racines, c'est être revenu de tout.

La radicalité dit aussi que s'il y a destruction, celle-ci doit atteindre les racines ; et en ce sens, « radical » s'oppose à « fondamental ». Est radical ce qui sape les fondements. Certes, la racine est biologiquement au « fondement » de la vie, et le radical linguistique est la souche sémantique de développements lexicaux ultérieurs. Mais radical fait autrement allusion à la racine : elle est le « bout ». Le « Voyage au bout de la nuit » est celui dont on ne revient pas. Aller jusqu'au bout, c'est refuser d'avance le retour et le pardon.

Cette radicalité, éprouvée dans la terreur subjective, s'objective dans la Terreur. Ce peut n'être qu'un climat, et cela a été un régime, une institution, le moyen choisi en vue d'une fin délibérée. Le propre de la terreur est pourtant d'être une relation : celle qui lie bourreau et victime, terroriste et terrorisé. Cette relation infernale est la dégradation radicale de la relation intersubjective. Comme envers de l'amour ou de l'amitié, elle est la haine ; et comprise dans sa dimension politique, la haine introduit au couple tyrannie-terreur.

La théorie politique, depuis Platon, fait du tyran la figure de la Cité pervertie. Cette figure de l'injustice ne justifie pourtant pas nécessairement le régicide, car c'est bien là que les extrêmes viennent à se toucher : le terrorisme, issu des traités sur le tyrannicide, a fini par rejoindre la perversion tyrannique : *le terroriste est le tyran sans pouvoir*.

La tyrannie et sa négation radicale s'inscrivent réciproquement dans le cercle de la terreur : ils forment l'antithèse constitutive de la terreur politique. Et de ce fait, cette négation est affectée d'une ambiguïté remarquable : le terroriste, en s'opposant au tyran, apparaît comme un héros de la liberté ; mais alors que la liberté politique aura à s'accorder à la justice, l'acte libertaire ne pourra que se refuser à la justice. Et là où le terrorisme crée une « justice », elle est toujours punitive et fonctionne nécessairement comme instrument de vengeance : la mort est la seule sentence possible d'un « Tribunal du Peuple ».

Sans pouvoir, faisant fi de la justice en la parodiant, le terroriste est le serviteur d'une Cause, mais jamais d'un Etat ou d'un Peuple ; d'une cause dont on verra bientôt qu'elle se justifie d'un idéal auquel la raison aura une part profondément équivoque. Le terroriste invoque une cause, c'est-à-dire une idée qui se nourrit de la haine du tyran. Son rejet radical d'un mal radical justifie à ses yeux la radicalité des moyens de lutte. Il fait « trembler » trônes et tyrans ; organisée, théoriquement politisée, la « bande », la « fraction », cherche à déstabiliser les institutions même démocratiques et à intimider ceux qui s'y confient. La « cause du Peuple » l'a jeté contre les tyrans ; la « cause du Proletariat » justifie la provocation et stimule la répression des Etats ; la « cause de l'Humanité », abstraite, future, lui signifie le droit de nier les réalités lorsqu'il est réduit aux extrêmes : « Il n'y a pas de vrai républicain qui ne serait heureux de payer de sa vie la satisfaction d'exterminer un million de barbares » (3).

Révolutionnaire et radicale, la cause terroriste suit un destin proche de ce qui s'annonce, chez Auguste Comte, comme les âges de l'Humanité. Le terrorisme fut

d'abord religieux (sicaires juifs, hachichims musulmans, anabaptistes chrétiens), avant de devenir métaphysique et positif. Religieuse par la représentation apocalyptique et messianique ; métaphysique quant aux principes de son système ; scientifique dans ses moyens : la cause est toujours imaginée, pensée et réalisée dans la même radicalité. Affectant croyance, philosophie et savoir-faire technique, elle se présente comme fanatisme, comme dogmatisme (dogmatisme jusqu'à la critique), enfin comme « mystique des armes » (*sica*, pistolet, bombe, mitrailleuse).

La radicalité de l'action terroriste se mesure à l'imagination d'une destruction totale. A ce titre, le monde moderne subit un double terrorisme : celui des puissances détentrices des armes de destruction totale (bombes thermonucléaires, etc.), et celui, proprement subversif, qui peut et veut s'attaquer aux symboles vivants de l'ordre économique et politique établi (Schleyer, Aldo Moro), et qui conçoit la perspective d'une convergence de ses luttes avec celle des hommes et des femmes qui, sous les formes les plus diverses, tentent de se dégager d'un monde marqué de la possibilité d'un holocauste nucléaire.

Les autres terrorismes, notamment religieux, ne sont pourtant pas morts. Tout simplement, la conscience moderne, aveugle en la matière, n'y croyait plus. Si le terrorisme religieux a pris, à la surprise du monde occidental, le dessus dans la révolution iranienne, c'est que la conscience politique occidentale est devenue incapable de réagir aux événements en dehors des schémas de l'idéologie dominante. Pour celle-ci, la Révolution française, lavée en quelque sorte de la Terreur, ne peut représenter que la lumineuse émancipation des peuples et l'accouchement de la Démocratie. Qu'une révolution, en chassant un tyran, puisse ouvrir à une nouvelle et très ancienne forme de terreur, est devenu impensable en raison d'une dissociation de la Révolution et de la Terreur. Si l'une apparaît désormais comme l'œuvre de la Raison, l'autre est rejetée dans la déraison d'extrémistes que déjà Engels traitait de « cannibales » et de « fanatiques stupides » (tout en reconnaissant la valeur tactique du blanquisme). Au mieux, le terrorisme, phase primitive du combat nationaliste (Algérie, O.L.P.), peut-il s'articuler à une stratégie de la révolution mondiale, ou s'éprouver dans une lutte d'où naîtra un Etat « socialiste ».

Aussi convient-il de s'interroger sur ce fait remarquable que le terrorisme ait, en quelque sorte, pris rang dans la théorie politique avec l'avènement des Lumières. La raison, que l'on croyait révélatrice de sens, instauratrice de l'harmonie, règle du dialogue et garante de la paix, apparaît soudain comme *l'ultima ratio* non plus seulement d'une lutte contre la tyrannie, mais de l'instauration d'un ordre vertueux : l'inflexibilité des lois, la rigueur des institutions, soutiennent l'impératif où se « raisonne » le meurtre du tyran : « *Il faut faire peur à ceux qui gouvernent* » (4).

La raison, en séparant rigoureusement la Vertu du Vice, la République de la Tyrannie, ne légifère pas seulement de l'ordre public, mais de l'ordre moral : « *Celui qui dit qu'il ne croit pas à l'amitié ou qui n'a point d'amis, est banni* » (5). L'amitié, signe de vertu, ne signifie pourtant jamais que la condition de l'ordre public, ou l'équivalent affectif du « domaine public ». Cette extraordinaire sublimation de la terreur destructrice, consonnante à l'architecture de la

(3) K. Heinzen (1809-1880), *Die Moral*, cité par W. Laqueur, *Terrorism*, Londres, 1977, p. 66.

(4) Saint-Just, *Fragments sur les institutions républicaines*, c. XVI (U.G.E., Paris, 1963, p. 174).

(5) *Ibid.*, c. VI, p. 161.

raison triomphante, fixe à jamais dans une lumière uniforme les traits d'une société idéale et abstraite, et rejette dans l'ombre du bannissement et de la mort toute « faiblesse » humaine : « *Le père qui embrasserait son fils après sa lâcheté (à l'armée) ne pourrait point porter l'écharpe de la vieillesse* » (6).

Toute la vie civile tourne autour du blâme ou de la récompense.

Cet idéalisme futuriste cache mal le frisson de haine qui accompagne le regard lucide sur la révolution : « *Ce qui produit le bien général est toujours terrible, ou paraît bizarre lorsqu'on commence trop tôt* » (7). Et cet idéal se lie à la haine, dans l'exacte mesure où il ne se soutient que de la conviction qu'une abnégation totale, un renoncement à sa volonté propre, à sa chair et à sa vie, est la condition de l'avènement de la Cité vertueuse. L'individu doit mourir à la réalité vicieuse en la détruisant ; il doit mourir à son propre vice en tuant.

Or tel est aussi, au cœur de la raison, le moment où le *devoir* implique le sacrifice de l'intérêt propre et d'un bonheur insupportable ou insultant dès lors qu'il n'est plus public. Même le bien commun s'efface alors devant un Bien encore celé, que ne peuvent connaître que les initiés, les illuminés, les adeptes de l'Ange. Aussi n'est-il pas étonnant que voisinent si fréquemment terrorisme et sociétés secrètes, et que les organisations terroristes — pour des raisons autres que de sécurité — poussent le secret jusqu'à l'anonymat le plus complet. Or l'anonymat n'est autre que l'égalité portée jusqu'à l'effacement du nom propre (8).

Au-delà des sexes et du maître, au-delà de la chair et de l'âme, à défaut de ce corps incorruptible qui ne participerait plus de la « part maudite », il reste une raison pure *pratique* qui commence par égaliser le Devoir et qui finit par rendre égal devant la Nature ou la Mort. Au cœur du rationalisme, l'égalité à laquelle introduit le « devoir », est le poison auquel tout se pervertit. Elle justifie l'obéissance aveugle à la Cause, comme elle incite à l'anarchisme le plus extrême où chacun ne peut qu'être égal à lui-même.

C'est ici que je suivrai l'admirable leçon de Berdiaev : « *Seule la religion de la spiritualité et du monisme abstraits peut conduire à l'anarchisme (de Bakounine, de Stirner, des dynamiteros). Ceux-ci s'élèvent contre les incarnations et les pluralités historiques. Ce n'est plus une religion chrétienne, c'est une abstraction et une émasculatation du christianisme. Cette doctrine sectaire et doukhobore, qui se prétend chrétienne, combine un individualisme extrême, une négation de toutes les relations ecclésiastiques et mondiales historiques avec un monisme extrême et l'affirmation d'une identité et d'une indifférence absolues... L'anarchisme religieux s'exclut de l'histoire, il ne veut pas participer à cette sale affaire. Il est un rationalisme extrême* » (9).

Il s'ensuit nécessairement un culte de la pureté allié à la dureté, la pureté des égaux exigeant l'épuration continue. Le monisme, par ailleurs, jouant nécessairement contre le pluralisme, les mouvements anarchistes-terroristes sont condamnés à s'épurer eux-mêmes en se fractionnant ou en liquidant les rivaux.

(6) *Ibid.*, XV, p. 172.

(7) *Ibid.*, c. III, p. 148.

(8) G. Lardreau et C. Jambet, *op. cit.*, p. 233.

(9) N. Berdiaev, *De l'inégalité*, éd. « L'Age d'homme », Lausanne, 1976, p. 178.

Et lorsque le pouvoir échoit aux révolutionnaires, c'est le Pouvoir qui est chargé de cette épuration, d'abord au niveau du Parti, puis au niveau de la nation tout entière. L'Égalité contient en elle (en tant qu'expression d'un monisme métaphysique, mais évidemment pas comme élément constitutif, formel ou proportionnel, de la justice) la racine de toutes les techniques d'extermination : celle qui voue les opposants, traîtres à l'Idée ou à l'État, à la purification idéologique ou à la liquidation. La version raciste est bien connue : seuls les purs sont égaux.

N'est-ce pas alors le même rêve de pureté qui anime violence sadique et terrorisme ? L'un est tenu en style égoïste, monadique et mon-archique, qui peut-être culmine dans l'Unique de Stirner, et où s'équivalent *le je pense* cartésien et *le je jouis* sadien ; l'autre infléchit la raison vers un dualisme à la limite gnostique, vers une discipline ascétique et sectaire. L'un renvoie à l'égalité moniste de la Nature, Substance ou Sujet ; l'autre à un dualisme du Bien et du Mal, de la Vertu et du Vice, du Rebelle et du Maître, qui justifie la destruction mais non la jouissance : « *D'un côté la jouissance, de l'autre pas même la béatitude* » (10).

Le monisme de l'Être qui n'a pour antithèse in-signifiante que le Rien, engendre le dualisme éthique du Bien et du Mal dans la mesure où le Rien est converti en Mal. Mais par un remarquable renversement pratique, le monde *étant*, c'est l'Être qui se trouve figé dans le Mal. Le Bien sera nécessairement le Rien... ou l'imaginaire : le discours du Rebelle ne se soutient que de la métaphore négative, ou d'un prophétisme d'autant plus impérieux qu'imaginaire : « Il faut que l'Ange vienne ! ».

### **La haine, ou l'amour de la raison**

Je ferai, pour ma part, un pas de plus et demanderai si cet extrême de la raison — visant au-delà d'elle-même sans jamais s'abandonner — ne relève pas d'une haine secrète de la Création. D'une haine d'où, fond obscur, se lève une Raison qui fête le triomphe de l'Idée en détruisant le multiple, le varié, l'inégal, dans l'Un. Ce monisme, la *pratique* l'établit en dualisme, l'Action étant ici principe et non plus l'Être. Le monde se convertit alors en champ d'action, où il ne s'agit plus que de vouloir. Mais « *que veulent ceux qui ne veulent ni la Vertu ni la Terreur ?* », demande encore Saint-Just.

Dans son triomphe, la raison pratique, pure et égalitaire, avoue sa tentation angéliste, et cet aveu se creuse d'une faille abyssale. Le triomphe de la Raison est aussi le triomphe de la Haine. Elle jette l'intelligence soit dans la fuite vers l'imaginaire, soit dans la rage de la destruction. L'Utopie n'est souvent que la face claire du terrorisme ; elle théorise au-delà de l'Action ce que l'Action ne peut produire que par la Terreur : « *La Révolution doit s'arrêter à la perfection du bonheur et de la liberté publique par les lois* » (11).

Le terrorisme est affaire d'esprit. Il n'est que des forces spirituelles pour lui résister. Les forces politiques et policières ne peuvent l'affronter qu'au niveau de la violence, c'est-à-dire dans leur ordre. L'État ou la police la répriment dans ses agents — quitte à écoeurer certaines « belles âmes ». Ils ne lui offrent qu'une résistance fragmentaire et utile. La résistance au terrorisme exige plus qu'une réflexion sur la violence dans le monde moderne ; elle nous impose un retour aux

(10) G. Lardreau et C. Jambet, *op. cit.*, p. 36.

(11) Saint-Just, *op. cit.*, c. III, p. 148.

sources de l'enjeu du oui et du *non* à la Création. Le non, préalable à toutes les gnoses, mine de l'intérieur, et à sa racine même, toute entreprise terroriste, forte de l'alibi du combat pour la liberté et la justice. Ces valeurs ne tiennent qu'à dire oui à la Création. Et doit-on les défendre avec violence, cette violence n'a rien de commun avec la terreur. L'une doit faire l'épreuve de sa compatibilité avec l'amour ; l'autre est vouée à la haine qui l'origine et la règle.

Raison est prise à ce choix. La raison a toujours devant elle un double destin d'amour ou de haine.

Philibert SECRÉTAN

## Annexe : Note sur la guerre

*La guerre nous apparaît aujourd'hui dans une horreur telle qu'il n'est plus guère possible de parler d'une guerre juste. Les moyens de destruction excèdent nécessairement toutes les raisons qu'une puissance pourrait avoir de s'engager dans un conflit armé. Mais la guerre nous apparaît aussi comme un phénomène d'une haute complexité. Non seulement en raison de l'interaction de l'ensemble des facteurs de puissance (économiques, technologiques, psychologiques) qui nous portent à parler d'une guerre totale, mais encore à raison de ce qu'elle contient et exprime dans sa totalité de force, la violence et la terreur. Isoler la force, c'est ne retenir que les rapports des forces armées, et calculer la possibilité de l'emporter sur l'ennemi. Isoler la violence, c'est assimiler la guerre au moteur de l'histoire, à la dialectique d'une histoire que justifie, pour finir, la création des empires, et leur écroulement pour que l'esprit, le Weltgeist, puisse exprimer de nouvelles figures de son interminable devenir, jusqu'à l'accomplissement des Temps.*

*Mais aujourd'hui, le terrorisme nous impose de voir qu'il n'est que la réduction — au niveau des combats locaux — d'une stratégie d'intimidation, de déstabilisation, de démoralisation qui s'inscrit dans toute guerre parce qu'on ne peut plus faire la guerre sans haine. La*

*lourde et belle légende de la fraternité d'arme ne vaut plus pour juger du « phénomène guerre », dès lors que les guerres excèdent ce que peut tenir l'institution des déclarations de guerre et de paix. Nous sommes ainsi parvenus au point où les techniques de la guerre — les stratégies — commencent étrangement à se reverser dans les techniques de la paix. Il faut gagner la paix comme on gagnait des guerres ; les stratégies ne sont plus réservées aux généraux ; les buts de guerre sont convertis en buts de paix, qui s'appellent coexistence pacifique ou compromis historique.*

*Étrange renversement qui désidéalisait la paix, qui l'inscrit dans le champ même de la violence historique, qui la dialectise au point que l'on ne sait plus si certaines formes de la contestation violente, apparemment destructrice, ne sont pas le « moment négatif » de cette paix : un moment que la raison instituante aura à assumer dans une nouvelle conception de la paix. Conflit et paix ne sont plus alors des concepts qui s'excluent.*

*Cela est encore difficile à penser, car nos schémas de raison ne sont pas accordés à cette paix nécessaire. A une paix qui, comme le furent longtemps les guerres, est pour l'homme une condition de survie, à une paix à laquelle il est forcé parce qu'il ne l'a pas réellement voulue. Cette ultime forme de la ruse de la Raison a certes peu de choses en commun avec la Paix qui nous est promise comme une grâce. Elle reste marquée d'une disarâce qui n'est autre que celle du Monde violent.*

Ph. S.

Philibert Secrétan, né à Genève en 1926. Professeur de philosophie à la faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, Suisse. A notamment publié aux Éditions de « L'Age d'homme » : Lausanne : *Vérité et pouvoir*, 1969 ; *Autorité, pouvoir, puissance*, 1971 ; *Le contestable et l'incontestable*, 1974 ; des *Méditations kantienne*s sont actuellement sous presse (à paraître en 1980).

---

( Offrez un abonnement de parrainage à Communio. )

Gaston FESSARD

## Esquisse pour une analyse chrétienne de la société

*Pour l'analyse globale de la société, la dialectique du Maître et de l'Esclave (Hegel) reste incontournable. Mais elle ne dispense pas d'une autre dialectique, supérieure, entre l'Homme et la Femme, par où l'amour devient une catégorie opératoire.*

L'histoire humaine paraît vouée à la violence. Depuis le meurtre d'Abel par Caïn (la première fraternité ! cf. *Genèse* 4, 8), symbole de tant d'autres, jusqu'au génocide d'Auschwitz, l'histoire des civilisations, des peuples, des nations, des états, des groupes sociaux semble donner raison à l'adage selon lequel « l'homme est un loup pour l'homme ». Chacun veut la mort de l'autre, ou mieux encore sa soumission ; car celle-ci permet au plus fort de jouir doublement et de la reconnaissance de sa force par le plus faible et des fruits du travail qu'il peut lui imposer à satiété. De là les camps de concentration. Delà les « archipels du Goulag ». Cependant, les situations se renversent : le vainqueur d'hier s'endormant sur ses lauriers est souvent supplanté par celui qu'il avait écrasé. Le maître d'un jour devient le lendemain l'esclave de son esclave, et l'esclave de la veille se retrouve maître de son maître. Parce que l'histoire présente effectivement plus de crimes que de modèles, cette dialectique, où maître et esclave échangent périodiquement leur rôle, jette un vif éclat sur le tissu des relations humaines, des plus infimes aux plus grandes, celles qui régissent la politique internationale et le désordre établi à l'échelle mondiale. Est-ce à dire qu'elle suffit, *ri elle seule*, à expliquer le tout de l'histoire des hommes, ainsi réduite à un désespérant chassé-croisé, où le plus fort devient le plus faible et vice-versa, s'exploitant à tour de rôle ? Plus encore : cette dialectique serait-elle *toute* la vérité de l'histoire, pour qu'on en fasse, comme certains, la norme *unique* des relations humaines et qu'on l'érige en principe idéal et permanent des rapports sociaux ?

Sans nier *la part*, très grande, de vérité que recèle la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave pour rendre compte de la genèse de l'histoire de l'homme, tant social qu'individuel, le P. Gaston Fessard a montré qu'une autre dialectique, à la fois complémentaire et plus fondamentale, éclaire le développement de l'histoire humaine, et, expliquant *mieux* son sens, constitue le vrai modèle et par là même l'idéal de sa croissance. Telle est la dialectique de l'Homme et de la Femme.

Observateur pénétrant de la réalité politique internationale, dont il fut pendant plus de cinquante ans non seulement témoin mais acteur, il élabora, peu à peu, une anthropologie chrétienne de l'Histoire et de la Société, dont on trouvera ici les principaux linéaments. Conçue principalement sous la triple influence de la philosophie allemande, de la méditation constante de l'Écriture sainte et de la fidélité à la doctrine sociale de l'Église, celle-ci montre que dans tous les conflits, petits ou grands, qui traversent l'histoire humaine, le chrétien peut, sans laisser de rester réaliste, compétent et efficace, contribuer à incarner dans le monde social tel qu'il est la loi de justice et d'amour (y compris d'amour des ennemis) révélée par le Christ, « notre Paix » (cf. *Ephésiens* 1,14) (1).

Michel SALES, s.f.

(1) Ce texte est un exposé oral fait par le P. G. Fessard au Centre Catholique des Intellectuels Français le mardi 6 décembre 1949 et reproduit dans le Supplément polycopié « Sciences de l'homme » de *Recherches et Débats* (juin-juillet 1950, p. 2-9), sous le titre « Analyse de l'Être social ». Nous avons introduit quelques corrections matérielles, notamment dans la présentation et les sous-titres. Toutes les notes sont de nous, n'ayant d'autre fin que de servir le texte en renvoyant notamment le lecteur à d'autres livres et articles, dans lesquels le P. Fessard a développé les perspectives qu'il ne fait ici qu'esquisser. Signalons d'emblée qu'il existe trois versions plus ou moins développées des dialectiques résumées ici : « Le Matérialisme historique et la dialectique du Maître et de l'Esclave », dans *Atti del Congresso internazionale di Filosofia*. Castellani, Milan, 1947, p. 57-58 (en dépit de son titre, ce texte expose aussi la dialectique Homme-Femme) ; « Le Mystère de la Société. Recherches sur le Sens de l'Histoire », dans *Recherches de Science Religieuse* (Paris), janvier 1948, p. 5-54 et avril 1948, p. 161-225 (texte le plus développé) ; « Esquisse du Mystère de la Société et de l'Histoire », dans *De l'Actualité historique*, DDB, Paris, 1960, t. I, p. 121-211 (reprise écourtée des articles précédents avec une importante conclusion inédite p. 176-211. Sur le sens de ce texte, voir aussi l'avant-propos à *De l'Actualité historique*, t. I, p. 25-52). A partir des années soixante, le P. Fessard précisera son analyse de l'historicité (voir « L'Histoire et ses trois niveaux d'historicité », dans *Sciences Ecclésiastiques* (Montréal), octobre-décembre 1966, p. 329-357). D'autre part, sous l'inspiration de la thèse d'Edmond Ortigues, *Le Discours et le Symbole* (Aubier, Paris, 1962), il approfondira encore les perspectives ouvertes par ces trois dialectiques en étudiant leur rapport avec le langage et en découvrant de mieux en mieux la structure sacrificielle du dialogue. Pour l'ensemble de l'œuvre du P. Fessard, voir la bibliographie quasi-exhaustive publiée à la fin de son dernier ouvrage, *Eglise de France, prends garde de perdre la Foi I*, Julliard, Paris, 1979, p. 229-314. Ajouter : 110 bis, « Dialogue théologique avec Hegel ». *Stuttgarter Hegel Tage*, 1970, Bouvier, Verlag H. Grundmann, Bonn, 1974, p. 231-248.

---

**Les ouvrages parus dans la collection « Communio »  
sont disponibles chez votre libraire.**

A défaut : dans les maisons et librairies où la revue est en dépôt — voir page 29

---

**P**AUL Célier (2) a défini la politique comme l'art d'atteindre le Bien commun de la société, et, fixant la cime de ce Bien commun dans la communion, il nous a montré le nécessaire échec de la politique et énuméré quelques-uns des problèmes où ne s'aperçoit que trop cet échec : technique et politique, justice sociale, justice politique, unité internationale. En discutant quelques-unes des perspectives ainsi évoquées, nous employons un concept : celui de « social ». La politique en est un aspect entre beaucoup d'autres. Le Bien commun qui est toujours celui d'une société en est le côté idéal (3). Il est bien vain de vouloir faire la science de la politique, si on ne s'est d'abord interrogé sur l'essence du social.

### 1. Qu'est-ce que le social ?

Ce mot, nous l'employons tous les jours, comme s'il n'offrait aucune ambiguïté et comme si son contenu était immédiatement déterminé. Il l'est en tant qu'on l'oppose à « individu » : l'être qui est pour soi seul, l'unique qui se sépare de tout autre, *Indivisum in se, divisum a quolibet alio*. Mais si on évite toute confusion avec son opposé, cette contrariété ne jette pas grande lumière sur la nature intime du social qui, par rapport à elle, devrait se définir : *divisum in se, indivisum a quolibet alio*. L'être social serait donc ce qui est foncièrement divisé en soi, et qui n'est séparé d'aucun autre être. En d'autres termes, le social serait le lieu de divisions universelles intéressant tous les êtres... Définition purement formelle et qui ne peut prendre de valeur tant qu'on n'indique pas quelles sont les divisions essentielles du social.

Pour connaître ces divisions essentielles, faut-il s'adresser à la sociologie ? Celle-ci se présente sous deux formes principales : celle d'une science positive d'observation et d'explication par les lois et les causes (par exemple chez Auguste Comte ou Durkheim) ; celle d'une phénoménologie du donné social et d'une interprétation historique, comme dans la sociologie allemande de Tönnies, Max Weber, Simmel (4).

La première accumule toutes sortes de matériaux, mais se contente d'une métaphysique élémentaire, si bien qu'elle dérive facilement, comme en Amérique, vers une pure observation et description du

comportement collectif, étudié à grand renfort de statistiques. Son principal intérêt est de montrer la complexité des problèmes sociaux.

La seconde creuse davantage vers l'essence du social, mais suppose une philosophie de l'histoire. Seule, en effet, une philosophie de l'histoire peut déterminer la fin de l'humanité et des sociétés qui la composent et permet, par rapport à cette fin, de distinguer l'essentiel de l'accidentel en chaque forme sociale.

Mais la philosophie de l'histoire est-elle possible ? Peut-elle être autre chose qu'une problématique, à laquelle seule une foi peut apporter une solution ?

Pour un chrétien, la théologie de l'histoire donne la solution de cette problématique et commande par conséquent et la philosophie de l'histoire et, à travers elle, la sociologie. Cependant, la théologie de l'histoire est encore très embryonnaire.

Pour ma part, réfléchissant sur les problèmes internationaux aux environs des années 1935-1936 (5), il m'a semblé que l'opposition des deux peuples, Païen et Juif, dont le Christ surmonte l'inimitié pour former l'« Homme nouveau », était le point central de cette théologie de l'histoire et j'ai analysé alors la dialectique Païen-Juif selon saint Paul (6).

Étant donné la place que le peuple juif occupe en cette dialectique, — nation élue en face des autres nations qui ne le sont pas — le *national* semble bien avoir un rôle essentiel dans la théologie de l'histoire, au moins comme un élément de division qui doit être surmonté, transcendé, pour arriver à l'unité de l'humanité. Et, en effet, l'Église se présente comme réalisant cette unité, en fait partiellement, en droit totalement. Mais même si le national opposé à l'international est la division ultime du social, il y en a bien d'autres à trouver.

Comme point de départ de la recherche de ces divisions sociales, il m'a semblé alors qu'il fallait interroger les diverses conceptions du monde qui actuellement prétendent résoudre le problème de l'unité de l'humanité : Libéralisme, Communisme, Nazisme.

Le Libéralisme (7), sécularisation de la chrétienté du Moyen-Âge, tend à cette unité par le progrès du savoir et du Droit : Liberté, Égalité, Frater-

(5) Cf. G. Fessard, *o Pax Nostra* : *Examen de conscience international*, Grasset, Paris, 1936.

(6) Sur cette dialectique centrale, la première qu'ait dégagée le P. Fessard en étudiant les épîtres pauliniennes (*Romains*, ch. 9-11 et passim ; *Ephésiens* 2-3 ; *Galates* 3, 27-28), outre « *Pax Nostra* » ; et « *De l'Actualité historique*, voir : « Le Juif et le Païen dans le monde d'après saint Paul », dans *La Question d'Israël*, 15 août 1936, p. 299-302 ; *Paix ou guerre 7 Notre Paix*. Monde nouveau, Paris, 1951 ; « Connaissance de Dieu et Foi au Christ selon saint Paul », dans *Archivio di Filosofia*, Rome, 1967, p. 117-160 ; « Le Mystère d'Israël », dans *France-Catholique-Ecclesia*, document n° 141, 1er juin 1975, p. 9-12.

(7) La majuscule employée ici est intentionnelle. Le P. Fessard vise ici la « conception du monde » rationaliste et individualiste issue de la Révolution française et condamnée par les documents pontificaux à la même enseigne que le Nazisme et le Communisme. Voir *De l'Actualité Historique*, t. I, p. 25, 121, 124-129, 136, 160, 175, 176, 201 ; t. II, p. 10, 208, 383, 386. On ne confondra pas Libéralisme et capitalisme (sans majuscule) : ce dernier, en effet, n'est pas à proprement parler une « conception du monde » (cf. *Église de France, prends garde de perdre la Foi !*, p. 100-108, qui renvoie notamment aux travaux de l'économiste François Perroux).

(2) Cf. P. Célier, « Qu'est-ce que la politique ? », dans le Supplément « Sciences de l'homme » de *Recherches et Débats*, n° 7, novembre-décembre 1949, p. 4-15.

(3) Le P. Fessard a analysé le triple aspect de la notion de Bien commun (communauté du bien, bien de la communauté et bien de la communion) dans *Autorité et Bien commun*, Aubier, 1945, 2e éd. augmentée d'une post-face, 1969.

(4) Voir Raymond Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine (La philosophie critique de l'histoire)* (Paris, Vrin, 1938) et *Introduction d la philosophie de l'histoire (Essai sur les limites de l'objectivité historique)* (Paris, Gallimard, 1938). Cf. G. Fessard, « Raymond Aron, philosophe de l'Histoire et de la Politique, dans *Science et Conscience de la Société*, Calmann-Lévy, Paris, 1971, p. 49-88.

nité. Le Communisme, en réaction contre cette unité formelle et les divisions de classe engendrées par elle, tend à l'unité par la Société sans classes et sans États (8). Le Nazisme, en réaction contre la dissolution de la Nation engendrée par Libéralisme et Communisme, prétend réaliser la même unité par l'épée victorieuse du Peuple des Maîtres (9).

## 2. La dialectique du Maître et de l'Esclave

Recherchant l'origine commune du Communisme et du Nazisme, il m'a semblé qu'elle se trouvait chez Hegel, très précisément dans la fameuse *Dialectique du Maître et de l'Esclave* (10). Première analyse du social, cette dialectique comprend deux temps : Lutte à mort et travail.

### A. Premier temps : lutte à mort

Deux consciences naturelles, primitives, pré-humaines se rencontrent, chacune ne voit en l'autre qu'un objet à s'approprier, à consommer. D'où lutte. Cette lutte n'a de sens que si l'une est assez détachée de son existence naturelle pour risquer la mort, pendant que l'autre y est trop attachée pour surmonter le risque. La seconde demande grâce à la première et la reconnaît comme Maître. Le vainqueur accède, par cette reconnaissance de l'autre, à la conscience de sa liberté et existe *pour soi*, pendant que l'Esclave n'existe que *pour autrui*, pour le Maître. L'inégalité « Maître-Esclave » apparaît comme le premier lien social fondé sur la lutte à mort et la « reconnaissance ».

### B. Deuxième temps : travail

Pour faire durer la reconnaissance qui lui procure la conscience de sa liberté, le Maître condamne l'Esclave au travail. Or le travail renverse la situation réciproque du Maître et de l'Esclave. L'angoisse dans laquelle l'Esclave travaille lui apprend que l'existence naturelle sans liberté n'a pas de valeur. Le travail discipline l'Esclave et le rend intelligent : dans la nature humaine, appropriée à ses besoins, dans l'outil qu'il crée, l'Esclave prend conscience de son pouvoir créateur. « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse ».

Cette dialectique, purement phénoménologique chez Hegel, est devenue principe d'intelligibilité de l'histoire chez Marx d'abord, puis chez Hitler. Mais elle a été inversée par Marx, chez qui le travail est le « premier fait historique », la condition fondamentale de l'histoire. D'où, chez lui, le primat de l'économique. Tandis qu'elle a été remise à l'endroit par Hitler, chez qui la lutte à mort est le fait historique premier.

(8) Voir G. Fessard, *La main tendue : le dialogue catholique-communiste est-il possible?* Grasset, Paris, 1937, et *France, prends garde de perdre ta liberté !*, Ed. du Témoignage chrétien, Paris 1945 ; 2e éd. augmentée, 1946.

(9) Cf. G. Fessard, *France, prends garde de perdre ton âme !*, 1er Cahier clandestin du Témoignage Chrétien (novembre 1941), et « Le National Socialisme ou l'idéologie sœur du marxisme », dans *Plamia*, n° 42, avril 1976, p. 63-72.

(10) G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, Aubier, Paris, 1939, t. 1, p. 161-166. *Encyclopédie*, § 430-435.

Cette dialectique contient, au moins en germe, une analyse de deux divisions essentielles du social :

1) le *Politique*, ou rapport de l'homme à l'homme, caractérisé par la contrainte comme premier moment de l'État et par la reconnaissance de fait Qui en découle.

2) l'*Economique*, ou rapport de l'homme à la nature, constitué par l'appropriation de la nature aux besoins humains (production et appropriation par autrui de l'objet, œuvre ou produit du travail, consommation).

Mais ces deux moments, elle les présente dans un état de *division* et n'explique pas comment ils peuvent concourir à l'unité humaine. En inversant la dialectique hégélienne, en remplaçant le primat du politique par le primat de l'économique, Marx a transformé ce rapport de l'homme à la nature en un rapport de *l'animal à la nature*. En inversant la dialectique marxiste, en rejetant le primat de l'économique, Hitler a transformé le primat du politique en primat du racial, où le rapport de l'homme à l'homme devient rapport de *l'animal à l'animal*.

Pour conserver le sens exact de la dialectique hégélienne et en même temps trouver la vérité du politique et de l'économique (indiquée par Marx à la fin du § 2 du *Manifeste du Parti communiste*), il est nécessaire de faire appel à une autre dialectique : celle de l'Homme et de la Femme.

## 3. La dialectique de l'Homme et de la Femme (11)

Dans le rapport immédiat, générique, naturel de l'Homme et de la Femme, dit Marx, le rapport de l'homme à l'homme est immédiatement son rapport à la nature (c'est-à-dire au sexe, division naturelle), de même que le rapport de l'homme à la nature est immédiatement son rapport à l'homme (c'est-à-dire à l'être autre, à la femme).

On retrouve deux temps, correspondant à ceux de la dialectique Maître-Esclave :

- *Lutte*. Le besoin sexuel veut que chacun voie en l'autre non plus un objet, mais un *sujet*, un *moi* qui peut affirmer sa valeur. De là une réciprocité accordée qui doit aboutir à l'union. Cependant, le choix est

(11) Le P. Fessard fut le premier en France à donner, dès 1937, un commentaire approfondi de certaines pages décisives des Manuscrits de 1844 de K. Marx, publiés pour la première fois en russe par Riazanov en 1927 (Cf. *La main tendue: le dialogue Catholique-Communiste est-il possible ?* (p. 211-244). C'est à cette occasion qu'il eut l'idée de développer dialectiquement l'intuition germinale d'un court fragment du jeune Marx (voir texte allemand de Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, Ite Abteilung, Bd. III, p. 113, traduit in *op. cit.*, p. 225-226). — Les majuscules aux termes Homme-Femme indiquent bien, insistons là-dessus, qu'il s'agit ici non d'une description psychologique, mais d'un essai d'ontologie historique et phénoménologique. Homme et Femme, comme Martre et Esclave ainsi que. Païen et Juif, sont des *essences* historiques, des *natures* qui tendent à se réaliser, mais ne le sont jamais ni en aucun individu, ni même, dans la multiplicité des individus qui y participent, en aucun moment de l'histoire ». (Cf. *r Pax Nostra A*, p. 223). Après 1960, le P. Fessard appellera ces catégories de l'historicité naturelle, humaine et surnaturelle, des « Symboles symbolisants » (Cf. le court mais important article, r Symboles symbolisants, Signes, Symbole symbolisé, dans *Le Langage* (Actes du XIIIe Congrès de Philosophie de langue française), Genève, 1966, p. 291-295).

précédé d'une *lutte amoureuse*, où il s'agit d'échanger, non plus des menaces de mort, mais une assurance de don de soi et de vie réciproque. Au terme, l'Homme connaît la Femme, comme la Femme l'Homme, et tous deux naissent ensemble à l'unité supérieure de l'amour.

• *Travail*. Comme l'Esclave tombé sous la domination du Maître, la Femme fécondée par la puissance virile de l'Homme, entre en un « travail », dont le terme est l'enfantement. Dans ce travail, son existence est affermie, ses désirs se dilatent et la nature est moins humanisée *qu'humanisée* : tel est l'enfant, l'unité de la *substance et du sujet*, un *moi qui est un nous*, un *nous qui est un moi*, fondement d'une reconnaissance non seulement de fait, ni même de droit, mais d'amour, c'est-à-dire née de l'amour et engendrant l'amour.

Dans le couple Homme-Femme, on retrouve :

— l'élément fondamental du *politique* : la domination. Mais en s'exerçant celle-ci obtient immédiatement le bien commun des deux partenaires ;

— l'élément fondamental de *l'économique* : la transformation de la nature. Mais le travail y produit un fruit qui comble également l'Homme et la Femme, tout en étant la « première suppression positive de la propriété privée » et de l'égoïsme qu'elle engendre. Dès lors, on voit l'importance capitale de la dialectique Homme-Femme, antithèse de la dialectique Maître-Esclave, pour l'analyse du social. Mais, évidemment, ces deux dialectiques sont des abstractions. Il faut essayer de rejoindre davantage le concret qui est : l'interférence des deux dialectiques Homme-Femme et Maître-Esclave.

#### 4. L'interférence des dialectiques Maître-Esclave et Homme-Femme

Entre les termes de ces deux dialectiques existe une *affinité* : le Maître est le plus fort, l'Esclave le plus faible, et l'Homme est le sexe fort. Quand l'Homme et le Maître se trouvent devant l'Esclave et la Femme, comment jouent ces deux dialectiques ?

Le Maître devient *moins Maître qu'Homme* pour l'Esclave à qui il s'unit, et de même l'Esclave devient pour lui *moins Esclave que Femme*. On observe le passage d'une dialectique dans l'autre qui se poursuit et s'accélère pour les enfants. Pour ceux-ci le Maître deviendra moins Maître qu'Homme et Père, comme eux-mêmes seront pour lui plus Hommes et Fils qu'Esclaves. La *Paternité*, premier résultat de l'interférence des deux dialectiques, implique, vis-à-vis des Fils, le dépassement de la relation Maître-Esclave ; elle est principe de la conversion du « pouvoir politique » en « pouvoir public » (12). On a le même effet du

(12) Ces termes font allusion à la terminologie marxiste, où le premier revêt un sens péjoratif, comme synonyme de pouvoir « organisé en vue de l'oppression », tandis que le second est pris en bonne part. Pour la critique de cette distinction voir *France, prends garde de perdre ta liberté* 1<sup>re</sup> éd. n. 44-50

côté de l'économique : le Maître attend de l'Esclave à qui il est uni *moins un travail d'Esclave que de Femme* : l'enfantement. L'Esclave demande au Maître qu'il use à son égard *plus de la puissance de l'Homme que de celle du Maître*. Ce passage a lieu encore plus vis-à-vis des enfants. D'où « la loi du foyer » : l'économique préside à la collaboration des parents, exigeant d'eux qu'ils satisfassent les besoins des enfants, et surtout les élèvent à leur niveau de conscience de soi et de liberté.

La *Maternité*, second résultat de l'interférence, implique la conversion de l'économique, sa mise au service d'une « association où la liberté de chacun est condition de la liberté de tous ». Paternité et Maternité sont deux types des liens Hommes-Hommes et Homme-Nature : entre eux existe une polarité analogue à celle du politique et de l'économique. Dans la famille, politique et économique entrent en interaction par le moyen de ces deux relations qui en font surgir une troisième : la *Fraternité*.

La Fraternité est l'unité ontologique originelle des frères et soeurs. Ontologique, c'est-à-dire naturelle et historique, en tant qu'issue des dialectiques Homme-Femme et Maître-Esclave. Son fruit, c'est que la dialectique Homme-Femme ne fonctionne plus entre frère et soeur; d'où la *prohibition de l'inceste*.

La dialectique Maître-Esclave, au contraire, se développe entre eux d'autant mieux que père et mère, à l'occasion des luttes et travaux enfantins des frères et soeurs, exigent que la domination du plus fort se transforme en pouvoir public, le travail servile du plus faible en enfantement d'une œuvre commune. Il s'agit là d'une discipline extérieure et imposée d'abord pour avoir « la paix », mais qui passe dans la conscience des enfants d'autant mieux que père et mère donnent eux-mêmes l'exemple d'une Paternité et d'une Maternité fidèles à leur essence (13). Finalement la Fraternité apparait comme une synthèse de Paternité et de Maternité, principe donc à un second degré de l'interaction du politique et de l'économique, amorcée par ces deux relations.

Paternité, Maternité et Fraternité, voilà donc trois relations fondamentales qui sont le produit des deux dialectiques essentielles Homme-Femme et Maître-Esclave : c'est la structure de toute société (14).

#### 5. De la Famille au Peuple

La Fraternité est inconnue dans le monde animal. Le passage de la famille à l'unité ethnique est dialectique. Il s'effectue selon un double

(13) Sur le rôle respectif du père et de la mère, en particulier dans l'apprentissage du langage (la première « praxis » humaine) et l'éducation à ne pas mentir (condition *sine qua non* de toute société fondée sur le dialogue et non sur la violence), voir G. Fessard, *Chrétiens marxistes et Théologie de la Libération*, « Le Sycamore s, Lethielleux, Paris, 1978, p. 301-312. Ces quelques pages constituent à elles seules les fondements d'un véritable petit traité de l'éducation.

(14) Après 1960, le P. Fessard a enrichi ces perspectives et montré leur actualité en mettant en valeur le meilleur des acquis de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss. Voir « Symbole, Surnaturel, Dialogue », dans *Archivio di Filosofia*, Rome, 1965, p. 105-154, et « Politique et Structuralisme » dans *Recherches et Débats*, décembre 1965, p. 117-145.

processus :

- **naturel** : le cycle des générations mi parents et enfants échangent leur place respective comme Maître et Esclave dans la dialectique Maître-Esclave. D'abord « chose des parents », quand ceux-ci sont revenus à l'état d'enfance, les enfants deviennent parents de leurs parents. Au terme, les parents deviennent chose, « cadavre », confié à la mémoire des enfants ;

- **historique** : ensevelissement et sépulture sont caractéristiques de l'espèce humaine. Le sens du culte des morts est de sauver de l'anéantissement ceux qui sont le fondement de notre existence (15). Résultat : le culte des morts élargit le rapport homme-nature en le liant à cette terre où dorment les morts, et il dilate Paternité et Maternité familiales en Paternité et Maternité de la Patrie, qui est la terre des pères et des morts.

## 6. Du Peuple à la Nation

Le passage du Peuple à la Nation s'opère par la Paternité et la Maternité de la Patrie qui transforment la Fraternité familiale et ethnique en Fraternité nationale. Sous l'influence de la *Paternité*, le Maître devient Seigneur, Prince ou Roi, finalement État, pendant que, corrélativement, l'Esclave devient Serf, Sujet et finalement Citoyen. À côté du pouvoir patriarcal et dynastique, apparaît le pouvoir charismatique, celui du Chef qui s'impose par sa valeur. Sous toutes ces formes, la Paternité de la Patrie reste agissante (cf. Staline « père des peuples » !) et, comme dans la famille, opère la même conversion du pouvoir de domination en pouvoir public. Sous l'influence de la *Maternité*, on observe une transformation parallèle de la production et du commerce. Au sol maternel, les membres du peuple demandent non seulement la satisfaction de leurs besoins vitaux, mais de devenir fondement d'une « république », d'une « chose commune » qui soit l'Œuvre de tous et de chacun. Le matérialisme marxiste n'échappe pas à cette influence (*materia vient de mater*). Comme dans la famille, l'amour de la Mère-patrie agit en médiateur entre Prince et Peuple, et transforme l'obéissance servile en obéissance filiale, qui peut assumer le risque de la mort pour défendre la Patrie.

Enfin, la *Fraternité* dirige l'interaction de ces deux relations. Type d'une reconnaissance égale et réciproque, elle s'impose peu à peu comme fondement du Droit et devient principe des chartes et constitutions de l'État moderne.

L'évolution du peuple se poursuit grâce aux deux dialectiques Homme-Femme et Maître-Esclave, la première étant prépondérante dans les périodes calmes, la seconde aux époques troublées. La « révolution » est

(15) Sur le problème de la mort, voir les réflexions développées dans « La vie religieuse, cime et unité de la vie biologique et culturelle de l'homme », dans *Qu'est-ce que la vie ? Semaine* des Intellectuels Catholiques, Paris, Éd. de Flore, 1957, p. 153-178.

à la fois lutte à mort entre partis et lutte amoureuse entre le Peuple (Femme et Esclave) et le Prince-Chef (Homme et Maître). Lorsque par réflexion sur l'« esprit des lois », un idéal de justice et de rationalité apparaît comme le fondement de la société, la Fraternité est reconnue comme principe de la « République », c'est-à-dire de l'interaction du politique et de l'économique réalisée dans un peuple qui devient alors Nation (16).

## 7. De la Fraternité nationale à la Fraternité humaine (17)

Unis dans la Nation, politique et économique divergent et s'opposent dès qu'il s'agit d'atteindre la Fraternité humaine. Entre les divers États-Nations, la dialectique Maître-Esclave agit, donnant lieu aux guerres qui transforment le monde politique. Mais la dialectique Homme-Femme qui continue de jouer entre État et Société ne paraît pas pouvoir déborder les limites de l'État. Quand la situation internationale est interprétée uniquement en fonction de la dialectique Maître-Esclave, on aboutit à l'opposition maxima du politique et de l'économique : celle du Nazisme et du Communisme, sur le fond commun du Libéralisme. Pour que la Fraternité humaine devienne possible, il faudrait qu'une dialectique Homme-Femme puisse, au plan international, surmonter cette opposition et faire surgir une Paternité et Maternité de la Nature (*divine*) qui serait le fondement de la Fraternité humaine.

Il y a des signes montrant que cette dialectique existe et agit : assistance mutuelle des États, Droit international, Croix-Rouge, UNNRA, et surtout en toute conscience l'exigence de l'unité de l'humanité. Et la mythologie du Nazisme et du Communisme permet d'apercevoir que chacune de ces conceptions du monde se représente l'humanité, la première comme Homme sans Femme, la seconde comme Femme sans Homme. Si on veut surmonter cette dissociation, il est nécessaire de recourir à une dialectique entre Nature (*divine*) et Humanité du type Homme-Femme. Tel est le principe même de la religion, en particulier de la religion chrétienne qui suppose un rapport d'amour entre Dieu et l'Humanité.

## 8. La dialectique de Dieu et de l'Humanité

Selon l'Histoire sainte, son premier moment est une lutte entre Dieu et l'Humanité, dont le résultat est de condamner l'homme à l'angoisse de la mort et à la servitude du travail contre une nature inhumaine. Ainsi Dieu devient Maître d'une humanité esclave du péché.

(16) Sur la genèse de la Nation et de l'État, qui la représente, voir les analyses toujours actuelles de « *Pax Nostra* », p. 407-450, qui permettent de comprendre avec quelle rigueur et précision ces termes sont employés dans les documents officiels de l'Église en matière politique, il commencer par ceux du Pape Jean-Paul II, en simple continuité sur ce point avec ses prédécesseurs (cf. par exemple dans sa première encyclique « *Redemptor Hominis* », du dimanche 4 mars 1979, n° 17).

(17) C'est le sujet développé par le P. Fessard dans « *Pax Nostra* ».

L'opposition des deux rapports Homme-Femme et Maître-Esclave est surmontée par l'interférence des deux dialectiques, qui commence lorsque Yahvé se choisit, entre tous les peuples-esclaves, Israël pour en faire son épouse. Elle atteint son terme quand naît de la Femme, à la fois Vierge et Mère, servante et épouse, le Christ qui est en même temps Fils de Dieu, Seigneur tout-puissant, et Fils de l'homme e fait péché » (cf. *2 Corinthiens* 5, 21 et *Galates*, 3, 13).

La vie et la mort du Christ découvrent aux hommes la *Paternité* divine (relation au nom de laquelle le pouvoir du Seigneur se transforme en pouvoir de libération de l'Humanité esclave), et la *Maternité* de la Vierge et de l'Église, principe de l'économie de grâce. Au matin de Pâques, autour du tombeau où sont rassemblés les disciples, dans le culte du Mort qui est en même temps Verbe du Dieu vivant, leur *Fraternité* donne naissance à l'Église comme Mère-Patrie et Peuple de Dieu (18). Dans l'histoire humaine, l'Église apparaît comme une société particulière, et la réflexion de saint Paul nous indique que la loi de sa croissance est contenue dans la *dialectique Païen - Juif...* d'où est partie notre réflexion.

En proclamant : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme, car vous n'êtes tous qu'un dans le Christ Jésus » (*Galates* 3, 28), saint Paul ne nous invite-t-il pas à reconnaître dans les trois dialectiques ici sommairement analysées, les « catégories historiques » fondamentales qui nous permettent de comprendre comment le Christ est le centre et le gond de l'histoire ? Poursuivre, en fonction de ces trois dialectiques, l'analyse de nos multiples divisions sociales, ne serait-ce pas le moyen de découvrir leur solution à la lumière du Christ ?

**Gaston FESSARD, s j.**

(18) L'œuvre de P. Fessard repose en dernière instance sur une *christologie* qu'on trouve exposée dans son ouvrage fondamental, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Coll. « Théologie », Aubier, Paris, 1956-1966, 2 tomes, (t. III à paraître).

Gaston Fessard, né en 1897, mort en 1978. Entré dans la compagnie de Jésus en 1913, prêtre en 1928. Longtemps rédacteur aux *Études* et secrétaire des *Recherches de Science religieuse*. Spécialiste de Hegel, Marx et Kierkegaard, il est l'auteur d'une œuvre importante. (cf. Nguyen-Hong-Giau, *Le Verbe dans l'histoire : La philosophie de l'historicité de G. Fessard*, Préface de J. Ladrière, Beauchesne, Paris, 1974). Nombre de ses publications s'éclairent par le contexte historique sur lequel elles réfléchissent et prennent position. Après avoir publié en 1935 *Pax Nostra : Examen de conscience international* (Grasset), il répond, en 1937, à la « main tendue » de Maurice Thorez en demandant, dans *Le dialogue catholique-communiste est-il possible ?* (Grasset, Paris), si la logique du léninisme permet au Parti Communiste d'être sincère dans son offre de collaboration sans compromission. En 1939, dans *Épreuve de force : Réflexions sur la crise internationale* (Bloud et Gay, Paris), il discute les conséquences des accords de

Munich. En juillet 1941, il rédige *France, prends garde de perdre ton âme !* dans lequel il condamne à nouveau le nazisme, et qui constituera le premier cahier, évidemment clandestin, de *Témoignage chrétien*. En 1945, dans *France, prends garde de perdre ta liberté !* (Paris, Témoignage chrétien), il prend position contre le communisme et le « progressisme » des chrétiens qui s'y rallient. Ses œuvres théoriques les plus décisives sont sans doute : *La dialectique des exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, vol. I en 1956 (Liberté, temps, grâce), vol. II en 1966 (Fondement, péché, orthodoxie) - un vol. reste à paraître (Aubier, Paris) - et *De l'actualité historique* (2 vol., Desclée de Brouwer, Paris, 1960). Dernières publications : *Chrétiens marxistes et théologie de la libération* (Lethielleux, Paris, 1978) et *Église de France, prends garde de perdre la foi !* (Julliard, Paris, 1979).

## Communio est disponible à :

**Amiens** : Brandicourt  
13, rue de Noyon

**Angers** : Richer  
6, rue Chaperonnière

**Besançon** : Cart 10-12, rue Moncey  
- Chevassu  
119, Grande-Rue

**Bordeaux** : Les Bons Livres  
70, rue du Palais-Gaillien

**Chantilly** : « Les Fontaines »  
(Centre culturel, B.P. 2051

**Dole (Jura)** : Saingelin  
36-38, rue de Besançon

**Fribourg (Suisse)** :  
Librairie Saint-Augustin  
88, rue de Lausanne

**Genève** : Martingay  
Corraterie 20

**Grenoble** : Lib. Notre-Dame  
10, rue Notre-Dame

- Lib. de l'Université 2,  
pl. du Dr. Léon-Martin

**La Pierre-qui-Vire** :  
Lib. Sainte-Marie (Saint-  
Léger-Vauban, Yonne)

**Lyon** : Decitre  
6, place Bellecour

- Editions Ouvrières  
9, rue Henri-IV

- Lib. Saint-Paul 8,  
place Bellecour

**Marseille** : Prado-Paradis  
523, rue Paradis

**Montpellier**: Logos 7,  
rue A.-Cabanel

**Nancy** : « Le Vent »  
30, rue Gambetta

**Nantes** : Lanoë  
2, rue de Verdun

**Nevers** : Bihoreau  
17, av. du Gal-de-Gaulle

**Paris 4°** : Notre-Dame  
6, parvis Notre-Dame

**Paris 5°** : Lib. Saint-Séverin  
4, rue des Prêtres-Saint-Séverin

- Saint-Jacques du Haut-Pas 252,  
rue Saint-Jacques

- R.F.  
49, boulevard Saint-Michel

**Paris 6°** : Apostolat des Editions  
4648, rue du Four

- Procure du Clergé  
1, rue de Mézières

- Lib. Saint-Paul  
6, rue Cassette

- Saint-Germain-des-Prés  
3, pl. Saint-Germain-des-Prés

**Paris 7°** : Institut Saint-Paul  
128, rue du Bac

- Au Chariot d'Or  
14 bis, avenue Bosquet

- Saint-François-Xavier  
12, pl. du Président-Mithouard

- Stella Maris  
132, rue du Bac

- Librairie du Cerf  
29, bd Latour-Maubourg

**Paris 9°** : Saint-Louis d'Antin  
63, rue Caumartin

**Paris 14°** : Saint-Pierre de Montrouge  
82, av. du Général-Leclerc

**Paris 15°** : Saint-Lambert  
2, rue Gerbert

**Paris 16°** : Lavocat  
101, avenue Mozart

- Palet  
50, avenue Victor-Hugo

- Notre-Dame d'Auteuil 2,  
place d'Auteuil

- Notre-Dame de l'Assomption  
90, rue de l'Assomption

**Paris 17°** : Chanel  
26, rue d'Armaillé

**Pau** : Duval  
1, place de la Libération

**Rennes** : Béon-Saint-Germain  
6, rue Nationale

**Rodez** : La Maison du Livre  
Passage des maçons

**Saint-Etienne** : Culture et foi  
20, rue Berthelot

**Toulouse** : Jouanaud  
8, rue des Arts

- Sistac Maffre  
33, rue Croix-Baragnon

**Tours** : Lib. Terre des Hommes  
4-6, avenue Grammont

**Versailles** : Helliou  
37, rue de la Paroisse

- L'Univers du Livre 17,  
rue Hoche

Antonio M. SICARI

## La force et les Béatitudes

*Le message des Béatitudes n'invite pas à désertier les combats de l'histoire, mais donne la force d'y intervenir sans devoir choisir entre la violence et la lâcheté : le jeu de la mort et de la résurrection donne une autre force et rend possibles d'autres relations.*

DANS les premiers versets de l'Exode nous est relaté, en un langage d'une singulière actualité, un violent affrontement racial. On y peut lire que les Égyptiens ressentent comme un « danger » (Exode 1, 9), comme une menace pour leur sécurité nationale, la présence au milieu d'eux d'un autre peuple qui leur apparaît comme un intrus et qui s'accroît d'inquiétante façon : « Les enfants d'Israël, féconds comme ils l'étaient, pullulèrent » (Exode 1, 10). La réaction égyptienne est expéditive et brutale : « Ils leur rendirent la vie insupportable » (Exode 1, 14). Travaux forcés, dur esclavage, génocide programmé, telles sont les conséquences des décisions pharaoniques.

Ainsi, la première expérience du salut offert par Dieu coïncide avec la démarche évoquée par le Deutéronome : « Yahvé vous a pris et vous a fait sortir du creuset de fer, de l'Égypte » (Deutéronome 4, 20). La violence qu'un peuple pris de panique impose à un peuple rival va se heurter et se briser contre la force de Dieu qui « prend soin de son peuple », « à main forte et à bras étendu ».

Le fait s'impose à nous dès les premières pages de l'histoire de la Révélation, nous offrant à la fois, en vue de notre libération véritable, un principe de discernement et une règle d'action.

Si nous ouvrons ensuite l'Évangile, où la Révélation s'accomplit et resplendit, une question capitale se pose, dès l'abord, à ce sujet. L'évangéliste Matthieu écrit qu'en Jésus de Nazareth s'est réalisée la parole de l'Écriture : « D'Égypte, j'ai appelé mon fils » (Matthieu 2, 15) (1) ; faut-il y voir l'annonce que Dieu serait intervenu de façon définitive à l'encontre de la violence injuste exercée par l'homme sur son semblable ? Qu'il aurait donné, en son Fils, une valeur universelle au premier Exode et que l'homme, désormais, peut être pleinement assuré de la protection du Père pour se libérer de situations d'oppression ?

Mais s'agit-il vraiment d'une promesse de libération de l'injustice humaine au sens propre et plénier du terme ? Disons qu'il y a assez de miracles dans la

vie du Christ pour démontrer que, venu en libérateur, il cherche à s'opposer à toutes les formes d'oppression auxquelles l'homme peut être assujéti. Il en est le rédempteur, assumant le prix du rachat. Mais il est aussi l'objet d'assez de violences, dans sa personne, il en a prédit suffisamment aux siens, pour nous faire entendre que le royaume de Dieu comporte une dimension eschatologique essentielle et qu'il ne se confond absolument pas avec la libération radicale, dès ce monde, de la violence et de l'oppression. Jésus lui-même a conscience d'être à la fois l'agneau de Dieu et celui qui porte l'épée. Aussi, dans l'attente où nous sommes de la Parousie, la demande : « Délivre-nous du mal » doit-elle se réciter conjointement avec cette autre : « Que ton règne vienne ». De cette libération désirée, nous ne pouvons ici-bas qu'entrevoir les signes, que goûter aux prémices ; nous n'en pouvons connaître la totale réalisation.

Mais si l'on ne veut pas tomber dans une aliénante opposition entre Histoire et Royaume, cette attente eschatologique doit posséder également un certain dynamisme qui s'intègre à l'histoire et qui, progressivement, l'imprègne et lui porte remède. Le *pas encore* n'exclut pas, mais bien au contraire exige que *dès maintenant* l'oppression soit combattue par « la paix faite dans le sang ».

Comment concilier ces deux extrêmes ? On aborde ici l'un des problèmes les plus ardues auxquels l'Église ait été affrontée au cours des siècles. Aussi, importe-t-il ici avant tout de mettre en lumière, dans toute son originalité spécifique, le message révélé, qui doit être comme la conscience profonde de l'Église et le principe de son discernement théorique et pratique.

### **La béatitude évangélique est une rencontre**

La proclamation des *Béatitudes*, au début du Sermon sur la Montagne, est au centre de la question qui nous occupe. Il faut nécessairement s'y référer.

La béatitude évangélique s'adresse aux pauvres, aux affligés, aux affamés de justice. Mais elle est promise également, en un étonnant parallèle, aux doux, aux miséricordieux, aux purs de cœur, aux pacifiques, à tous ceux, en somme, qui sont victimes de la violence ou destinés à en être la cible, à toute une portion de l'humanité haïe, rejetée, insultée par le plus grand nombre, dont le nom est « proscrit comme infâme » (Matthieu 5, 1-12 ; Luc 6, 20-23). Tous ceux-là sont donc concernés par la parole du Maître... Toutefois, si l'on veut poser les bases d'un projet chrétien et ecclésial de libération, il faut identifier de façon plus précise les destinataires réels de cette parole.

Traitant justement de *ce* problème, au terme de son étude *Théologie de la captivité et de la libération*, le théologien brésilien L. Boff écrit : « Il faut aborder une question qui est à l'origine de bien des faux-sens et qui alimente un mécanisme de justification idéologique de la pauvreté. Que veut dire Jésus par les mots qui nous sont transmis par Luc : "Heureux, vous, les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous" (Luc 6, 20). Mais qui sont ces pauvres ? C'est la première et fondamentale notion à élucider » (2).

A cette interrogation, de nombreux auteurs ont tenté de répondre, mais leurs opinions sont loin de concorder, en sorte qu'ils se reprochent, les uns de trop spiritualiser l'Évangile, les autres de le réduire à un « manifeste social ». Les premiers, exaltant les valeurs de la pauvreté et de la souffrance et rappelant qu'il

(1) L'expression de Matthieu 2, 15 se réfère à l'Exode mais elle est tirée de la méditation d'Osée 11, 1.

(2) Op. cit., Brescia, 1977, p. 271. C'est nous qui soulignons.

s'agit d'une pauvreté « en esprit », sont accusés de justifier idéologiquement la persistance de conditions de vie contraires à la dignité humaine. Quant aux autres, qui appellent de leurs vœux la réalisation historique de la béatitude promise aux pauvres, on leur reproche de justifier par là les théories révolutionnaires de lutte violente contre l'oppression.

Ou bien, dans le meilleur des cas, on cherche, comme le fait l'auteur précité (3), à trouver un équilibre entre les deux positions, en montrant que les *pauvres humbles de coeur* sont ceux qui, vivant librement l'ascèse de la pauvreté, s'engagent de ce fait le plus efficacement dans la lutte contre la *pauvreté péché*. La félicité promise par les Béatitudes concilierait une disposition intérieure de libre acceptation de la pauvreté et l'efficacité dans l'action entreprise pour secouer son joug.

Ces diverses théories contiennent d'utiles enseignements. Mais nous n'arrivons pas à comprendre pourquoi.

L'aspect du problème le plus intéressant à notre sens est le plus négligé, traité comme une « composante supplémentaire » dont on ne parle que par allusions ; ainsi, le P. Dupont, dans son ouvrage sur les Béatitudes, y consacre une simple note : « *La raison immédiate et décisive en vertu de laquelle les pauvres sont bienheureux réside dans la présence de l'envoyé de Dieu qui inaugure les derniers temps... Chaque béatitude doit être comprise non comme l'expression d'un idéal religieux abstrait, mais en référence à la personne de Jésus en qui la volonté de Dieu se manifeste pleinement* » (4). On revient bien, par endroits, sur le sujet, mais la notion de présence incarnée du Christ s'estompe au milieu d'autres considérations.

Pourtant, nous avons là, précisément, le seul point de vue qui permette l'identification des destinataires de la Béatitude et qui de ce fait embrasse et concilie les opinions divergentes. Car l'Évangile affirme essentiellement que certains hommes, ne serait-ce qu'intérieurement et en dépit de leur condition misérable, ont été heureux *dans leur rencontre avec le Christ*. Jésus lui-même les a tenus pour tels, leur en a fait prendre conscience. Et cela pour cette seule raison que le Seigneur lui-même a été le pauvre, le doux, le miséricordieux, le coeur pur, l'affamé de justice, l'outragé, le persécuté, et que tout cela, *au lieu d'altérer sa béatitude, était comme le visage visible de l'insondable dimension bienheureuse de son être* : le Christ non seulement annonce la Parole, mais il est la Parole qui s'annonce elle-même.

Qu'on se reporte à la glorieuse liturgie de la Passion telle qu'elle est évoquée par saint Jean, dans sa préparation puis son accomplissement. Après avoir demandé à ses disciples de rester unis à lui, comme les sarments à la vigne, pour ne pas être « jetés dehors », après avoir précisé que ce lien est formé par l'afflux en eux de la charité même qui unit le Père au Fils, Jésus conclut : « Je vous dis cela pour que *ma joie soit en vous* et que *votre joie soit parfaite* » (Jean 15, 11). Dans sa dernière grande prière au Père, après lui avoir demandé de garder les siens qui restent dans le monde, un monde « qui les hait » (Jean 17, 14), « pour qu'ils soient un comme nous » (Jean 17, 11), Jésus développe ainsi sa pensée : « Maintenant je viens à toi et je dis ces choses encore présent dans le monde pour qu'ils aient en eux-mêmes *ma joie en sa plénitude* » (Jean 17, 13).

(3) Op. cit., p. 275 s.

(4) Cf. I. Dupont, *Les Béatitudes*, Tome 111 : « Les Évangélistes ».

Ainsi, alors qu'il marche à la rencontre de la croix, Jésus vit dans une joie pleine et profonde et il la communique. Sur la croix, il a été un pauvre *bienheureux* à qui appartenait le Royaume, dont il dispensait en souverain la possession (Luc 23, 42). Paradoxe dont les deux termes doivent être retenus jusqu'aux limites extrêmes de leur acception, au-delà de ce que notre seule raison permet d'imaginer. Réalités contradictoires qui se compénètrent dans le mystère (5).

Dans l'adhésion à la volonté de charité du Père, adhésion résultant de la vie trinitaire, le Crucifié conserve et intensifie sa joie filiale, *bien qu'il soit cloué à la croix et abandonné par le Père et dans la mesure même où il endure ces tourments*. Et c'est seulement par là qu'il peut communiquer cette joie à tous les pauvres et à tous les abandonnés.

Si l'on ne pénètre pas avec respect, admiration, détachement de son propre sens, dans ce Saint des Saints, au-delà des apparentes contradictions, toute discussion sur la béatitude des opprimés et des persécutés (qu'elle émane de droite ou de gauche) se réduit à un commode exercice de l'esprit, propre à motiver la stérile aliénation des uns et l'aspiration passionnée à la violence des autres. L'identification de ces pauvres auxquels l'Évangile offre la béatitude est alors pratiquement impossible, car dans aucune des deux hypothèses ils ne peuvent réellement être considérés comme bienheureux et personne ne pourra faire qu'ils le soient ! La voix qui les proclame tels ne résonne qu'à l'intérieur d'un sanctuaire. De l'extérieur, on n'en peut percevoir qu'un écho assourdi.

Il faut donc l'affirmer très nettement : les béatitudes énoncées dans le Sermon sur la Montagne ne sont que l'anticipation présentée sous forme de programme (comme l'appel à une vocation) du binôme croix-joie qui récapitule toute l'expérience humano-divine du Christ, joie et croix qui, dans la lumière du mystère pascal, projettent rétrospectivement leur éblouissante lumière sur chaque geste et sur chaque parole de Jésus.

Nous ne pouvons oublier que *la proclamation de chacune des béatitudes est avant tout et essentiellement l'invitation à une rencontre avec Celui qui non seulement la proclame et la commente, mais aussi la réalise et par suite la rend intelligible*.

Il nous est franchement impossible de suivre les exégètes qui tentent d'expliquer une promesse sans se demander comment elle peut trouver sa réalisation et qui relèguent la personne du Christ et son mystère en un arrière-plan obscur, comme une généralité sous-entendue.

Notons ici les textes où Matthieu et Luc établissent un lien entre le mystère du Christ en son aspect de joie et le thème des Béatitudes.

• *Matthieu 11, 25-27* et *Luc 10, 21-22* :

« En ce temps-là, Jésus prit la parole et dit : (*Luc* : A cette heure même, il tressaillit de joie sous l'action de l'Esprit et dit : ...) " Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler" ».

(5) « La joie de Pâques se tient déjà sur le fondement de l'abandon éprouvé sur la Croix... Cet abandon était comme la mise à l'épreuve déchirante de l'unité trinitaire, qui est par elle-même la joie absolue. Ce n'est pas une joie inactive qui jouit d'elle-même, pendant que la créature souffre, mais une joie qui peut s'introduire dans toute la souffrance du monde, l'éprouve conjointement, et se manifeste plus profonde que tout abandon s. H.-U. von Balthasar, *Dans l'engagement de Dieu*, Paris, 1973, p. 52.

## • Matthieu 11, 28-30 :

« Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau et moi je vous soulagerai. Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur et vous trouverez soulagement pour vos âmes. Oui, mon joug est doux et mon fardeau léger ».

Ce texte commun (qui a peut-être été à l'origine un hymne ecclésial) met tout d'abord en évidence la joie trinitaire, plus nettement exprimée par Luc, plus implicitement par Matthieu. Cette joie jaillit de la volonté du Père de se révéler en privilégiant les petits et les pauvres. C'est le Fils qui opère cette révélation en attirant au Père, mais elle est dédaignée par les grands et les puissants.

Et voici que Matthieu, prolongeant le texte commun aux deux, y ajoute une référence explicite à la béatitude des pauvres, présentant Jésus lui-même comme le Pauvre par excellence, qui procure le repos à celui qui souffre et qui va vers lui. « *Ces accablés, ces fatigués, ce sont les pauvres à qui la bonne nouvelle vient d'être annoncée. Les adjectifs employés par Matthieu (11, 29) sont identiques sémantiquement et morphologiquement très semblables d ceux qui sont employés dans l'énoncé de la première et de la troisième béatitude* » (Mac Kenzie).

Luc précise, de son côté, que cet acheminement vers Dieu est la béatitude souhaitée dans le passé par les plus grands représentants de l'histoire du salut (prophètes, rois...) mais qui n'est accordée qu'aux pauvres disciples du Christ. Notons à ce propos que l'évangéliste utilise ici les mots : *voir* et *entendre*, deux verbes typiques du vocabulaire de la Révélation.

Ainsi, le terme « bienheureux » ne peut être associé à celui de pauvre — et la remarque vaut pour toutes les béatitudes — qu'à partir d'une rencontre « Venez à moi », « voyez et entendez ») entre les pauvres et humbles et le Fils qui révèle le Père, en son exultante pauvreté.

**Témoins de la béatitude des pauvres**

Ce n'est donc pas sans raison que l'icône de l'Incarnation qui nous apparaît en tableaux successifs dans l'Évangile de Luc, se pare à la fois des couleurs de la pauvreté et de celles de la joie, nous décrivant la rencontre joyeuse entre les plus pauvres des hommes et le Fils de Dieu incarné dans la pauvreté, tandis que s'agitent vainement les puissants de ce monde.

« Bienheureuse es-tu d'avoir cru à la réalisation en toi de la parole de Dieu ! » (Luc 1, 45). C'est ainsi qu'Elisabeth félicite Marie. La parole s'est réalisée, pour Marie, c'est-à-dire que la « Parole qui est Dieu » a pris chair en son sein. Aussi « croire », pour elle, n'implique pas seulement une disposition de soumission de l'esprit et du cœur, mais la donation la plus totale de son être de femme à cette Parole dont elle devient mère selon la chair. Et sa béatitude, c'est de se livrer elle-même, réalisant pleinement sa condition de « servante du Seigneur » (Luc 1, 38), femme en qui la Parole *survient* gratuitement (*Fiat mihi secundum Verbum*) et qui, spontanément, *s'offre à devenir mère, dans la pauvreté, dans l'impuissance même de sa virginité* (« Je ne connais point d'homme » — Luc 1, 34).

## • Luc 10, 23-24 :

« Puis, se tournant vers ses disciples, il leur dit : " Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! Car je vous le dis : bien des prophètes et des rois ont voulu voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu" ».

La béatitude de cette maternité exceptionnelle ne se fonde sur rien d'humain : « Réjouis-toi, car le Seigneur est avec toi ». Aussi, en dépit de sa pauvreté, Marie est-elle inondée de joie (« Mon âme tressaille de joie... en mon Sauveur » — Luc 1, 47), et les hommes de tous les temps seront instruits de cette joie (« Toutes les générations me diront bienheureuse » — Luc 1, 48). C'est que le Seigneur Tout-Puissant a été à l'origine de cette grande œuvre, lui qui « a jeté les yeux sur son humble servante » et « a fait... de grandes choses » (Luc 1, 48-49). A partir de ce moment central de l'histoire, un renversement des valeurs de puissance et de force devra s'opérer dans le jugement des hommes (Luc 1, 51-53). Mais, il nous faut insister sur ce point, il s'agit toujours, en cette *béatitude de maternité*, d'une rencontre. On pourrait parler ici de « béatitude de proximité » et en quelque sorte de parenté avec le Verbe incarné. La béatitude qui est en lui se déverse sur les pauvres et les opprimés, sur les humbles et les doux.

Quant à la vieille et stérile Elisabeth que Dieu a tirée de son état d'humiliation, voici que son enfant exulte de joie dans son sein à l'approche de Marie (Luc 1, 41). Les bergers, pour leur part, reçoivent l'annonce d'« une grande joie qui sera celle de tout le peuple » (Luc 2, 10). Le vieillard Siméon, qui prend dans ses bras l'enfant qui sera « lumière » et « gloire » d'Israël, peut être considéré comme le premier de ceux à qui s'adresse la parole de Jésus : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez » (Luc 10, 24), puisqu'il dit « Mes yeux ont vu ton salut » (Luc 1, 30). Il en est de même de la vieille Anne qui « se mit à louer Dieu et à parler de l'enfant à tous... » (Luc 1, 37). Béatitude des pauvres ! Elle est tout entière et seulement dans l'accueil fait au Christ, dans la remise de soi-même au Verbe incarné.

Et cela, Luc le souligne très nettement. Lorsqu'une femme, l'une des premières de ce peuple innombrable qui proclame Marie bienheureuse, dira à Jésus : « Heureuses les entrailles qui t'ont porté et les seins que tu as sucés », le Maître corrigera : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent ! » (Luc 11, 27-28). Écouter la parole de Dieu et la garder, voilà ce qui rend les disciples « frères, sœurs et mères de Jésus » (Matthieu 12, 49). Pour Marie, cette mise en pratique de la parole l'a totalement investie, jusqu'en son corps.

Telle est la béatitude. Ceux à qui elle est donnée n'en sont pas pour autant exempts de souffrance comme par magie. Ainsi, Jean est enfermé dans les prisons d'Hérode. Jésus lui envoie dire : « La bonne nouvelle est annoncée aux pauvres et heureux celui pour qui je ne serai pas une occasion de chute » (c'est-à-dire de scandale) (Luc 7, 23). La béatitude doit pénétrer si avant dans le cœur des pauvres qu'elle surmonte la possibilité de scandale. Et, paradoxalement, ceux qui en sont gratifiés voient souvent même leur souffrance augmentée.

La femme bénie entre toutes les femmes apprend très vite qu'un glaive transpercera son âme (Luc 2, 35), puis elle recherchera dans l'angoisse, et sans comprendre sa démarche, le Fils qui a voulu s'attarder dans la Maison de son Père (Luc 2, 48-50). De même les pauvres qui écoutent le Sermon sur la Montagne s'entendent annoncer la haine, l'exclusion, l'outrage, l'infamie « à cause du Fils de l'Homme » (Matthieu 6, 11-12 ; Luc 6, 23).

Cette dernière béatitude accompagne toutes les autres. C'est là la pierre de touche qui fait apparaître avec le maximum d'évidence et dans toute sa paradoxale authenticité le fondamental rapport avec le Christ des « bienheureux », ses disciples.

Aussi, dans la ligne d'une exégèse sérieuse, importe-t-il à qui lit l'Évangile de savoir discerner dans les textes ce paradoxe vécu. De ce simple point de vue, le récit

de la communauté chrétienne primitive telle qu'elle nous est présentée dans les *Actes des Apôtres* et dans les *Épîtres* est assurément la meilleure source, la force du témoignage s'y imposant mieux que n'importe quelles considérations théoriques. On y peut lire notamment :

— « Ils s'en allèrent du Sanhédrin tout joyeux d'avoir été dignes de subir des outrages pour le Nom » (*Actes* 5, 1).

— « Les Juifs... suscitèrent une persécution contre Paul et Barnabé et les chassèrent de leur territoire. Quant aux disciples, ils étaient remplis de joie et de l'Esprit Saint » (*Actes* 13, 50-52).

— « Parmi les multiples tribulations qui les ont éprouvées (il s'agit des Églises de Macédoine), leur joie surabondante et leur profonde pauvreté ont débordé chez eux en trésors de générosité » (*2 Corinthiens* 8, 2).

— « Vous vous êtes *mis* à nous imiter, nous et le Seigneur, en accueillant la Parole parmi bien des tribulations, avec la joie de l'Esprit Saint : vous êtes devenus un modèle pour tous les croyants » (*1 Thessaloniens* 1, 6).

— « Je suis rempli de consolation, je surabonde de joie dans toutes nos tribulations » (*2 Corinthiens* 7, 4).

— « On nous tient pour affligés, nous qui sommes toujours joyeux » (*2 Corinthiens* 6, 10, *passim*).

— « Ne jugez pas étrange l'incendie qui sévit au milieu de vous pour vous éprouver, comme s'il survenait quelque chose d'étrange. Mais dans la mesure où vous participez aux souffrances du Christ, réjouissez-vous » (*1 Pierre* 4, 12).

— « Tenez pour une joie suprême, mes frères, d'être en butte à toutes sortes d'épreuves » (*Jacques* 1, 2).

Nous sommes là aux tout « premiers jours » où un peuple de pauvres et de bienheureux atteste son existence. Ces premiers jours doivent rester vivants dans le souvenir des croyants, tout au long de l'histoire de l'Église, à titre de stimulant, de programme et de guide dans l'interprétation des Écritures. *L'épître aux Hébreux* nous y invite : « Rappelez-vous ces premiers jours où, après avoir été illuminés, vous avez soutenu un grand assaut de souffrances, tantôt exposés publiquement aux opprobres et aux tribulations, tantôt vous rendant solidaires de ceux qui étaient ainsi traités. Et en effet vous avez pris part aux souffrances des prisonniers, vous avez accepté *avec joie* la spoliation de vos biens, sachant que vous étiez en possession d'une richesse meilleure et stable. Ne perdez donc pas votre assurance (...). Nous ne sommes pas des hommes de dérobade » (*Hébreux* 12, 32-39).

« Expérience vécue des Béatitudes », ce dernier texte peut être considéré comme le testament de la Parole révélée à son Église qui fait alors ses premiers pas sur le chemin de l'Histoire. Depuis lors et sans interruption, d'autres témoins se sont fait entendre, rendant le même son, dégageant la même force contagieuse, dans les *Actes des Martyrs*, dans la vie des vierges, des ascètes, des saints de tous les temps, dans les impétueuses déclarations des mystiques. Et comment ne pas citer ici François d'Assise expliquant à Frère Léon ce qu'est la « *perfetta letizia* » ? (6).

(6) Notre formation carmélitaine nous prédispose à rappeler de préférence cette tradition. Parlant justement des Béatitudes, J. Massin a écrit : « Cette absolue transmutation de toutes les valeurs... est au fond du *Todo y nada* de saint Jean de la Croix » (« Le rire et la Croix », dans *Études Carmélitaines*, 1947, p. 106). L'explicitation en est donnée plus pleinement encore par sainte Thérèse de Lisieux : « Parfois... son cœur se trouve assailli par la tempête, il lui semble ne pas croire qu'il existe autre chose que les nuages qui l'enveloppent ; c'est alors le moment de la joie *parfaite* » (*Manuscrits autobiographiques*,

(fin de la note page suivante)

La littérature chrétienne a, elle aussi, donné naissance à d'inoubliables personnages qui incarnent de façon parfaitement crédible le mystère de la béatitude de la souffrance. Ainsi Mitia, dans *Les frères Karamazov*, accepte en ces termes une souffrance injuste : « *Oui, nous (les forçats) serons de la chaîne, privés de liberté, mais dans notre douleur nous ressusciterons de la joie, sans laquelle l'homme ne peut vivre, car c'est lui (Dieu) qui la donne. C'est la son grand privilège, Seigneur, que l'homme se consume en prière l... Un forçat ne peut se passer de Dieu, encore moins qu'un homme libre ! Et alors, nous, les hommes souterrains, nous ferons monter des entrailles de la terre un hymne tragique au Dieu de la joie ! Vive Dieu et sa joie divine ! Je l'aime !* » (7).

Et la jeune fille Violaine dans *L'Annonce faite à Marie*, « créée pour être heureuse et non pour le mal et pour la peine », devenue cependant lépreuse par suite de son extraordinaire charité, déclare

« *Et moi aussi j'ai connu la joie il y a huit ans, et mon cœur en était ravi Tant, que je demandai à Dieu, follement, qu'elle dure et ne cesse jamais. Et Dieu m'a étrangement écoutée* » (8).

Pour Chantal, l'héroïne de Bernanos dans *La joie*, après avoir donné à l'abbé Chevance sa joie, « elle en avait reçu une autre, aussitôt, des vieilles mains liées par la mort et était entrée plus avant, en observant l'amère agonie du prêtre mourant, dans ce mystère de joie crucifiée qui l'attendait, elle aussi. « *Le souvenir qu'elle en gardait demeurait comme une ombre entre elle et la divine présence, unique source de sa joie* » (9).

Tous ces témoignages manifestent à quelles conditions l'expérience chrétienne peut continuer à tenir fermement unis les deux termes du paradoxe. C'est d'abord *l'appartenance totale et décidée au Christ* qui dans sa chair a épousé indissolublement à la fois la douleur et la joie et qui continue à vivre dans les membres de l'Église dont il est le corps, prolongeant en eux mystiquement ces noces ineffables (10). « *Toi qui souffres ainsi et qui dis mépriser la douleur, que feras-tu quand tu seras jetée en pâture aux bêtes ?* », demande ironiquement le géôlier à la martyre Félicité en proie aux douleurs de l'enfantement. Il en reçoit cette sublime réponse, dont il ne peut certes comprendre la portée : « *Maintenant je suis seule à endurer ce que je souffre, mais alors ce sera un autre qui souffrira pour moi parce que moi aussi je souffrirai pour lui* ».

C'est le lieu de citer cette phrase des *Confessions* de saint Augustin, qui reprend la même idée en l'universalisant : « *Ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te* » (*Confessions* X, 22-32). En cette appartenance, il faut voir le

(fin de la note 6)

Lisieux, 1957, p. 231) ; « J'ai beaucoup souffert depuis que je suis sur la terre ; mais si dans mon enfance j'ai souffert avec tristesse, ce n'est plus ainsi que je souffre maintenant, c'est dans la joie et la paix, je suis véritablement heureuse de souffrir » (*ibid.*, p. 243) ; « Malgré cette épreuve qui m'enlève *toute jouissance*, je puis cependant m'écrier : Seigneur, vous me comblez de *joie* par tout ce que vous faites » (*ibid.*, p. 248) ; « Je suis comme ressuscitée, je ne suis plus où on croit que je suis... Je suis arrivée à ne plus pouvoir souffrir, parce que toute souffrance m'est douce » (*Novissima Verbe*, Lisieux, 1926). C'est surtout ce dernier témoignage qui nous semble confirmer de façon extraordinaire l'accomplissement des Béatitudes, par anticipation, dès cette vie.

(7) Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, tome II, Gallimard, 1952, p. 234.

(8) Paul Claudel, *L'annonce faite à Marie*, Acte III, scène III, Gallimard, 1929.

(9) Bernanos, *La joie*, Plot, 1947, p. 32.

(10) Il faudrait relire ici le chant XI du Paradis de Dante, où est évoquée et personnifiée la Pauvreté, épouse crucifiée du Christ et de François d'Assise.

contenu même des Béatitudes et leur motif, qui est une Personne. Cela vaut dans le temps de l'inachèvement comme dans celui des réalisations eschatologiques.

En second lieu, cette béatitude ne prévoit pas de terme à la souffrance, mais bien souvent creuse en l'âme chrétienne d'insondables abîmes. Telle est l'exigence de la « communion » qui rassemble saints et pécheurs en un unique projet rédempteur. La joie des uns, pour être communiquée — eucharistiquement — à d'autres doit se faire souffrance, devenir pain rompu et sang versé.

Toutefois, et justement parce que cette souffrance est embrassée dans la joie, celui qui l'expérimente en plénitude, au lieu de se détourner de tout engagement terrestre, tient constamment et efficacement allumé en ce monde un flambeau : l'annonce de la surprise finale qui nous attend, la révélation, au jour du jugement, de la présence du Christ en tout homme affamé, altéré, voyageur, nu, malade et prisonnier à qui l'on aura ou non prêté assistance et réconfort.

Toute l'histoire humaine converge vers cette révélation de notre universelle appartenance au Christ, et le jugement qu'on porte sur elle doit nécessairement s'y référer.

### **Béatitude des pauvres et violence**

A la lumière de ce qui précède, on comprend que demeure pour le chrétien l'obligation de s'engager pour promouvoir le salut sous toutes ses formes, dans la ligne de cette charité en quelque sorte « totalisante » qui émane du Christ : il se doit de découvrir le visage du Seigneur dans le pauvre et de le secourir. C'est là une condition *sine qua non* pour que la destinée de chacun d'entre nous puisse être, aux derniers jours, « bénie » (cf. *Matthieu 25*).

Mais il convient de s'arrêter davantage sur ce dernier point, car nous nous heurtons ici à une difficulté de fond, embarrassante pour tous ceux qui cherchent à repenser théologiquement l'engagement du chrétien en faveur des opprimés et des humiliés.

« Le Royaume leur appartient ». C'est là, sans doute, une promesse eschatologique. Toutefois, comment la réalisation pourra-t-elle au moins s'en ébaucher dès ici-bas ? En d'autres termes, quel rapport y a-t-il entre la promesse de salut faite aux pauvres dans l'Évangile et l'appel des opprimés et de leurs défenseurs à la révolution violente, envisagée comme le seul moyen possible de libération ? C'est une opinion largement répandue que : « *La violence est l'accoucheuse des civilisations vieilles en gestation de formes nouvelle de société* » ; or, si les sociétés vieillissantes ont besoin d'être rénovées, c'est justement parce qu'elles sont porteuses de puissantes charges de violence répressive. La violence révolutionnaire de la jeune société qui aspire à voir le jour n'est donc pas un idéal en soi, mais seulement une dure et passagère nécessité historique. L'idéal, formulé par Lénine, demeure : « *La destruction de toute violence organisée et systématique, de toute violence en général qui peut être faite à l'homme* ».

De telles prises de positions nous laissent perplexes. Ce qu'il y a de plus tragique, en effet, dans la violence n'est pas qu'elle se produise épisodiquement, mais qu'elle persiste, de façon méthodique et selon une logique implacable, s'imposant aux victimes elles-mêmes dont on a entrepris la défense, de sorte qu'elle devient une violence de signe contraire à la précédente, issue d'une même semence congénitale de haine.

Car la violence opère à deux niveaux : d'une part elle crée des victimes ; d'autre part, elle crée des victimes à l'image des oppresseurs. L'histoire de la

violence révolutionnaire le montre bien : ses protagonistes s'y succèdent, s'y relaient, sensiblement identiques les uns aux autres (même si « *le point d'équilibre est déplacé en avant* »).

Un hebdomadaire commentait ainsi le récit d'événements politiques récents : « *Il n'y a pas de moment historique plus atroce que lorsque les persécutés deviennent persécuteurs* ». Ces moments atroces sont déjà contenus en puissance dans le premier acte de violence qui s'accomplit, comparable à un nid de vipères qu'on a subitement débusqué. On peut même dire paradoxalement que ce qui unit alors, de façon tragique, l'opprimé à l'opresseur, est encore plus fort que ce qui les divise, jusqu'à les rendre indiscernables.

Qu'est-ce qui nous garantit en effet que les « humbles » (pour employer les termes du *Magnificat*), une fois élevés sur le « trône » dont les « puissants » auront été « renversés », n'apparaîtront pas à leur tour comme des « puissants » à abattre ? Ou que les « affamés », une fois « rassasiés de biens » tandis que les « riches » s'en seront allés « les mains vides » ne seront pas soumis à leur tour aux mêmes critères qui avaient retourné la situation en leur faveur ?

Prenons par exemple le cas d'une « béatitude » de Luc s'opposant à une « malédiction » : « *Heureux vous qui avez faim maintenant, car vous serez rassasiés... Malheur à vous qui êtes repus maintenant, car vous aurez faim* » (*Luc 6, 21 et 25*). A supposer que les deux promesses se réalisent dans le temps, les situations s'étant inversées, les individus concernés par la « béatitude » ou par la « malédiction » ne seraient plus les *mêmes*, les « bienheureux » devenant des « maudits » et vice-versa.

Il n'y a donc que deux réponses possibles au problème posé : ou bien la promesse divine n'a son accomplissement qu'à la fin des temps, elle est norme de jugement de notre histoire, suspendue au-dessus de nos têtes comme une épée de Damoclès, sans influence directe sur le présent sinon qu'elle peut nous inspirer de la crainte. Ou bien le changement qui doit, au moins partiellement, s'opérer, doit être tel que les affamés soient peu à peu « rassasiés », mais non pas de manière à devenir les « saturés », qui pourraient à leur tour encourir réprobation et représailles.

Or nous ne pensons pas que cette différence qualitative puisse être perçue par les révolutionnaires violents et cela en vertu d'une logique interne qui leur colle pour ainsi dire à la peau (11).

Présentant les mêmes idées sous un autre éclairage, on peut aussi s'interroger sur la finalité des divers projets de libération. « *Considérée en elle-même, a-t-on pu écrire à ce propos, la seule notion de libération ne nous séduit guère. Il s'agit en effet d'une notion purement négative qu'il faudrait assortir d'un contenu positif. La libération ne consiste qu'à mettre fin à une situation sociale déféctueuse, mais elle reste incomplète tant qu'elle ne fait pas apparaître un nouveau*

(11) Voici ce que Don Milani écrivait à un jeune ami communiste : « Le jour où nous aurons abattu ensemble la grille de quelque grand parc privé et installé la maison des pauvres dans le palais des riches, souviens-t-en, Pipetta, il faudra te méfier de moi, ce jour-là je te trahirai. Ce jour-là, je ne resterai pas avec toi. Je reviendrai dans ta pauvre baraque défoncée et nauséabonde et j'y prierai-pour toi devant mon Seigneur crucifié. Quand tu n'auras plus ni faim ni soif, sache-le bien Pipetta, ce jour-là, je te trahirai. Ce jour-là, finalement je pourrai pousser le seul cri de victoire digne d'un prêtre du Christ : "Bienheureux (...) ceux qui ont faim et soif" » (*Lettres, Mondadori*, p. 5). B avait écrit plus haut : « Même quand tu auras le tort de prendre les armes, je te donnerai raison, mais quelle pauvre parole tu m'as fait dire là ! ».

type de relations sociales qui se substitue à l'ancien... Il importe de bien préciser toujours ce que l'on entend par ce terme de libération. "De quoi" est-on libéré ? "Dans quel but" est-on libéré ? » (12).

Or les Béatitudes instaurent un nouveau type de rapports » entre les hommes. Elles permettent d'édifier une vraie liberté, tout en évitant les contreparties d'un renversement brutal des situations. Ce type nouveau de relations sociales non seulement peut être substitué à un précédent système, faussé, oppressif, mais peut également exister au sein de ce précédent et défectueux système. Il y agit alors comme stimulant. Il est une incitation puissante à triompher de l'oppression sans pour autant devenir oppresseurs.

A la méthode de la violence s'oppose donc celle qu'inspirent les Béatitudes. Si l'on opte pour la violence, la relation entre opprimés et oppresseurs, entre pauvres et riches sera conçue comme un affrontement pour une nouvelle répartition de la richesse et du pouvoir, le problème sera centré autour de l'idée de possession qui engendrera fatalement violence sur violence.

Pour l'homme des Béatitudes, au contraire, opprimés et oppresseurs, pauvres et riches, sont inclus dans un nouveau type de rapports qui a fait éclater l'ancien. Il se réfère à une valeur nouvelle : « être (ou ne pas être) possédés » (par le Christ). Alors seulement est possible une véritable révolution non violente, douée d'une force incalculable de renouvellement.

Si l'on ne tient pas compte de cette façon particulière d'envisager le problème, certaines affirmations de Paul qui se préoccupe d'une nouvelle « relation » et semble se désintéresser du « changement social » semblent difficilement acceptables dans une « théologie de la libération », et, de fait, ne manquent pas de censeurs. Qu'on relise, par exemple, ces quelques phrases : « Que chacun continue de vivre dans la condition que lui a assignée le Seigneur, tel que l'a trouvé l'appel de Dieu. C'est là ce que je prescris à toutes les Églises... Etais-tu esclave lors de ton appel ? Ne t'en soucie pas. Et même si tu peux devenir libre, mets plutôt à profit ta condition d'esclave. Car celui qui était esclave lors de son appel dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur. De même celui qui était libre lors de son appel est un esclave du Christ » (1 Corinthiens 7, 17-23).

C'est seulement si l'on saisit la portée révolutionnaire de la nouvelle relation entre les hommes prêchée par Paul qu'on peut comprendre pourquoi il ne semble pas attacher une telle importance au changement social proprement dit. Car cette nouvelle relation, déterminée par l'appartenance au Christ, lui permet d'écrire à un maître de traiter un esclave fugitif « comme un frère très cher », et même, ajoute-t-il « comme si c'était moi », « comme mon propre cœur » (*Épître à Philémon*).

### Pour une « force désarmée »

A la lecture de ces pages, on nous adressera assurément le reproche d'être retombés dans une forme à peine un peu améliorée de vague spiritualisme. Les trois remarques suivantes, prises globalement, nous semblent de nature à dissiper bien des préventions et des incertitudes.

1. Dans l'optique de la culture dominante, qui tient pour aliénant le rapport de l'homme avec Celui qui « vient d'en-haut », il est normal que toute référence des

(12) J. Macquarry, *L'umiltà di Dio*. Milan, 1979, p. 90.

problèmes humains concrets au mystère du Christ apparaisse inutile, et que les conflits humains soient conçus en termes de pouvoir (force) et d'humiliation (faiblesse).

Mais le chrétien qui aujourd'hui parle et écrit afin de justifier la révolution violente en faveur des opprimés — moins digne d'estime en vérité que celui qui, pour cette cause, risque sa carrière ou sa vie — reste en réalité enfermé dans des catégories de pensée et de *praxis* conservatrices et même pratiquement réactionnaires (13), même s'il a l'impression de rendre ainsi sa foi plus incarnée et plus respectable et de se refaire une virginité perdue. Car lui aussi pense le changement comme un chassé-croisé de situations, comme un « échange de rôles » entre partenaires sociaux, et son aspiration à la justice est finalement motivée par la notion dégradante de « pouvoir ».

Sa référence au Christ s'affaiblit à ce point qu'il en vient à considérer la relation entre l'homme — chaque homme — et le Christ (auteur des Béatitudes) comme une réalité moins concrète que la réalité sociale sur laquelle il estime urgent d'exercer son action.

Un exposé tel que celui qui vient d'être fait sur la béatitude du pauvre conçue comme un rapport personnel étroit avec celui qui a été. Le Pauvre bienheureux par excellence lui semblera acceptable, bien sûr, au niveau de la pensée théologique, mais n'appelant qu'une réflexion superficielle. Il croira devoir dépasser bien vite ces théories pour atteindre le vrai but, pour affronter « les problèmes concrets ».

Et si l'on en vient à parler des pauvres bienheureux qui — à commencer par Marie et tout au long de l'histoire de la Sainteté — ont vécu de fait, en plénitude, la nouveauté de la béatitude évangélique, ce discours lui apparaîtra fastidieux, terriblement éloigné du réel en regard de la « pression » des problèmes sociaux, de souffrances atroces, d'indispensables interventions politiques : contes de fées adressés à des hommes mourant de misère.

Mais sans les expériences vécues, réelles, que suggèrent de tels récits, il continuerait probablement encore aujourd'hui, lui-même — et nous tous avec lui — à regarder comme une chose « normale » l'humiliation des pauvres, à trouver « juste » une structure pharaonique de la société humaine.

Il serait en effet grandement opportun de rechercher et d'apprécier l'impact de l'expérience chrétienne sur les plus fascinantes théories de la « libération ». Elles ne s'avèrent, en ce qu'elles ont de meilleur, que le reflet plus ou moins fidèle

(13) On n'entend pas résoudre ici de façon approfondie la question de la licéité de la contre-violence. D faudrait encore étudier la question de la légitime défense, individuelle ou sociale, et de la résistance active à la tyrannie. L'encyclique *Populorum progressio* en admet bien la possibilité : « L'insurrection révolutionnaire — y peut-on lire — engendre de nouvelles injustices, introduit de nouveaux déséquilibres, provoque de nouvelles ruines — excepté dans le cas d'une tyrannie évidente qui attente gravement aux droits fondamentaux de la personne et nuise dangereusement au bien commun public » (311). Mais on se situe *ici* sur le plan de l'alternative entre deux maux dont il faut bien choisir le moindre, quand fait défaut un bien meilleur, plus efficace, c'est-à-dire « une opérante et héroïque charité communautaire » chez les chrétiens (cf. Toffi, *Rivoluzione e violenza* dans *Dizionario Enciclopedico di Teologia morale*, 1973, p. 842-857). Mais il faut quand même considérer la violence comme un mal, même si elle s'exerce « contre » une violence tyrannique et, de toutes façons, ce n'est pas sur elle qu'il faut baser l'espérance de changement. Le message chrétien peut admettre un compromis et ne pas le condamner comme absolument illicite dans tous les cas, mais il ne patronne pas le compromis, ni même la simple « non violence », dont il se sent toutefois plus proche. L'Église ne favorise pas une « culture » de la violence, mais bien au contraire une culture basée sur le rapport entre le Dieu fait homme et cet homme » (« tout homme »), sans crainte d'être ainsi périlleusement désarmée (puisqu'il est, Lui, la Vie I). Elle estime pouvoir ainsi réellement changer la société humaine, même si l'analyse sociologique veut l'ignorer. Il suffirait pour en avoir une preuve d'étudier avec humilité et sérieux la littérature russe du *Samizdat* religieux.

des enseignements des saints chrétiens, de Marie à François d'Assise et aux saints qui furent des précurseurs dans le domaine de la charité sociale. Ainsi l'on se désaltère — et c'est injuste — sans avoir cure de la source. A l'homme altéré qui étanche sa soif dans les eaux, plus ou moins pures, d'un fleuve, on ne peut guère demander d'avoir une pensée pour la source. N'empêche que, sans elle, il ne pourrait boire.

2. « Si le choix ne m'était donné qu'entre la violence et la faiblesse, à coup sûr, je n'hésiterais pas à conseiller la violence » a déclaré Gandhi. A plus forte raison, pouvons-nous faire nôtres ces paroles.

Lorsqu'un chrétien est tenté de « conseiller la violence » allant jusqu'à la justifier, l'Évangile en main, c'est qu'il ne discerne pas d'autre choix possible que la violence ou la lâcheté. Un troisième choix lui est proposé par l'apôtre Paul quand il parle de « la faiblesse de Dieu qui est plus forte que les hommes » (la faiblesse de son amour crucifié, historiquement établi et prolongé dans son corps mystique), mais ce choix lui apparaît dérisoirement idéaliste. Non qu'il n'ait pas la foi, mais il ne fait pas « crédit » à cette foi comme pouvant exercer sur l'histoire une action salvatrice, alors que justement la seule annonce évangélique d'une « force désarmée », illustrée par de nombreux témoignages vécus, est, de soi, efficace.

Et voici comme s'exprime, en ce sens, le vrai message chrétien proclamé par une voix hautement autorisée sur une terre ensanglantée par la guerre :

« Je déclare avec toute la conviction de ma foi et avec la pleine confiance de ma mission, que la violence est inacceptable comme solution des conflits, que la violence est indigne de l'homme. La violence est un mensonge, parce qu'elle est contraire à la vérité de notre foi, à la vérité de l'humanité. La violence détruit ce qu'elle voudrait défendre : la dignité, la vie, la liberté des êtres humains. La violence est un crime contre l'humanité parce qu'elle détruit jusqu'aux liens constitutifs de la société.

Je prie avec vous... afin qu'on ne puisse jamais penser que la spirale de la violence s'impose, par suite d'une logique inéluctable, avec son cortège de représailles. Rappelons-nous ces paroles, éternellement actuelles : " Ceux qui mettent la main à l'épée périront par l'épée".

(Aux jeunes) Je vous supplie à genoux de vous détourner de la violence et de revenir sur le chemin de la paix. Vous pourrez quand même déclarer que vous cherchez la justice. Moi-même je cherche la justice. Or la violence détruit l'œuvre de la justice. Au nom de Dieu je vous implore : revenez au Christ qui est mort pour que les hommes puissent vivre dans le pardon et la paix » (14).

Ces paroles pourraient être discutées, si on les analysait en partant de l'idée d'alternative obligatoire entre force et faiblesse. Elles pourraient sembler naïvement spiritualistes. Mais si la référence au Christ n'est pas seulement une fleur à la boutonnière, une citation élégante, si le « Revenez à lui » est prêché et vécu comme une réelle possibilité, si les jugements historiques et sociaux sont portés au nom d'une foi qui est « aussi » un fait historique et social, alors un tel discours a une résonance prophétique. Et l'histoire nous dira si ces paroles seront moins utiles

(14) *Paix et réconciliation*, Discours de Jean-Paul II, prononcé à Drogheda, non loin de la frontière des deux Irlandes (29 septembre 1979). — Cf. plus loin l'article du P. Manaranche (N.d.l.R.).

aux « pauvres » irlandais que toutes celles qu'on a pu prononcer au nom de la politique et même d'une « théologie politique ».

3. Cependant la critique vise juste quand elle refuse une certaine douceur passive dans le comportement, là on sembleraient devoir exploser l'indignation et la colère, là on semble s'imposer un dur labeur. C'est le cas de citer la forte réflexion de Simone Weil : « Celui qui s'arme de l'épée périra par l'épée, mais celui qui ne s'en arme pas, périra sur la croix ».

Choisir la « nouvelle relation » proposée par les Béatitudes, ce n'est pas en effet s'assurer une existence plus commode que celle des tenants de la violence. Renonçant à nous faire « guerilleros », nous ne devons pas pour autant devenir des lâches : il faudrait devenir des martyrs (15). Si le Christ n'a pas fait choix de la souffrance liée à l'usage des armes, c'est qu'il « voulait » souffrir plus efficacement en montant sur la croix. Si l'on n'accepte pas de verser le sang des autres, c'est le sien propre qu'il faut verser, s'il n'y a pas d'autre moyen d'être présent à la souffrance de ses frères.

Il convient de citer ici un passage d'une lettre de Don Milani déjà cité plus haut (16). S'exprimant avec une grande finesse théologique, ayant avancé qu'il est « simpliste » de « donner raison » au pauvre qui a pris les armes contre ses oppresseurs, il ajoute : t *Mon frère, quand pour chacune de tes misères, je souffrirai deux misères, quand pour chacune de tes défaites, je subirai deux défaites, Pipetta, ce jour-là, je te le dis tout de suite, je ne te dirai plus comme aujourd'hui "tu as raison !" Ce jour-là finalement, je pourrai ouvrir ma bouche au seul cri de victoire digne d'un prêtre du Christ : " Pipetta, tu as tort ! Bienheureux les pauvres car le Royaume des cieux leur appartient !" ».*

Autant dire que l'Église doit être continuellement rappelée non pas à justifier la violence, « mais à en subir assez pour pouvoir toujours la condamner ». Alors sa condamnation s'élèvera avec toute l'authenticité des Béatitudes.

Antonio M. SICARI, o.c.d.

(traduit de l'italien par Mlle de Pirey)

(15) Nous entendons nous référer ici non pas seulement au témoignage chrétien du sang — qui est loin d'être exceptionnel là où domine la violence, mais à ce plus commun « martyre de la force d'âme » qui est requis des chrétiens chaque fois qu'ils ont compris qu'ils ne doivent pas céder ou qu'ils n'ont d'autre arme pour résister que la vérité explicitée par leur vie. Cette force chrétienne est illustrée par ce court récit de A. Siniavski : « Le pape Ignat n'était pas très instruit. C'était un pauvre prêtre de campagne qui n'était guère rompu aux subtilités de la théologie. Mais il l'avait appris une fois et il ne l'avait jamais oublié : même si la surface du globe terrestre ne fût demeurée debout que sa seule petite église aux confins du monde, il se serait senti obligé d'y demeurer; pour travailler au salut de l'humanité pécheresse, jour et nuit, s'épuisant à la tâche comme un bœuf, comme un tsar, comme un homme de peine, comme Dieu lui-même dont la miséricorde est inépuisable et qui œuvre sans relâche. Ce travail utile : cette fidélité à un devoir méritoire avaient fait de lui un homme imposant et magnanime » (*Ljubimov*, Milan, 1965).

(16) Cf. note 11. Nous avons déjà puisé d'utiles remarques et ces dernières observations dans G. Thibon, « La guerre et l'amour », dans *Amour et violence*, Etudes Carmélitaines, 1946, bien que toutes les positions de l'auteur ne nous apparaissent plus aujourd'hui soutenables.

Antonio M. Sicari, né en 1943. Ordonné prêtre en 1967, appartient à l'Ordre des Cannes Déchaussés. Docteur en théologie, licencié ès-sciences bibliques. A publié, outre de nombreux articles, *Matrimonio e Verginità nella Rivelazione*, Milan, 1978. Membre de la rédaction italienne de *Communio*.

Jean LALOY

## Désordre établi ou Ordres non établis ?

*La violence peut presque devenir, comme aujourd'hui, une institution. Mais son institutionnalisation ne résulte pas toujours d'un « désordre établi » ; plus souvent, elle provient de l'impuissance des hommes à établir les ordres qui seuls pourraient assurer la justice et donc la paix.*

COMME par une vague montante, les hommes de ma génération, s'ils étaient croyants, ont été portés par l'idée que le monde, la société temporelle, n'étaient pas seulement vallée de larmes et d'épreuves, mais aussi une terre à la fois ingrate et féconde que l'homme a mission de cultiver pour la rendre habitable. Ni mépris donc, ni adoration ; possibilité d'améliorer un monde en suspens entre le néant et l'absolu ; améliorations jamais achevées dans le temps ; préfigurations précaires d'une perfection transcendante au temps mais déjà présente ici et maintenant dans le mystère de Dieu fait homme.

Aujourd'hui en France cette vague a fait place à l'écume. Ce qui se répand, au moins à la surface, est presque l'inverse du mouvement initial. A observer certains courants actuels, le monde serait sinon l'unique réalité, au moins le seul champ où éprouver la foi. La foi qui n'agit pas dans l'histoire ne serait pas sincère. Au-delà des réalités visibles, on n'aurait guère de certitudes. Une Révélation divine transmise d'âge en âge ? Le Verbe fait chair toujours présent parmi nous ? « Pourquoi, écrit-on, claironner si fort de tranchantes formules, péniblement mises au point par des techniciens, il y a un millénaire et demi ? » (1). Fions-nous au mouvement des choses, recevons d'elles notre leçon. Le reste ? On verra bien.

Ce retour du balancier est commun dans l'histoire des idées. Ce qui est nouveau c'est son ampleur. Péguy, Claudel, Maritain, Gilson, Mauriac, Bernanos, chacun à sa façon, ont réagi contre le jansénisme dont s'est longtemps nourri un certain catholicisme français. Pour se débarrasser d'un pessimisme prétendu augustinien, ils n'ont pas jeté, avec l'eau du bain,

le véritable augustinisme, celui des deux Cités dont les appels traversent les groupes humains, courbés sous le poids du mal mais ouverts aussi à l'immensité d'un bien qui les dépasse.

Ce qui surprend dans les courants actuels, c'est ce désir d'action collective, politique ou sociale, cette idée que rien n'est fait tant que le monde n'est pas changé. La contradiction est si évidente qu'on n'y pense même pas. D'une part, chacun en convient, nul n'est parfait, il y aura toujours de la violence et du mal sur la terre. De l'autre, il faut « changer la vie », cette vie terrestre, la transformer radicalement. Cette contradiction, plus ou moins accentuée selon les esprits, les caractères ou les générations ne reposerait-elle pas sur une méconnaissance de la nature des choses temporelles ? « Construire la cité nouvelle », « lutter pour la justice », est-ce une entreprise aussi simple que de conduire une troupe de boy-scouts ?

### Le « désordre établi »

Dans le feu de la jeunesse, Mounier, fondateur d'*Esprit*, trouve en 1933 une formule largement reprise et qu'on entend jusqu'aujourd'hui : *Rupture entre l'ordre chrétien et le désordre établi*, ou plus simplement : *Contre le désordre établi*. Quant un mot éveille un grand écho, c'est qu'il répond à une attente. Mais ce mot reflète-t-il exactement le réel ?

Le monde des années trente n'est certes pas en ordre : crise économique où beaucoup voient la fin du « capitalisme » ; trouble totalitaire dans de nombreux pays européens ; premier plan quinquennal en U.R.S.S., mais aussi misère, famine, procès, déportations. D'un côté un pragmatisme impuissant ; de l'autre un irrationalisme conquérant ; plus loin, un « socialisme » prométhéen. On comprend que beaucoup de « non-conformistes des années trente » (2) aient cru que tout s'écroulait. Ils critiquent furieusement le monde « bourgeois », l'esprit « bourgeois », le capitalisme fondé sur le seul « profit », les partis « modérés » évidemment complices, la culture « non engagée ». Voilà pour le « désordre établi ». Mais l'« ordre chrétien » ? Comment le définir ?

Dès 1933, Jacques Maritain cherche à frayer une voie : « Une attitude ouverte par rapport à l'avenir, écrit-il, une attention extrême à ne pas méconnaître les moindres mouvements par où un peu d'espoir se montre (...), une attention extrême en même temps à maintenir au milieu des vicissitudes du devenir les vérités qui ne changent pas » (3). Ainsi se dessine un courant de pensée qui dépasse l'opposition tranchée : « désordre établi ou ordre chrétien ». Le demi-siècle écoulé apporte-t-il ici quelque enseignement ?

(2) J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années trente*, Paris, Seuil, 1969, spécialement p. 121-158 et 183-268.

(3) Maritain, *Lettre sur l'indépendance* (1935), dans *Œuvres*, t. 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p. 952.

(1) J. Onimus, « D'abord croire », *Le Monde*, 2 novembre 1979.

### L'ordre désétabli

On sait ce qui est advenu du messianisme communiste. Le mythe d'un peuple soulevé par l'idée de la « construction d'un monde nouveau » s'est écroulé. Ce que certains avaient pressenti dès 1945, parfois dès les origines, l'évolution inéluctable de tout millénarisme temporel vers une tyrannie sans commune mesure avec aucun des régimes autoritaires ou dictatoriaux du présent ou du passé, est maintenant fait d'expérience. Certains espèrent encore qu'on pourra, de cette catastrophe, sauver quelques épaves à réemployer dans des socialismes « à visage humain », ou « aux couleurs de la France ». Mais bâtit-on sur des métaphores ? Au-delà de ces tentatives, apparaît autre chose. Si les idéologies millénaristes sont les Leviathans du monde actuel, cela vient moins de leur perversité que de leur inadéquation au réel : incapables de réaliser l'idéal, l'unanimité dans le bonheur, leurs partisans n'ont d'autre choix que d'idéaliser le réel. Ils sont conduits à fabriquer une « surréalité » fictive, à faire taire tous ceux qui disent (ou pensent) que l'idéal est nu, dépourvu d'existence. Provoquant ainsi une réaction de rejet, les dirigeants de ces régimes absolus entendent un jour au fond d'eux-mêmes la maxime jadis susurrée par Fouché : « *Seuls, les morts ne reviennent pas* ». S'ils cèdent à la tentation, ils sont perdus. Plus d'issue ! A moins de briser le système. Mais c'est perdre le pouvoir. Combien le feront ?

Définira-t-on ces régimes comme ceux du *désordre établi* ? On pourrait parler plutôt d'un *ordre désétabli*, désorbité, un ordre de plomb, qui ne tient que par son propre poids. Sous cette carapace, bouillonnent des rapports à l'état sauvage : l'économie de troc et de fraude, sous le couvert de la propriété collective, les factions affrontées sous la cuirasse du parti unique, les haines et les jalousies sous les toiles peintes de la société sans classes. Faute de réalité, l'ordre est sans fondement. Rien ne repose sur rien. Pour la conscience droite, il n'y a plus qu'un recours : en revenir aux intuitions fondamentales, redécouvrir la distinction entre le bien et le mal qu'il faut ensuite transposer dans le domaine politique.

C'est ce que, avant même Soljenitsyne, soupçonnait déjà Nicolas Boukharine, lorsqu'en 1936, à la recherche d'un « humanisme prolétarien », il redécouvrait sans s'en rendre compte les Dix commandements (4). Mais cela demande du temps, surtout de l'héroïsme.

(4) Cf. B. Nikolaevski, *Boukharin ob oppositsi k Stalinu* (Boukharine et l'opposition à Staline), *Sotsialisticheski Vestnik*, Recueil n° 4, New-York, décembre 1965, p. 93-94. Nous traduisons le passage-clé (B. Nikolaevski s'adresse à Boukharine) : « — Nicolas Ivanovitch, ce que vous dites en ce moment, c'est tout bonnement le retour aux dix commandements.

« Boukharine, aussitôt sur ses gardes : — Et, pour vous les commandements de Moïse, c'est périmé ?

« — Je ne dis pas qu'ils sont périmés, répondis-je. Je signale simplement qu'ils ont été la base obligatoire de la société humaine depuis cinq mille ans et qu'ils forment encore le fondement de notre culture. Est-ce qu'en Russie aujourd'hui on en est arrivé à un tel point qu'il soit nécessaire de rappeler la nécessité d'observer les commandements de Moïse

Boukharine resta silencieux mais visiblement il ne niait pas que pour lui la question se posait bien.....

La réalité certes est plus complexe que le schéma. Il existe bien sûr des types de socialismes tout différents de celui-là. Mais le régime qui se donne aujourd'hui le nom de « socialisme réel » est plus pesant qu'aucun des régimes autoritaires connus. Là où il règne, nul n'échappe à son emprise. « *Là-bas*, disait récemment un émigré de l'Est, *j'avais l'impression que quelqu'un d'autre était toujours présent dans ma tête* ».

Ainsi à l'Est, ce n'est pas le « désordre établi ». C'est pire ! Qu'en est-il de notre côté de la barrière ?

### L'ordre latent

Beaucoup d'exilés des pays communistes, quand ils arrivent chez nous, ne cachent pas leur désenchantement : scepticisme, mollesse des mœurs, égoïsme, lâcheté seraient nos traits dominants. L'un d'eux nuance ce jugement : au début, dit-il, j'ai cru que l'Occident n'en avait plus que pour quelques mois, aujourd'hui je reconnais que la démocratie supporte sans périr un degré de chaos que j'aurais cru insupportable. D'autres, enfin, se félicitent de vivre dans un climat intellectuel et moral non pas « à visage humain », mais simplement « humain ».

Ces jugements, au moins les derniers, signifient que nos sociétés ne sont pas vraiment des sociétés de « désordre établi ». S'il existait de telles sociétés, ce seraient celles de l'Ouganda d'Amin-Dada, de l'Iran, du Cambodge... Les autres, faute de se prendre pour l'ordre absolu, sont des mélanges d'ordre et de désordre.

Rappelons-nous le 30 mai 1968. A Paris, le pouvoir est dans la rue. Le grand chef en appelle au suffrage universel. Tout rentre dans l'ordre. Les règles reprennent leur rôle. La lutte redevient jeu.

Ce qui est vrai d'un moment l'est aussi d'un régime. En mai 1968, mais aussi en mai 1958, en août 1944, en juin 1936, d'énormes foyers de désordre se laissent canaliser dans les structures d'un certain degré d'ordre. Plus encore, chacun reconnaît qu'il n'y a pas de société humaine sans les droits « formels », les droits de l'individu, limités certes plus ou moins selon les régimes, mais aussi nécessaires et immuables dans leur essence que la proportionnalité entre les nombres. Les quantités, la qualité peuvent changer, non les rapports.

Ce mélange de permanence et de mouvement, de revendications et de règles peut être qualifié d'« ordre latent ». Il absorbe le désordre dans certains cas, il renaît du désordre dans d'autres. Il peut aussi s'effondrer, mais même dans ce cas, il survit potentiellement. Qu'est-ce qu'un tel ordre, sinon l'acceptation implicite de valeurs indépendantes du mouvement des événements, non pas issues de celui-ci comme des repères emportés par le courant, mais aperçues au cours des temps par l'esprit humain dans le ciel intellectuel comme des étoiles sujettes à éclipse mais toujours présentes ?

Entre *l'ordre désétabli* ne subsistant que par son poids, ne reposant sur aucun consentement authentique et *l'ordre latent*, toujours fragmentaire.

à peine perceptible, parfois rejeté, parfois regretté, il existe une différence de nature mais aussi, dans la réalité, des points de rencontre sinon de confusion. Si l'on ne revient guère du premier au second, on est toujours menacé de passer du second dans sa fragilité, au premier dans sa férocité.

Y a-t-il moyen de sortir de cette alternative ?

### Des ordres non établis

Il y aura toujours de la violence dans le monde. Il y aura toujours dans le monde un besoin d'ordre. Le maître des masses sera toujours celui qui apporte la tranquillité. Rappelons-nous saint Augustin : *Pax tranquillitas ordinis* ! La paix est la tranquillité de ce qui est dans son ordre !

Chacun aussitôt de se récrier : vous voilà prêt à tolérer toute injustice par crainte de troubler l'ordre. « J'aime mieux commettre une injustice que de souffrir un désordre », a dit Goethe signifiant par là qu'il valait mieux laisser filer un habitant de Mayence ancien collaborateur des armées françaises, que de le livrer à la foule hurlant à mort (5). Il était injuste de ne pas juger le coupable, il était plus injuste encore de l'exécuter sans jugement, sans ordre.

Il y a ordre et ordre. On dit qu'aux siècles passés, les prédicateurs exhortaient les pauvres à accepter leur condition comme découlant de l'ordre voulu par Dieu. Il faudrait regarder les textes de près. Est-ce ainsi que s'exprimait saint Vincent de Paul ? Au cas où il l'aurait fait, on pourrait le comprendre. Nul ne voyait en ces temps pré-industriels comment modifier ce qui semblait un état immuable : beaucoup de misérables pour peu de riches. Écrivant en 1868, Cournot dans ses *Considérations sur la marche des idées* montre de la compréhension pour les idées socialistes mais ajoute aussitôt : comment croire que les paysans accepteront de se restreindre pour permettre aux ouvriers de prendre leur part du gâteau ? Ce qui a rendu possible l'égalité croissante dans les sociétés industrielles, c'est évidemment l'idée d'une répartition plus équitable mais c'est surtout la machine, le progrès de la productivité, la taille croissante du gâteau.

A partir du XIXe siècle, à l'idée fondamentale du progrès moral et intellectuel, elle-même liée à celle de civilisation avec ce qu'elle a de majestueux et de solennel, s'ajoute celle du progrès matériel ou technique dont les perspectives semblent illimitées. D'où le discrédit dans lequel tombe la notion d'ordre et plus encore celle d'ordre établi, devenue aussi risible que l'avaient été pour la jeunesse romantique les vieux gentil-hommes en perruque. Dès lors que le progrès matériel amène avec lui des possibilités de plus grande justice, la tentation est grande de jeter bas les monuments du passé.

Cette vague est en train, elle aussi, de refluer. On s'aperçoit désormais que tout progrès comporte un recul, que toute amélioration entraîne

ailleurs une détérioration, bref que le milieu temporel n'a pas une élasticité infinie et qu'à trop tirer d'un côté, on fait craquer quelque chose de l'autre. Le même progrès médical qui élimine la mortalité des petits enfants permet, avec l'avortement légal, de les empêcher de naître. La vaccination élimine la peste, la tuberculose, le choléra. Mais pour les trop nombreux rescapés, c'est l'euthanasie qui menace à l'horizon.

L'ordre se compose d'une multitude d'ordres subordonnés, tous fragiles, pris dans des tensions de puissance diverse et qui, en se combinant en systèmes, créent des équilibres dynamiques. Non plus l'ordre établi mais des ordres non établis, des ordres en mouvement ne se maintenant qu'au travers de péripéties multiples. Quand celles-ci ne sont pas totalement négatives, elles conduisent à des équilibres nouveaux, dans lesquels intervient de plus en plus la volonté humaine. Des ordres plus humains donc mais aussi plus fragiles, de plus en plus fragiles, à mesure que la masse des informations jetées tous les jours sur des milliards de gens engendre la confusion, ruine les bases du jugement.

C'est le temps dans lequel nous entrons. Il a fallu près de cent ans pour que les régimes politiques absorbent le choc du suffrage universel, cent ans aussi pour faire pénétrer un peu de justice jusqu'au fond des sociétés industrielles. Il en faudra plus sans doute pour qu'une égalisation très relative des conditions sociales s'étende non sans troubles et violences à toute la terre. Combien faudra-t-il de siècles pour qu'entre les nations, les races, les continents devenus comme un grand « village » s'établisse le degré d'ordre qui permettrait de tempérer la violence, de restreindre sinon d'éliminer, non pas la lutte ni la compétition, mais au moins les pires des guerres, y compris les pires de toutes, les guerres civiles ?

Ces perspectives sont démesurées. Elles ne sont pas déraisonnables. Elles naissent d'une observation du réel, en même temps que d'une vue sur l'humanité qui est celle que nous avons reçue : l'homme créé, tombé, racheté, sauvé. Cet homme est appelé à coopérer à ce salut. Il peut le faire négativement à coups de guerres, de révolutions, de calamités, ces précepteurs du genre humain. Il peut le faire un peu mieux s'il se souvient lorsqu'il remet en question les ordres existants, qu'il ne peut jamais établir un ordre assuré, stable, parfait. La nature des institutions publiques, la diversité croissante des mœurs et des esprits, le poids des faits politiques ou sociaux, la tension entre l'attraction du néant et le désir du bien, font que toute entreprise de « changement radical de la vie » est condamnée à l'échec. Il n'est pas vrai qu'on puisse « changer de société » comme on change de chemise. Tout ce qu'on peut tenter, c'est d'ouvrir la voie à des processus qui amèneront à un certain changement. Encore ne faut-il pas se tromper !

Ceci ne signifie pas qu'on doive se réfugier au désert ou dans l'inaction. Il faut au contraire s'installer au cœur du réel et chercher dans chaque situation, c'est-à-dire dans chaque tension, comment trouver un nouvel équilibre, qui, lui-même, un jour devra céder la place à un arrangement différent. Nous sommes entraînés dans un mouvement dont nous commen-

(5) J. Ancelet-Hustache, *Goethe par lui-même*, Paris, Seuil, 1955, p. 121.

çons à peine à apercevoir les dimensions, les étagements, les enchevêtrements. « *Le flux des siècles*, disait saint Augustin, *tourbillonnant mais non sans ordre* » (6).

### Un autre regard sur le monde

A ce point plus d'un se demandera si ces considérations ne conduisent pas à prôner tout bonnement un modeste réformisme, rehaussé d'un peu d'aide au tiers-monde, avec, pour faire bonne mesure, un brin d'écologie et de convivialité.

Voire !

Avec la technique, un élément de rationalité s'introduit dans les activités humaines. Impossible de se confier à l'instinct millénaire. Impossible aussi de ne pas se heurter à chaque pas au principe de finalité : à quelle fin, ce type de machine ? cette usine ? ces ordinateurs ? cette réaction chimique ? cette manipulation génétique ? Comment répondre sans un certain degré de philosophie, pour ne pas dire de sagesse ?

Les hommes d'aujourd'hui sont à la recherche du sens. Non pas pour satisfaire je ne sais quels complexes subconscients ni pour se masquer l'absurdité foncière d'un univers né du « hasard ». Simple parce que le réel est devenu si complexe que sans perspective supérieure, il n'y a plus moyen d'assurer la marche des choses.

L'irruption de la rationalité dans la vie quotidienne a eu des effets heureux : il est plus facile de tourner un commutateur électrique que d'allumer une torche ou une lampe à huile. Mais cette irruption n'a rien résolu par elle-même. Elle approfondit le champ d'action mais, ce faisant, elle débouche sur des perspectives imprévues. Maintenant qu'un appareil de dimensions minimales suffit à faire exploser une partie de la planète, l'usage de cet appareil suppose un degré de réflexion et de conscience infiniment plus grand qu'au bon temps de l'arbalète ou même de la poudre à canon.

Les dimensions du monde temporel sont devenues immenses parce que les genres d'activités se multiplient, mais aussi parce que les diverses sphères d'action s'approfondissent sans cesse et, de purement techniques ou utilitaires qu'elles étaient, côtoient de plus en plus les confins de la métaphysique et de la morale.

C'est à ce moment que dans nos pays la pensée philosophique paraît défailir. D'un côté un marxisme pétrifié, de l'autre un pragmatisme étrié. Comment découvrir non seulement ce qu'il faut faire, mais, plus modestement, ce qu'on peut faire ?

Si l'on jetait sur ce monde étrange un regard plus attentif, on cesserait de s'imaginer qu'il suffit, pour améliorer le monde, de « militer pour la

justice », de « préparer une cité nouvelle ». Ce n'est pas si simple. D'une part, on l'a vu, le monde temporel est beaucoup plus difficile à comprendre que ne le pensent beaucoup de nos contemporains. Ni la lutte des classes ni la liberté d'entreprise, ni l'humanitarisme, ni le patriotisme, ni l'aide au tiers-monde, ni l'écologie, ni l'autogestion ne suffisent par soi-même. D'autre part, en raison même des progrès techniques, nos sociétés sont soumises plus intensément que jamais à l'attraction contradictoire du mal et du bien.

Il ne s'agit pas de catégories idéales mais de réalités manifestes. La capacité de violence, d'affirmation de soi, de refus de toute règle augmente avec les moyens à la disposition des hommes. Et de même le besoin de compréhension, d'entraide, de concorde, de paix. Peut-on s'aventurer entre ces défis et ces espoirs sans quelque lumière supérieure ?

Selon A.J. Toynbee, les grandes religions du monde sont, sur un point, unanimes : « *Toutes en effet croient que l'homme n'est pas la plus haute présence spirituelle dans l'univers* ». Et il ajoute : « *Cette croyance est digne d'être défendue. Si nous la perdions, nous nous perdriions nous-mêmes. Car l'humilité seule peut préserver l'humanité de l'autodestruction* » (7).

L'humilité !

A ce mot, on mesure la distance à franchir. Mais est-elle infranchissable ? Plus le monde apparaît comme le siège de grandes poussées contradictoires, moins il est vraisemblable que l'homme, à lui seul, puisse s'en rendre maître, plus il est raisonnable d'admettre qu'un ensemble aussi prodigieux et aussi misérable n'est pas né de rien, n'a pas de sens par lui-même, recèle un certain mystère.

Réapparaît ainsi, non plus comme un idéal souhaitable mais comme une réalité en puissance, l'idée d'un progrès intellectuel et moral, d'un horizon supérieur à la politique. Ramenée à ses dimensions relatives, mais aussi éclairée et orientée, l'activité temporelle peut retrouver des chances d'introduire dans la vie collective des moments ou des zones d'accalmie, sinon de paix.

Des chances, non des certitudes ! Des possibilités, non des mécanismes ! Dans les obscurités de cette fin de siècle, les penseurs agnostiques ne sont-ils pas en train de redécouvrir la grandeur de la raison humaine, capable par elle-même de distinguer le bien du mal et donc d'entrevoir un sens supérieur au tumulte des siècles ? Les croyants ne commencent-ils pas à reprendre conscience de la portée du témoignage qu'ils sont chargés de transmettre ? Ne pourrait-on voir ainsi reparaître les premiers éléments d'une sagesse et d'une morale politique ? Morale de la parole donnée, tenue, non de la parole prise de force, monopolisée.

(7) A.J. Toynbee, *Le christianisme et les autres religions du monde*, Paris. Éditions Universitaires. 1950. p. 8, cité par Ch. Journet, *Nora et Vêtera*. Fribourg. 41<sup>e</sup> année. n° 4. p. 295.

(6) Fluxum saeculorum ordinate turbulentum x, *Confessions*, L.IX, 8 (18).

Face à des périls communs à toute la race, pourrait-on s'orienter vers un degré minimum de réconciliation à l'intérieur des sociétés et entre celles-ci ? A partir de là, reprendre luttes et combats, mais sur un autre registre ?

Utopie ? Naïveté ? Rêveries ?

Regardons autour de nous. Ce ne sont que révoltes, violences, oppressions, inégalités, injustices. Les exemples se multiplient. Mais ici et là, apparaissent des espoirs, des ouvertures, des pistes, des lueurs. En Russie, Soljenitsyne et Sakharov sont les prophètes d'un temps où foi et raison auront cessé de s'opposer. En Pologne, Adam Michnik et la « gauche laïque » s'appuient sur l'Église pour affirmer les droits et les devoirs des hommes. En Europe, Monnet et Schuman (l'un rationaliste, l'autre croyant) ont entrepris quelque chose de grand. A Rome, Jean-Paul II est fidèle à la transcendance de Dieu comme au souci de l'homme. Sur les ruines de la guerre, des régimes fondés sur le droit sont nés ou renés. En Allemagne, la République fédérale a réinstallé pacifiquement sur son territoire dix millions de réfugiés. Elle s'est réconciliée avec ses voisins. Elle est l'un des piliers d'une Communauté dépassant et limitant les souverainetés absolues du passé. D'autres, comme la Grande-Bretagne et la France, ont traversé non sans mal, mais aussi surmonté, les crises de la décolonisation. Aux États-Unis de grands mouvements intellectuels et moraux s'ébauchent. Dans les pays du Sud, de profondes traditions religieuses ou populaires se maintiennent et rappellent à chacun la noblesse d'une culture transcendant les siècles.

Tout cela va-t-il périr, n'a-t-il aucun sens ? Comment nier qu'il existe des points d'ancrage autant pour le plus que pour le moins, pour le plus-être que pour le moins-être ?

**O**N dit que le mouvement de l'histoire s'accélère. On dirait plus justement qu'il est accéléré ici, ralenti là, fluide ici, bloqué ou même régressif ailleurs et que de ces contrastes naissent les possibilités de progrès ou de recul, de remontées ou de chutes vertigineuses.

Si l'on désire contrôler ces énormes risques, on doit reconnaître les dimensions réelles de l'homme et du monde, reprendre conscience de l'universalité de la raison (éclairée par la foi) : désacraliser la politique ; humaniser la dialectique de l'ordre et du désordre ; limiter les souverainetés ; reconnaître que l'État est pour la société civile, celle-ci pour ses membres, eux-mêmes pour plus qu'eux-mêmes. A partir de là, les choix immédiats entre socialisme et libéralisme, entre universalisme et patriotisme redeviennent des choix relatifs et cessent d'opposer entre eux comme

des furieux les tenants de l'un ou de l'autre. Un peu d'estime, de tolérance se rétablit. L'horizon redevient humain.

Face au monde qu'il voyait se dégrader, Henri Bergson en 1932 réclamait un « supplément d'âme ». C'est un supplément d'animalité qui est venu. Peut-être avant ce supplément d'âme, faudrait-il penser à un supplément d'intelligence, un renouveau de la raison à la mesure des défis que les hommes de cette fin de millénaire ne cessent, sans s'en rendre compte, de se porter à eux-mêmes. Et donc à nous.

Jean LALOY

Jean Laloy, né en 1912. Ancien directeur au ministère des Affaires Étrangères, membre de l'Institut. A notamment publié les *Récits d'un pèlerin russe* (traduction), Paris, 1967 ; *Entre guerres et paix*. Paris, 1966 ; *Le socialisme de Lénine*, Paris, 1967 ; etc., et collabore à de nombreuses revues, dont *Les Quatre Fleuves*, *Commentaire*, etc.

Violette IVERNI

## Avec les armes de l'esprit

*Les dissidents soviétiques se caractérisent entre autres par leur refus de la violence (et de la non-violence, cette autre violence). Comment peuvent-ils agir pourtant si efficacement ? Parce qu'ils retrouvent, explicitement ou non, la vérité du martyr chrétien : seul l'esprit est fort, tout le reste est faiblesse, donc mensonge.*

**DONNEZ-VOUS** donc la peine de lire attentivement les documents du *Samizdat* : lettres, messages, protestations, la chronique des événements. Vous vous apercevrez qu'après les perquisitions, les arrestations, les procès, les condamnations aberrantes qui arrachent des hommes aux rangs de la résistance, d'autres noms, inconnus de tous jusqu'ici, prennent leur place. Tout juste un ou deux noms, peut-être trois, pas plus, et puis, au bout d'un mois ou de six mois, d'autres noms suivent, la liste continue.

Je m'aperçois que je viens d'utiliser une expression inexacte : « les rangs de la résistance » ; or, en U.R.S.S., la résistance ne connaît pas de « rangs ». Ce terme implique une organisation dans son acception traditionnelle. En deux décennies, il n'y a eu qu'une seule organisation digne de ce nom : la V.S.H.S.O.N. (l'Union pan-soviétique socialochrétienne de libération du peuple). Elle a été totalement décimée, ses membres jetés en prison. Quant à son fondateur, Igor Ogourtzov, il est, aujourd'hui encore, détenu. Je tiens à préciser ici que j'inclus parmi ceux qu'en Occident on désigne sous l'appellation de « dissidents » non seulement des noms désormais célèbres dans le monde occidental, mais aussi des inconnus, ceux qui peut-être n'ont participé à aucune action collective, qui ont agi en solitaires. Cela dit, la plupart d'entre eux sont hostiles à toute organisation en général, à plus forte raison et en particulier à une organisation clandestine — ce qui en Union Soviétique revient pratiquement au même, le simple citoyen n'ayant pas le droit de créer de sa propre initiative une organisation quelle qu'elle soit.

### Pour la dignité de l'homme

Qu'est-ce donc que ce phénomène ? Comment se fait-il qu'une entité structurelle aussi rigide qu'un État totalitaire ait engendré parmi ses opposants internes le rejet, le dégoût quasi-physique de toute organisation politique en tant que telle (ce qui, soit dit en passant, ne relève aucunement de l'anarchie : aucun dissident soviétique ne renie l'État en tant que structure sociale). La réponse se trouve, en partie du moins, dans la question même : la Russie fut le premier pays où aient été mises en œuvre, avec une enviable continuité, les théories utopistes, toutes sans exception fondées sur une organisation rigide ; la Russie est le seul pays qui, ayant subi cette expérience pendant six décennies, est en mesure de dresser un bilan global : économique, politique, juridique, matériel, social, moral, voire psychologique. Personne, si ce n'est le citoyen du premier État socialiste du monde, muni de preuves aussi effroyables, n'est en droit de témoigner devant l'univers entier de l'irréfutable : cette expérience ne convient ni à l'homme, ni à l'humanité ; elle est indigne de l'homme et de l'humanité, car nulle part, que ce soit globalement dans la société, ou individuellement dans l'être, elle n'a donné de résultats positifs.

Lorsque le Soviétique se prend à méditer sur les raisons de ce qui est arrivé, il se tourne vers le passé et s'y heurte non seulement au conservatisme borné d'une partie des dirigeants de l'ancienne Russie, mais encore à l'extrémisme irresponsable, au fanatisme étroit des partis clandestins, à l'impuissance des partis démocratiques légaux, qui eurent le temps d'apprendre à désirer la démocratie, mais n'eurent pas celui d'apprendre à la défendre, d'abord et avant tout contre le danger venant de la « gauche », qui tirait habilement parti d'une phraséologie humanitaire.

Le Soviétique perçoit l'organisation politique comme une entrave, comme une tentative faite pour enfermer l'individu dans un espace tout à fait concret, barré d'une inscription tout aussi concrète, vous invitant à identifier n'importe quoi de tout aussi parfaitement concret à la vérité absolue, une et indivisible. Or, soixante ans de vérité « une et indivisible » ont appris au Soviétique — ô combien empiriquement ! — que l'homme mortel ne peut détenir dans ses mains mortelles aucune vérité « une et indivisible » : il y a autant de vérités que d'êtres. Parmi ces vérités, innombrables, on peut en choisir une qui vous convienne plus ou moins ; quant à en faire un slogan, un fétiche, cela revient automatiquement à exclure toutes les autres et à se condamner tôt ou tard à mentir. L'organisation politique, c'est la lutte intestine, c'est la domination du plus petit par le plus grand, c'est le verbiage sans fin, la profusion, le foisonnement de théories tactiques de toute espèce ; bref, c'est la voie la plus longue vers sa propre bonne conscience. Mais il existe d'autres motivations, plus profondes, qui en U.R.S.S. détournent l'actuel protestataire soviétique de la lutte politique clandestine.

D'abord et avant tout, les « dissidents » soviétiques luttent non point contre la société, mais contre le pouvoir. Leur lutte n'est pas livrée pour se venger d'une enfance affamée, de la perte de proches, ou encore d'une existence misérable, à laquelle le Soviétique moyen est condamné ; ce n'est pas non plus l'envie de la richesse, du bien-être, de la réussite d'autrui qui le pousse. L'histoire nous a appris que la redistribution des biens matériels n'ajoute rien à la justice sociale de l'État si celui-ci est fondé sur la contrainte. Nous luttons pour la dignité de l'homme, pour la croissance du droit et de la conscience morale chez tout homme dans notre pays, pour le droit à la conscience nationale, aux valeurs et traditions culturelles nationales.

Or, la lutte clandestine dresse toujours le groupe militant contre la société, et, en fin de compte, elle lui arrache, peut-être même contre sa propre volonté, le principe de la « fin qui justifie les moyens ». Jamais, dans l'histoire d'aucun pays, il n'y eut de groupe clandestin qui, tôt ou tard, pour une raison ou une autre, n'ait eu recours à la force pour atteindre son objectif. Mais la violence n'engendre que la violence, et ne fait que la multiplier. Un État fondé sur l'arbitraire, qui utilise des méthodes terroristes pour étouffer la pensée et la liberté de ses propres citoyens, a donné naissance à une étonnante forme de protestation : le refus catégorique de toute violence, et par voie de conséquence, de toute annonce de la révolution.

La révolution, c'est un bain de sang. La Russie a perdu depuis le début du siècle, selon les estimations des plus éminents sociologues (Soljenitsyne cite le Professeur Kourganov), quelque cent millions d'hommes dans les guerres, les prisons, les camps, les famines artificiellement organisées (pendant les seules années 1932-1934, 16 millions de paysans sont morts de faim ou en déportation). Il ne faut plus qu'il y ait de révolutions.

### La liberté

La question de la lutte et de ses méthodes est avant tout celle de la liberté. Il n'existe pas de liberté absolue dans les rapports entre les gens, entre l'individu et la société ; car si la liberté implique des droits, elle implique aussi des devoirs. Malheureusement, il arrive très souvent que la lutte pour la liberté recouvre non pas tant la lutte pour des droits que contre des obligations. Cela dit, la liberté sociale ne signifie pas que tout soit permis, que tout soit possible, mais qu'un équilibre s'instaure entre les droits et les devoirs des membres de cette société. Il reste seulement à décider si les protestataires se comptent parmi les membres de la société ou parmi ceux qui lui déclarent la guerre.

Nous, les migrants de l'étrange planète soviétique, une fois rendus en Occident, nous apprenons avec stupéfaction que les hommes qui prennent en otage des innocents, qui posent des bombes dans les magasins, se servent d'une phraséologie humanitaire : il paraît que les

femmes, les vieillards et les enfants, victimes d'explosions dans la rue ou les magasins, sont anéantis au nom du bonheur de l'humanité ! Mais le bonheur concerne quand même de préférence les vivants et non les morts. Le pire, pourtant, c'est que nous, les enfants de la Grande Zone, du Goulag aux 250 millions de prisonniers, nous retrouvons dans ces slogans et ces clameurs des mots familiers. Nous les avons entendus dès l'enfance, nous qui avons grandi sous le terrorisme. Pour toutes ces raisons, plus que quiconque, c'est à nous de témoigner que la liberté n'appartient pas à celui qui a décidé qu'il peut tuer, voler ou perpétrer tout autre acte de violence ; celui-là demeure un esclave, l'esclave de son intérêt, de son envie, de son désir de vengeance, de son imprévoyance, de son irresponsabilité.

Libre est celui qui, au nom de sa dignité d'homme, se reconnaît le droit de chercher la vérité par ses propres moyens, en risquant, peut-être, sa vie — mais sa vie à lui, pas celle des autres. La vraie liberté est celle de l'esprit ; elle n'est pas fabriquée de main d'homme : son origine est autre. Elle ne s'édifie en tout cas pas sur le malheur ni sur le sang d'autrui. Comme l'esclavage, elle peut ne pas être liée à des signes extérieurs. L'esclave se trouve aussi bien dans un palais que dans une cabane. L'homme libre porte aussi bien d'impeccables manchettes que des menottes. Ce qui ne veut pas dire pour autant qu'on doive se réjouir de menottes ou s'y résigner. Cela ne veut pas dire non plus qu'on doive se croiser les bras.

**AU** mois d'août 1968, sept jeunes gens se sont rendus sur la Place Rouge, arborant des banderoles : « *Vive la Tchécoslovaquie libre !* ». Ils ne réussirent à se maintenir que quelques minutes avant d'être rejoints par nos glorieux héros tchékistes (en civil, bien entendu, tels de simples délégués de l'indignation populaire !), d'être tabassés, saisis et enfoncés dans les paniers à salade. Si ces sept-là ont ensuite moisiné des années durant dans des prisons, des camps, des hôpitaux psychiatriques, ils ont, en revanche, réussi l'incroyable : la réhabilitation d'un peuple de 250 millions d'hommes aux yeux de l'opinion mondiale. Sans armes, ils ont été plus forts que les puissances occidentales libres, exprimant au gouvernement soviétique leur énième « inquiétude » diplomatique, sans pour autant stopper les chars soviétiques.

Je me permettrai de citer ici quelques extraits des dernières paroles prononcées par certains accusés en conclusion de leurs procès politiques.

**Larissa Bogoraz** (procès intenté aux manifestants contre l'occupation de la Tchécoslovaquie, 11 octobre 1968) : « *J'aime la vie et je prise la liberté ; je savais que je risquais ma liberté et je ne voudrais pas la perdre... Si je n'avais pas agi ainsi (c'est-à-dire pas manifesté), je me considérerais comme responsable des agissements du gouvernement, au même titre exactement que le sont tous les citoyens adultes de notre pays, au même* »<sup>7</sup>

titre qu'est responsable tout notre peuple pour les camps de Staline et de Béria, pour les sentences de mort, pour... » (déclaration interrompue par le procureur).

**Paul Litvinov** (au même procès) : « ...Je ne doute pas un instant du verdict qui m'attend. Je le connaissais d'avance, en me rendant à la Place Rouge... Néanmoins, j'y suis allé. Pour moi, la question ne se posait pas — y aller ou ne pas y aller. En tant que citoyen soviétique, je considérais comme un devoir de manifester mon désaccord avec une faute grossière de notre gouvernement, faute qui m'a bouleversé et indigné : la violation des normes de droit international et de la souveraineté d'un autre pays ».

**Vladimir Dremlouga** (au même procès) : « Pendant toute ma vie conscience, j'ai voulu être un citoyen, c'est-à-dire un individu exprimant calmement et fièrement ses pensées. J'ai réussi à l'être pendant dix minutes. Je sais que ma voix détonnera dans le silence général qualifié de "soutien du peuple tout entier à la politique du parti et du gouvernement". Je suis heureux qu'il se soit trouvé des gens pour protester avec moi. S'ils n'étaient pas venus, je serais allé seul sur la Place Rouge ».

**Vadim Delaney** (au même procès) : « Je pensais bien être condamné à une longue peine de prison pour avoir protesté. Je savais que ces cinq minutes de liberté sur la Place Rouge, je les payerais par des années de prison... Tout totalitarisme m'est profondément odieux... ».

**Constantin Babitzkii** (au même procès) : « ...Quelles vertus voulez-vous inculquer aux masses : le respect et la tolérance des opinions d'autrui, à la condition qu'elles s'expriment légalement, ou la haine et le désir d'écraser, d'anéantir tout homme qui pense autrement ? ».

**Il'ya Gabai** (procès contre les Tatares de Crimée, déportés au Kazakhstan, réclamant leur rapatriement, 19 janvier 1970) : « Qu'est-ce qui, chez nous, sépare la vérité du mensonge ? On invoque le peuple ! Mais tous les crimes qui ont été commis chez nous, toutes les injustices perpétrées aujourd'hui encore, tout cela se fait au nom du peuple ! Et il en sera ainsi tant que les questions de vie et de mort seront décidées à main levée, automatiquement ; tant que l'esprit d'un mortel consensus écrasera l'individu, transformant la notion même de "peuple" en instrument de démagogie et de violence ».

**Vladimir Boukovskii** (procès du 5 janvier 1972 ; chef d'accusation : agitation et propagande antisoviétiques ; condamné à 12 ans de privation de liberté ; en décembre 1976, Boukovskii est échangé contre le secrétaire du P.C. chilien, Luis Corvalan) : « Par ce procès sommaire, ils veulent intimider ceux qui cherchent à révéler leurs crimes au monde entier. Ils veulent laver leur linge sale en famille afin de paraître aux yeux de l'univers les irréprochables défenseurs des opprimés ! Notre société est encore malade. Elle est malade de la peur qui nous vient de l'époque stalinienne. Mais on commence à y voir clair, le processus est entamé, on ne peut pas l'arrêter... Quelle que soit la durée de mon empri-

sonnement, je ne renoncerai jamais à mes convictions, je ne cesserai pas de les clamer... à tous ceux qui veulent m'écouter ».

**Jacob Pavlov** (procès contre des chrétiens baptistes, 8 février 1974) : « Eh bien, jugez-vous donc. Sachez seulement que vous nous jugez illégalement, que vous nous accusez injustement. Sachez aussi que l'histoire du christianisme continue de s'écrire et qu'elle révélera, en toute justice et authenticité, la période actuelle. Pensez-y bien : vos descendants ne vous jugeront-ils pas en inquisiteurs, comme vous le faites vous-mêmes aujourd'hui ? ».

**Nathalie Gorbanevskaia**, la seule qui fut, parmi les manifestants du 25 août 1968, sur la Place Rouge, laissée en liberté, grâce probablement à ses deux enfants, dont le plus jeune n'avait que trois mois (déclaration adressée à tous les organes de la presse libre, retransmise par la radio libre, le 29 août 1968) : « Mes camarades et moi, nous sommes heureux d'avoir pu participer à cette manifestation, d'avoir pu, ne fût-ce qu'un instant, forcer le torrent de mensonge délirant, rompre le lâche silence, révéler que nos concitoyens ne sont pas tous d'accord avec la violence imposée au nom du peuple soviétique. Nous espérons que le peuple tchèque l'apprendra, s'il ne le sait déjà. La conviction que les Tchèques et les Slovaques, en évoquant les Soviétiques, ne penseront pas seulement aux occupants, mais à nous aussi, nous prête force et courage » (1).

Toutes ces dépositions ont un point commun, un lien entre elles, bien qu'elles aient été prononcées en conclusion de procès différents : toutes, elles protestent contre la violence perpétrée dans le pays même comme hors de ses frontières ; toutes, elles réclament le respect de la légalité, des droits et de la dignité de l'homme ; toutes, elles refusent absolument d'imposer à quiconque par la force des convictions quelles qu'elles soient. Des douzaines de nos braves du K.G.B., bien nourris et bien entraînés à leur métier, se sont acharnés sur les manifestants du 25 août, sans que ceux-ci ripostent, non par peur, mais afin de ne pas fournir aux tribunaux de prétexte pour les accuser de résistance à l'autorité, et pour rester dans les strictes limites de la légalité soviétique ; du coup, certains qu'ils étaient à l'avance des sentences qui les attendaient, ils obligeaient ainsi le pouvoir à endosser sa propre illégalité, son mépris de ses propres lois, sa propre mise hors la loi.

### Quand on saura...

Un grand nombre de livres, écrits par d'anciens ou d'actuels prisonniers soviétiques, ont récemment paru en Occident. Ils sont traduits en plusieurs langues européennes, de sorte que chacun peut, s'il veut, en prendre connaissance. Ils ne disent pas autre chose que les condamnés (d'avance !) dans les déclarations que vous venez de lire : le désir de crier

(1) N. Gorbanevskaïa fut également l'objet de représailles. Le septième manifestant, Victor Faïnberg, fut immédiatement expédié à l'hôpital psychiatrique de Leningrad, où il resta cinq ans.

à pleins poumons la vérité, toute la vérité. Mais jamais, nulle part, d'appel à la vengeance, à la violence, à l'anéantissement de ceux qui les ont battus, injuriés, trompés, humiliés, mutilés. Un jour viendra où ceux-là seront jugés, non pas avec iniquité, comme eux-mêmes aujourd'hui, mais en toute légalité, dans une Russie libre et démocratique.

Mais en dehors de ceux qui ont su se faire entendre de leurs propres concitoyens ou d'hommes du monde libre, il y a encore les anonymes, tous ceux qui n'ont pas su ou n'ont pas pu. Ceux que, seuls, ont entendus les surveillants des hôpitaux psychiatriques ou les kaguébistes. Ceux qui n'ont jamais eu l'espoir d'être entendus, soit qu'ils en ignoraient les moyens, soit qu'ils n'y pensaient même pas : simplement, un jour, à leur manière, ils en ont eu assez, ils l'ont crié, et puis, ils ont disparu. Mais le fait que nous ne sachions toujours rien d'un grand nombre d'entre eux (des témoignages sur ces cas isolés filtrent dans les livres d'anciens détenus des camps ou des hôpitaux psychiatriques) prouve qu'ils n'appartiennent pas aux repentis : sinon on les aurait depuis longtemps relâchés.

Qui donc connaît les noms des soldats soviétiques qui ont refusé de tirer en Allemagne en 1953, en Hongrie en 1956, en Tchécoslovaquie en 1968 ? Personne, sinon les tribunaux militaires. Plût au ciel qu'un jour leurs archives tombent dans le domaine public ! Mais on n'ose trop y croire : on a trop bien appris chez nous à les détruire. C'est qu'il s'agit d'autre chose que de faire pousser du blé ! L'humanité a déjà eu l'idée d'élever un monument au Soldat inconnu, tombé au combat. Pensera-t-elle à le faire un jour pour le Soldat inconnu qui a refusé de tirer sur des hommes désarmés, qui a refusé d'être le bourreau ?

### La force de la liberté contre la faiblesse de la violence

Les partisans de la violence sont souvent convaincus que celle-ci est signe de force. Mais cela est faux. Même à la guerre, c'est-à-dire dans des circonstances où la violence se pratique de part et d'autre, la victoire ne signifie pas pour autant le bon droit. Elle permet simplement au vainqueur d'imposer au vaincu sa règle du jeu.

Toute forme de violence, du plus petit chantage au chantage international à la guerre (y compris, bien sûr, le chantage politique, de groupe ou de parti, ou avec prise d'otages) est un signe de faiblesse morale que l'on cherche à compenser par la force physique. C'est comme si on revêtait un homme nu d'une cotte de mailles : certes, il ne sera plus nu, mais sera-t-il vêtu pour autant ? Au niveau purement psychologique, la violence suscite en retour un réflexe de violence (si cela est possible) ou de peur (si toute résistance est impossible) ; mais cette peur est toujours pleine de haine rentrée ou de soif de vengeance. Donc, même d'un point de vue tactique, la violence est dangereuse et absurde : elle peut inciter à détester celui qui en use, mais elle peut aussi, en dernier ressort, obliger à l'écouter. Le plus redoutable c'est que, telle une enfilade de miroirs,

la violence traîne à sa suite, en nombre incalculable, son image toujours la même, en progression géométrique. C'est bien pour cela que les protestataires (ne les appelons pas « dissidents ») soviétiques refusent, en règle générale, de créer des groupes clandestins, estimant que l'action clandestine, si elle ne se situe pas dans le cadre de la guerre et de la lutte contre l'occupant, porte en elle le germe de la tyrannie.

La liberté intérieure, sans frontières ni classes, est la seule véritable force aux mains de l'homme faible et mortel. Vladimir Boukovskii l'a admirablement exprimé dans son livre *Et le vent reprend ses tours* : « Dans une situation d'extrême tension, le comportement de l'individu et celui de la foule diffèrent sur le plan qualitatif. Le peuple, la nation, la classe, le parti ou tout simplement la foule ne peuvent, à l'extrême limite, aller au-delà d'un certain seuil : l'instinct de conservation l'emporte. Ils peuvent sacrifier une partie de quelque chose, en espérant sauver le reste. Ils peuvent aussi se scinder en groupuscules, en cherchant le salut dans cette direction. C'est ce qui les perd. Être seul, c'est une responsabilité énorme. Acculé au pied du mur, l'homme professe : "Je suis le peuple, je suis la nation, je suis le parti, je suis la classe, et il n'y a rien d'autre". Il ne peut pas sacrifier cette partie de lui-même, il ne peut pas se scinder lui-même, se diviser, tout en demeurant en vie. Il ne peut plus reculer ; l'instinct de conservation le pousse à l'extrême limite : il préférera la mort physique à celle de l'esprit. Et ce qui est étonnant, c'est qu'en défendant sa propre intégrité, il défend en même temps son peuple, sa classe ou son parti. Ce sont ces hommes-là qui remportent pour leur communauté le droit de vivre, sans peut-être même y songer.

— « Pourquoi justement moi ? se demande chacun dans la foule. Je serai seul à ne rien faire.

— « Et tous ils ont péri.

— « Si ce n'est moi, qui donc alors ? se demande l'homme acculé, le dos au mur. Et c'est lui qui les sauvera tous ».

**Violette IVERNI**

(traduit du russe par Irène Berline)

Violette Iverni, née à Leningrad en 1937. Poète, critique, journaliste. Études à l'Institut d'art musical, théâtral et cinématographique de Leningrad (section de critique théâtrale). Publications en U.R.S.S. : poésies et articles de critique. A émigré d'U.R.S.S. en 1973 et vit depuis à Paris, où elle a publié un livre de poèmes et de nombreux articles dans les revues *Continent*, *Grani*, *La Pensée Russe*. Actuellement rédacteur-en-chef de la revue *Continent*.

Michel POMMES

# Héritiers de l'amour

## — quand même

*Faire la violence. La subir ensuite. La dominer enfin. Un itinéraire spirituel en quartier de haute sécurité.*

**PARLEZ-MOI** de l'homme, auriez-vous pu dire en me demandant quelques mots sur la violence. Aussi loin que nous remontions dans le temps, nous la trouvons étroitement attachée à son histoire. Certes, il me serait facile de vous énumérer dans le détail ma participation aux campagnes de violence organisée, qui m'ont conduit d'Extrême-Orient jusqu'en Algérie et pour lesquelles la Nation délivre un satisfecit.

Rassurez-vous, je n'en ferai rien ; d'abord parce que vous avez plus vite fait de vous reporter à votre journal habituel pour être rassasié de cette violence dont le monde semble vouloir se partager le secret, et qu'ensuite je ne suis pas tellement sûr que ces tueries collectives, ces holocaustes et autres génocides, soient le mieux représentatifs du fléau qui torture ma réflexion.

A mon sens, la violence est intolérable quand elle a sciemment pour objectif d'attenter à la dignité humaine. Ce qui ne veut pas dire pour autant que je veuille décerner un label de qualité aux autres manifestations de la violence ; mais le phénomène a tant de ramifications qu'il est nécessaire de sérier son témoignage pour ne pas tomber dans la confusion.

Je vais vous rendre compte d'une violence sans coups, de cette violence aveugle et sourde qui se maquille avec les fards de la légalité, au nom de la raison du plus fort, de celle que l'on exerce avec la fierté du devoir accompli. Ma confiance vous invite du même coup à visiter l'univers carcéral, puisque, au sortir de mes exploits guerriers, je n'ai rien trouvé de mieux que de m'engager dans la délinquance, cette voie de garage où l'on va consciencieusement garer ses complexes, ses vices et ses pauvretés, et où aussi, mais plus tard, nous rangeons nos illusions et nos échecs.

**SUIVEZ** le guide... Vous serez d'accord avec moi si je vous dis que ce n'est pas au style d'une cathédrale que l'on mesure sa valeur chrétienne ; avant d'être gothique ou romane, elle est la maison de Dieu. Il en va de même des prisons. Qu'elles soient vétustes ou modernes, elles sont toutes aménagées dans un but répressif, dont le premier et grand critère repose sur la dépersonnalisation.

A ce sujet, je suis frappé de constater qu'en vingt ans, pratiquement rien n'a été amélioré pour que le prisonnier puisse assumer ses responsabilités d'homme, comme si la violence morale avait une valeur exemplaire ou expiatoire. Avant d'ouvrir la porte du royaume de l'obscurité, je voudrais préciser que je ne porte pas de jugement, et que vraisemblablement même les gardés ne seraient pas de meilleurs gardiens. Le témoignage n'a que la valeur d'un diagnostic, pas celle d'une thérapeutique.

Dès votre entrée en prison vous abandonnez votre identité. Dorénavant votre passeport sera votre matricule, le sésame ferme-toi ! Un matricule n'a pas de sexe. C'est ce qui autorise l'Administration pénitentiaire, quand elle le désire, dix fois par jour si elle le juge bon, à nous faire baisser notre slip. Je sais que l'on vous dira qu'un prisonnier peut cacher mille choses dans son slip, de la tablette de chocolat au revolver... Bien sûr, c'est vrai ; mais ce qui est vrai aussi, et beaucoup plus fréquent, c'est que nous y enfermons tous, avec plus ou moins de pudeur, notre désir de dignité et notre respect de la personnalité. Par cette fouille administrative, certains des surveillants ne voient qu'une occasion d'affirmer un souci d'autorité et de supériorité. Le « à poil » sert alors à molester ; il force à l'humiliation et devient dégradant. C'est si vrai que partout où la force fait loi, l'homme est mis nu, parce que nu, il est soudain seul et sans défense.

Savez-vous ce que peut représenter de n'avoir plus rien à soi, pas même cette petite botte dans laquelle les enfants enferment leurs secrets et que les parents ne violent qu'en ayant honte ? Savez-vous combien il est pénible de n'être jamais seul, de vivre à corps ouvert ? Avez-vous songé à ce que peut signifier de ne pas pouvoir écrire : « je t'aime », sans que cet aveu soit débusqué par les services de censure qui agissent au nom de la sacro-sainte sécurité ?

Dans nos deux tout petits mètres d'univers, l'oeilleton de contrôle ressemble à la meute de chiens et de chasseurs quand le cor a sonné l'hallali ; il nous traque continuellement sans que nous ayons aucune chance de nous y dérober, ne serait-ce que pour faire nos besoins, et déclenche un phénomène de peur et de panique incontrôlable. Quand et si par hasard nous y échappons un instant, le claquement des portes et des verrous s'y substitue, nous faisant sursauter. Les clés qui tintent de joie de fermer sont autant de signaux d'alarme. Nous vivons dans une centrale où le courant d'angoisse est toujours continu. Parfois, la nuit, un cri blesse le silence. Alors nous nous levons pour écouter, nous cherchons

à traduire cette souffrance qui passe incognito, et nous nous recouchons et nous avons froid, froid et peur à la fois.

**SI**, comme vous pouvez le constater, la prison est un des domaines favoris de la violence, je crois qu'elle peut être aussi l'endroit où, grâce à notre confrontation permanente avec la réflexion, nous avons le plus de chance de nous réincarner spirituellement. Où peut-on mieux comprendre la soif que dans le désert ? La prison est le rendez-vous des désespoirs. Quelqu'un a même dit, et avec quelle violence, qu'elle était « la poubelle de la France » ! L'on peut dire n'importe quoi sur n'importe qui, tout défigurer et tout salir avec des mots ; rien ne pourra jamais empêcher que tous les hommes, rois et valets, gouvernants et gouvernés, geôliers et prisonniers, sont les héritiers de l'amour.

Face à la violence, il nous faut apprendre non seulement à conserver notre patrimoine, mais encore à le transmettre avec autant de croyance et de fidélité. C'est notre seul moyen de casser le mur des prisons, de briser la chaîne des inégalités et de passer les frontières de l'incompréhension pour avancer vers notre survivance, donc vers l'éternité.

Pour conclure, je vous livre cet autre témoignage. Il y a quelques jours, un de mes camarades, condamné à la réclusion criminelle à perpétuité, me confiait : « J'ai tout raté. Je voudrais avoir une chance pour faire quelque chose de bien comme la soeur des Indes ». Cette violence dans l'espoir me permet d'avancer dans la certitude que la main tendue finit toujours par trouver celle vers qui elle se tend.

Michel **POMMES**

Michel Pomes, détenu à la Prison de la Santé (Paris).

Christoph von SCHÖNBORN

## La force d'un martyr face au IIIe Reich : Franz Jägerstätter

*Pour avoir refusé de porter les armes du Troisième Reich, Franz Jägerstätter fut décapité. Ce refus s'appuyait sur la force même que le Ressuscité donne à ceux qui le suivent vraiment.*

**DANS** le langage affectif moderne, le mot martyre est lié avant tout à l'idée d'épreuves et de souffrances dues à l'injustice du pouvoir et endurées soit au nom de la foi, si l'on prend le mot dans son sens le plus étroit, soit au nom des sentiments de justice et d'humanité si on le prend dans son sens le plus large. Dans les deux cas, le dénominateur commun est alors le suivant : le martyr devient l'« antiviolence ».

L'Église d'autrefois donnait un tout autre sens aux mots « martyr » et « martyre » (1). Certes, l'aspect de souffrances dues à la persécution et à l'injustice du pouvoir n'est pas absent ; mais l'accent principal, en ce qui concerne le martyr, est mis sur son caractère de lutteur engagé dans un violent combat, où toutes « les Principautés et les Puissances » de ce monde déploient le maximum de leurs forces contre une autre Puissance et un autre Prince dont le martyr est le soldat. Le martyr est membre de la *militia Christi* (2) ; dans la bataille qu'il livre, il s'agit de la victoire définitive du « Seigneur des Seigneurs, Roi des Rois » (*Apocalypse* 17, 14), et quand le martyr est victorieux, c'est le Christ qui par lui remporte la victoire, car sa souffrance s'identifie à la Passion du Christ (3). Ce ne

(1) La littérature sur ce sujet est immense. Qu'il suffise ici de signaler l'article « Martyre » dans le dictionnaire de spiritualité (W. Rordorf, A. Solignac), avec ses très nombreuses références littéraires.

(2) A ce sujet, cf. A. von Harnack, *Militia Christi*, Tübingue, 1905, réimp. Darmstadt, 1963, 1-46, surtout 41 ; « Toute l'histoire des persécutions se déroule dans ce climat de combat sans merci » (contre Satan) ; M. Lods, *Confesseurs et martyrs. Successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles*, Neufchâtel-Paris, 1958, (*Cahiers théologiques* 41), 45.

(3) S'agissant du martyr Sanctus, on dit : « Le Christ qui souffrait en lui a accompli de grands prodiges » (Eusèbe de Césarée, *Hist. Ecclés.*, V, 1-23, Sources chrétiennes, 41, p. 12) ; Blandine, « la petite, la faible, la méprisée » triomphe parce qu'elle « avait revêtu le grand et invincible athlète, le Christ »

(fin de la note nase suivante)

sont pas la violence et la non-violence qui sont en présence, mais deux pouvoirs qui luttent d'une manière il est vrai très différente et avec des moyens différents. La nature de ces pouvoirs et l'enjeu que représente le combat qu'ils se livrent se révèlent dans le martyr. On peut même dire que, d'une certaine façon, ces pouvoirs ne se manifestent vraiment que dans cette lutte soutenue par les martyrs. Car, selon la vision de *l'Apocalypse*, ce n'est qu'une fois le Christ victorieux — et en Lui les martyrs — que se sont déchaînées les « Principautés et Puissances » qui luttent contre son règne (4). D'où l'importance du témoignage des martyrs dans le problème de la nature de la violence, de la puissance et de la souveraineté. Dans les pages qui suivent, on donnera à titre d'exemple la parole à un martyr de notre temps dont le témoignage pur et dépouillé est un pas important vers l'Essentiel.

### Le témoignage d'un homme seul : Franz Jägerstätter

La conception du martyr en tant que participation au combat que se livreront les Puissances à la fin des temps n'a pas été un simple produit d'une imagination surchauffée de l'Église primitive. La figure si transparente du martyr que fut le paysan de la Haute-Autriche, Franz Jägerstätter (5), nous permet de découvrir l'actualité permanente de cette manière de voir. Son témoignage éclatant qui l'amène à refuser tout service armé sous les drapeaux du III<sup>e</sup> Reich nous indique nettement les puissances alors en lutte. Son testament dans lequel, en 1943, alors qu'il était déjà condamné à mort, il explique ses convictions, est dans sa simplicité et sa véracité, un miroir pour tous ceux qui, dans les situations décisives, se demandent ce que signifie être chrétien. Voici un extrait de cette « déclaration faite en captivité » (6) :

(fin de la note 31)

(*ibid.*, V, 1, 42 ; Sources chrétiennes, 41, p. 17). « La victoire du martyr s'identifie avec celle du Christ » (A. Brekelmans, *La Couronne du martyr : une recherche historique des symboles dans les écrits des premiers chrétiens*, Rome, *Analecta Gregoriana* 150, 1965, 62).

(4) E. Peterson fait remarquer cette corrélation dans son livre, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, 1937 (voir également : *Traité théologiques*. Munich, 1951, p. 149-224). Trad. française par R. Lahaye, *Les témoins de la vérité*, Seuil, Paris, 1948.

(5) A signaler l'oeuvre toujours pleine d'intérêt de G.C. Zahn : *Il a suivi sa conscience (Le témoignage isolé de Franz Jägerstätter)*, Graz, Vienne, Colo<sup>ne</sup>. 1967, 2<sup>e</sup> éd., 1979, la source la plus importante. Une traduction française est parue en 1967 aux Editions du Seuil, Paris, sous le titre : *Un témoin solitaire : vie et mort de Franz Jägerstätter*. Il faut avant tout remercier ce sociologue américain pour sa contribution à l'histoire de l'Église catholique sous le III<sup>e</sup> Reich : grâce à lui, la figure de Franz Jägerstätter n'est pas tombée dans l'oubli. C'est sur le travail de Zahn que s'appuie V. Consemius lorsqu'il parle de Jägerstätter dans son livre : *Propheten und Vorläufer, Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus*. Zurich, Einsiedeln, Cologne, 1972, p. 251-262 ; également publié chez R. Zinnhobler (éditeurs), *Das Bistum Linz im Dritten Reich*, Linz, 1979, p. 336-347. Si nous donnons à Jägerstätter le titre de martyr, nous ne voulons pas par là préjuger du jugement de l'Église, mais exprimer notre conviction personnelle que, dans le cas de Jägerstätter, il s'agit bien d'un vrai martyr au sens que l'Église donne à ce mot. Pour ce qui est des critères du vrai martyr, cf. ce qu'en disent Ch. Journet, *Pour une théologie du martyre*, et P. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, « La béatification et la canonisation des martyrs », dans *Limites de l'humain, (Études carmélitaines, 32)*, Paris, 1955, p. 215-234.

(6) Cité par G.C. Zahn, *op. cit.* (note 5), p. 270-276.

« Je tiens à consigner ici quelques mots comme ils me viennent directement à l'esprit et me montent du coeur. Même si je les écris les menottes aux mains, j'aime encore mieux cela que l'asservissement de ma volonté. Ni le cachot ni les fers ni la condamnation à mort ne sont en mesure de vous ravir votre foi et l'indépendance de votre volonté. Dieu vous donne une telle force pour supporter toutes les souffrances, une force supérieure à n'importe quelle puissance du monde. La puissance de Dieu est invincible. Si pour mettre tous les hommes en garde et les détourner du péché grave qui entraîne la mort éternelle, on voulait bien se donner autant de peine que l'on s'en donne pour me soustraire à une mort déshonorante, je crois bien que Satan ne pourrait compter au Jugement dernier que sur un bien maigre butin. On cherche sans cesse à vous donner mauvaise conscience au sujet de votre épouse et de vos enfants. Or je ne peux naturellement pas croire que, sous prétexte que l'on a femme et enfants, on n'offense pas Dieu par des mensonges = sans parler de tous nos autres devoirs. Le Christ n'a-t-il pas dit lui-même : " Celui qui aime son père, sa mère ou ses enfants plus que moi n'est pas digne de moi " ? ou encore : " Ne craignez pas ceux qui tuent seulement votre corps sans pouvoir tuer votre âme. Craignez plutôt celui qui peut vous perdre et vous entraîner corps et âme dans la géhenne ". Si Dieu ne m'avait pas accordé sa grâce et la force de mourir moi aussi, s'il le faut, pour ma foi, je ferais peut-être la même chose que la plupart des autres catholiques...

Celui qui est capable de combattre sous la bannière de deux royaumes et d'entretenir de bonnes relations avec les deux communautés, à savoir celle des saints et celle du National-Socialisme, celui qui peut obéir à tous les ordres que lui donne le III<sup>e</sup> Reich sans entrer par le fait même en conflit avec les commandements de Dieu, celui-là doit être à mon sens un fameux pantin. Personnellement, je n'y arrive pas. C'est pourquoi je préfère renoncer à mes droits sous le III<sup>e</sup> Reich et sauvegarder mes droits dans le Royaume de Dieu. Certes, il n'est pas bon de ne pouvoir épargner cette souffrance à sa famille, mais les souffrances de ce monde sont toutes de courte durée et passagères. Et puis on ne peut absolument pas les comparer aux souffrances que Jésus par sa Passion et sa mort n'a pu épargner à sa sainte Mère.

Le Royaume de Dieu est-il donc d'une telle infériorité qu'il ne vaille pas le moindre sacrifice et que nous fassions passer toutes les futilités de ce monde avant les biens éternels ? L'apôtre Paul ne dit-il pas également : " Ce que Dieu a réservé à ceux qu'il aime, aucun oeil humain ne l'a vu, aucune oreille ne l'a entendu, aucun homme ne l'a éprouvé dans son cœur ". Tel est le prix inestimable des joies que Dieu nous a réservées dans son Royaume, la plus grande de toutes étant qu'elles dureront éternellement. Que d'efforts, que de sacrifices tant d'hommes ne font-ils pas pour obtenir ici-bas un peu plus de considération, ou, dans le cas d'un sportif, pour remporter un prix ! Si nous consentions pour le Ciel autant d'efforts et de sacrifices, il y aurait beaucoup de saints et de grands saints. Or le Royaume des Cieux n'est pas lui non plus accessible sans efforts ni sacrifices. Car c'est le Christ lui-même qui a dit : " Le Royaume des Cieux souffre violence et seuls les violents s'en emparent ".

Pourquoi pensons-nous si peu à l'éternité ? Pourquoi cela nous semble-t-il si dur de faire des sacrifices en vue du Ciel ? Oui, il existe une puissance invisible qu'assurément nous ne pouvons pas voir maintenant, mais dont nous sentons parfois la présence, et qui met tout en oeuvre pour mener l'homme

à sa perte. Et c'est la puissance de l'enfer. Lucifer ne sait que trop ce que sont les joies et la splendeur du paradis ; mais il ne peut plus y revenir, maintenant il ne peut plus qu'envier ce bonheur aux hommes. Et c'est ainsi qu'avec ses complices il met tout en oeuvre pour nous enchaîner à ce bas monde en se servant de nos pensées et de nos désirs. Car si nous pensons rarement à l'éternité, à l'amour de Dieu et à la miséricorde divine, Satan a tôt fait de gagner la partie...

De même que l'homme tourné uniquement vers la terre ne néglige bien souvent aucun effort pour embellir et améliorer sa vie en ce monde, de même nous autres qui croyons encore au Royaume éternel devons-nous aussi tout sacrifier pour y recevoir un jour une grande récompense. Si les gens qui partagent les idées du National-Socialisme se disent que l'enjeu de leur combat est tout ou rien, être ou ne pas être, telle doit être notre opinion à nous qui luttons et combattons pour le Royaume éternel. A la seule différence que pour nous battre nous n'utilisons ni fusils ni pistolets mais des armes spirituelles, entre autres et avant tout la prière ».

A la lecture de ce texte, ainsi que d'autres écrits de Jägerstätter et de ses réponses aux arguments dont on se servait pour le dissuader du martyre, on a immédiatement à l'esprit les paroles de Jésus : « Lorsqu'ils vous livreront, ne vous inquiétez pas de savoir comment parler ou que dire : ce que vous aurez à dire vous sera donné à cette heure-là, car ce n'est pas vous qui parlerez, c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous » (*Matthieu* 10, 19).

En lisant Jägerstätter, on sent nettement le souffle de l'Esprit dans ses paroles et dans ses actes. Ce qui surprend, c'est l'assurance avec laquelle cet homme simple jugeait la situation de son époque dans les domaines spirituel et même politique, distinguant le mensonge de la vérité et justifiant sa ligne de conduite avec détermination et humilité, même devant des prêtres et devant l'évêque de Linz.

### **Le témoignage des martyrs et les « signes des temps »**

Dans l'ancienne liturgie, le jour appelé *dies natalis*, c'est-à-dire le jour de la naissance du martyr à la vie éternelle, on lisait le récit de son martyre (7). Ce n'était sans doute pas seulement pour l'exemple donné par les martyrs. Lorsque ceux-ci, sous l'inspiration de l'Esprit portaient témoignage « devant des gouverneurs et des rois » (*Matthieu* 10, 18), ils permettaient à l'Église d'acquiescer la justesse du regard, l'aidant à saisir les « signes des temps » : l'épreuve du martyre ne fait-elle pas briller d'un vif éclat la vérité sur l'époque concernée (8) ? Puisque de nos jours on

aime évoquer la lecture des « signes des temps », nous devons écouter avec d'autant plus d'attention la voix des témoins « qui suivent l'Agneau partout où Il va » (*Apocalypse* 14, 4). Lorsque nous lisons l'histoire des martyrs des différents siècles (9), ne ressemblons-nous pas aux disciples d'Emmaüs lorsque Jésus leur faisait découvrir le sens et la nécessité intérieure de sa Passion et que « leur coeur brûlait en eux » (*Luc* 24, 32) ? Car alors nous nous rendons compte que c'est dans le martyre que se réalise le mystère le plus intime du Christ et que son dynamisme se fait sentir. Attachons-nous en ce sens à quelques aspects du témoignage de Jägerstätter.

Ce qui est fondamental dans son attitude, c'est son absolue disponibilité au service de Dieu. La fidélité à Dieu est plus précieuse que tout, même que sa propre vie : « *A mon avis, ceux qui sont prêts à préférer la souffrance et la mort plutôt que d'offenser Dieu par le plus petit péché véniel, tous ceux-là souffrent aussi pour leur foi.* » (217) (10). Le Règne de Dieu dont Jésus annonce et réalise la venue ne peut se concevoir sans cette disponibilité absolue à tout faire pour son accomplissement : « Cherchez d'abord le Royaume de Dieu... » (*Matthieu* 6, 33). Comme cela a toujours été et comme c'est encore le cas, il s'agit de choisir entre deux chemins (cf. *Deutéronome* 30, 15-20) (11), et de décider de servir l'un ou l'autre maître (*Matthieu* 6, 24), il s'agit de choisir entre *l'amor Dei* et *l'amor sui* (saint Augustin).

Ce choix doit d'abord se faire dans le cœur de chacun. Or il nous conduit inévitablement à une option dans le domaine social et même dans le domaine politique. Il n'est pas facile de saisir avec précision l'attitude politique de Jägerstätter. Elle s'est transformée sous l'influence des événements et parallèlement à son évolution religieuse personnelle. On a eu raison de mettre en garde contre l'interprétation hâtive qui voudrait en faire un pacifiste pour avoir refusé sa participation à la guerre (152). On dit que si l'occasion s'était présentée, il était prêt à défendre l'Autriche, sa patrie, même par les armes. Mais dans les derniers temps de sa captivité, il a déclaré qu'en tant que chrétien, il préférerait, pour se battre, utiliser la Parole de Dieu plutôt que les armes (95).

Le choix de cet homme seul a des mobiles plus profonds que l'amour de la patrie, sans pourtant l'exclure. Le choix devant lequel Jägerstätter a conscience d'être placé n'est pas une affaire purement personnelle : *tout homme* a ce choix à faire ; tout homme doit se déterminer pour ou contre le Royaume de Dieu. Pourquoi alors des millions de catholiques de

(7) H. Delahaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2e éd., Bruxelles, 1933, p. 33-49.

(8) M. Lods a mis l'accent sur la dimension prophétique du martyre, *op. cit.* (note 2), p. 30 s. ; 40 s, même si les conclusions de son livre sont sujettes à caution (p. 80-82).

(9) Voir la collection impressionnante de H. Leclercq : *Les Martyrs : Recueil de pièces authentiques depuis les origines du christianisme jusqu'au XXe siècle*, Paris, 1921-1924, 15 volumes.

(10) Les chiffres du texte renvoient aux pages de l'édition allemande originale du livre de G.C. Zahn (cf. note 5).

(11) Au sujet de ces deux chemins, cf. W. Rordorf dans son introduction la *Didachè*, Sources chrétiennes, 248, Paris, 1978, p. 22-34.

langue allemande n'ont-ils pas fait le même choix que ce paysan de la Haute-Autriche ? Si on lui objecte que par son refus de servir comme soldat il condamne tous ces catholiques, y compris les prêtres et les évêques, il donne alors la réponse suivante, claire et remplie du souffle de l'Esprit : « *C'est que la grâce ne leur en a pas été donnée* » (102, cf. 271) (12). Jägerstätter sait que sa façon de voir est grâce et aussi que Dieu lui a conféré la grâce et la force de mourir pour sa foi (271).

Cette certitude amène Jägerstätter à déclarer d'une manière prophétique que la neutralité à l'égard du IIIe Reich n'est pas possible. Son attitude rejoint ainsi le point de vue de l'Église primitive et en fin de compte du Nouveau Testament : « *Le Christ nous demande à nous aussi de professer publiquement notre foi de la même manière que le Führer Adolf Hitler l'exige de ses concitoyens* » (257). Jägerstätter n'entend pas par là que l'on ne doit pas obéir au pouvoir temporel. Les commandements de Dieu nous enseignent à obéir à nos supérieurs même s'ils ne sont pas chrétiens ; « *mais seulement dans la mesure où ils ne nous ordonnent rien de mal, car nous devons encore plus obéissance à Dieu qu'aux hommes* » (*ibid.*).

Si Jägerstätter ne pouvait pas obéir aux autorités national-socialistes ni accepter de collaborer avec elles sous quelque forme que ce soit (60), c'était essentiellement parce qu'il « *voyait en toute clarté la nature et l'origine diabolique* » de ce pouvoir (157). Ainsi, le sérieux avec lequel il mettait sa vie en jeu n'avait plus dans les derniers temps une motivation politique, et en cela nous retrouvons le caractère spécifique du martyr chrétien. La cause en est plutôt que Jägerstätter savait que « *l'enjeu du combat (était) tout ou rien, être ou ne pas être* » (276), « *car c'était pour lui une question de vie ou de mort éternelle* » (157). Sa grande douleur a dû être de n'avoir trouvé chez son évêque et chez les prêtres ni compréhension positive de ce qu'il savait être la vérité, ni encouragement pour les conséquences qu'il en a tirées lui-même (13). Cette solitude a dû être sur sa route le fardeau le plus lourd : « *Oh ! quel pauvre peuple nous sommes, aveuglés par tant d'aberration !* » (260). Mais il se peut aussi que cette solitude ait sa place dans le mystère de son martyr. Le Christ lui-même n'est-il pas mort abandonné ?

Jägerstätter voit dans les atrocités du régime nazi (dont on peut s'étonner qu'il ait une telle connaissance !) les conséquences visibles d'une

(12) Les analogies avec les martyres de saint Maxime le Confesseur (mort en 662) et de saint Thomas More sont dignes d'intérêt. Le dossier du procès de saint Maxime existe maintenant en traduction complète : J.-M. Garrigues, « Le Martyre de saint Maxime le Confesseur », dans *Revue thomiste* 76 (1976), p. 410-452. En ce qui concerne Thomas More : *Die Briefe des Sir Thomas More*, publiées par B. von Blarer, Einsiedeln-Cologne 1949 ; H. Maier « Der Humanist und der Ernstfall : Thomas More 1478-1978 », dans *Rapports annuels et congrès de la Geirresgesellschaft*, 1978, 5-18.

(13) Ce fut pour Jägerstätter une grande consolation d'entendre parler du cas de Franz Reinisch, religieux qui fut décapité en 1942 pour avoir refusé le serment de fidélité au drapeau ; cf. H. Kreuzberg, *Franz Reinisch, ein Martyrer unserer Zeit*, Limburg, 1953.

« *puissance invisible... qui met tout en oeuvre pour mener l'homme à sa perte* » (275). Il sait que « *la violence s'impose à qui veut acquérir le Royaume des Cieux* » (*ibid.* ; cf. *Matthieu* 11, 12). C'est pourquoi la souffrance est inévitable ; mais que représente-t-elle en comparaison de la splendeur du monde à venir ? La perception de cette splendeur devient dans les lettres adressées de prison à sa femme un motif déterminant : « *Si telle est la volonté de Dieu que je ne vous revoie plus en ce monde, espérons du moins nous retrouver bientôt au Ciel* » (68). « *A nous revoir dans la joie du Ciel* » (72). Et dans sa lettre de Pâques il exulte d'allégresse : « *Le Christ est ressuscité, alléluia... même si nous avons à affronter des temps difficiles nous devons et nous pouvons pourtant nous associer à la joie de l'Eglise. Qu'y a-t-il en effet de plus joyeux que la Résurrection du Christ et sa sortie du tombeau, vainqueur de la mort et de l'enfer ? Pour nous chrétiens, que peut-il y avoir de plus consolant que de ne plus avoir à redouter la mort ?* » (87). « *C'est vraiment la "victoire finale", la seule, et elle a déjà été remportée* » (257).

C'est quand le martyr devient inévitable qu'on peut voir où réside la vraie vie dont le but effectif est ce Royaume qui « *durera éternellement* » (*ibid.*). Pour acquérir droit de cité dans ce Royaume, il vaut la peine de mettre tout en jeu, même le don de sa vie. Les paroles et les écrits de Jägerstätter se rapportent constamment à la vie éternelle et au Ciel. Très spontanément, il trouve des accents qui sont au centre du Nouveau Testament, affirmant que notre vie est un exil et un pèlerinage et que nous n'avons pas notre demeure éternelle » ici-bas, mais là où se trouve le Christ ressuscité (*Jean* 17, 16 ; 2 *Corinthiens* 5, 6 ; *Philippiens* 1, 23 ; *Hébreux* 11, 13 ; 1 *Pierre* 2, 11 ; 1 *Jean* 2, 15 etc.) (14). Et en même temps Jägerstätter ne perd pas le sens des réalités objectives :

« Je crois d'ailleurs que grâce au Seigneur notre Dieu il ne nous est pas tellement pénible maintenant de risquer notre vie pour notre foi, si l'on songe en effet que dans ces temps de guerre difficiles des milliers de jeunes gens ont déjà été amenés à risquer leur vie pour le national-socialisme, et que beaucoup, encore dans la fleur de l'âge, ont da sacrifier leur vie dans ce combat. Pourquoi serait-il donc plus dur de risquer sa vie pour un Roi qui, loin de ne nous imposer que des devoirs, nous donne aussi des droits, et dont nous sommes certains qu'Il remportera la victoire finale, et que son Royaume pour lequel nous nous battons nous sera acquis pour l'Éternité ? » (256 s.).

Les réflexions de Jägerstätter rappellent étonnamment les paroles qu'en plein milieu du IIe siècle, Justin le martyr adressait à l'empereur pour défendre sa cause (15) :

« Si les soldats que vous avez engagés et pris à votre service accordent plus de considération au serment qu'ils vous ont prêté qu'à leur vie, à leurs parents, à leur patrie et à toute leur famille, bien que vous ne puissiez leur

(14) C. Spicq, *Vie chrétienne et pèlerinage selon le Nouveau Testament*, Paris, 1972.

(15) *Apologie*, 1, 39.

offrir rien d'impérissable, combien plus nous faut-il, à nous qui aspirons à l'impérissable, tout accepter pour obtenir les biens ardemment désirés de Celui qui a le pouvoir de nous les donner ? ».

### La valeur du témoignage

C'est sans doute cette perspective de l'accomplissement du Royaume de Dieu dans l'Au-delà qui permet de répondre à la question brillante que Jägerstätter s'est posée lui-même d'une manière explicite dans son sixième « commentaire » de la question : « *Faut-il pourtant faire quelque chose ?* » (266 s.). A quoi sert le sacrifice d'un seul ? Toute « théologie politique » doit se poser cette question. C'est la question du sens de la mort de Jésus et par conséquent du sens du martyr chrétien. C'est là précisément, alors que du point de vue humain on se rend compte de l'impuissance du « témoignage isolé », que nous touchons la raison profonde pour laquelle le Nouveau Testament et l'Eglise d'autrefois utilisent des symboles de victoire et de souveraineté lorsqu'ils parlent des martyrs : même si Jägerstätter a une attitude isolée, même si aux yeux du public son message reste mystérieux et même si l'on pense essentiellement à son salut personnel (« *il est préférable de sacrifier tout de suite sa vie plutôt que de courir le grave danger de pécher avant de mourir* » — 72), il n'en reste pas moins que son geste effectué en union avec la Croix et la Résurrection du Christ acquiert par là-même une importance réelle dans l'histoire du monde ; son geste isolé devient victoire dans et avec la victoire du Christ et, si caché soit-il, il marque la venue du Règne de Dieu.

Ce caractère efficace du témoignage du sang versé est l'une des convictions les plus profondes du Nouveau Testament et de l'Église primitive (16). Jägerstätter était tout à fait conscient de cette dimension de son témoignage : le don qu'il fait de sa vie devrait être un exemple (17).

« Serait-ce donc qu'on ne veut pas voir des chrétiens capables encore, au milieu des profondes ténèbres, de faire preuve d'une lucidité, d'une sérénité et d'une assurance absolues, des chrétiens qui au milieu d'un monde hostile, sans joie, égoïste et haineux, manifestent la paix la plus pure et leur bonne humeur, des chrétiens qui ne soient pas des roseaux branlants, s'agitant dans tous les sens au gré du moindre vent ? ».

D'après G.C. Zahn, « *il voulait sacrifier sa vie pour montrer au régime l'injustice de la guerre qu'il menait et de la persécution dont l'Église était victime* » (74). Ce motif de protestation est tout à fait plausible, mais la

dimension que Jägerstätter donnait à la puissance du III<sup>e</sup> Reich permet de comprendre pourquoi, dans sa dernière lettre à sa femme, le 9 août 1943, quelques heures avant d'être décapité, il a pu écrire : « *Puisse Dieu accepter le don de ma vie comme sacrifice expiatoire non seulement pour mes péchés, mais aussi pour ceux des autres* » (122), et : « *Je remercie également Jésus de m'avoir permis de souffrir pour Lui et de mourir pour Lui aussi* » (*ibid.*) (18). Ainsi, le sens ultime de son chemin sur la terre est caché au cœur du mystère du Salut, c'est-à-dire dans le sacrifice expiatoire de Jésus Christ pour la rédemption de tous les hommes. Dans cette optique, la question de la réussite du « combat pour le Royaume de Dieu » se pose dans une tout autre dimension que celle de l'efficacité politique, autrement dit le succès politique ne saurait être le critère suprême.

Ce qui, dans ces quelques lignes, est apparu du message de Franz Jägerstätter se trouve être l'essentiel de la vérité chrétienne. Les martyrs sont « *des témoins de la vérité* » (19), et nous avons un besoin urgent de la pureté de leur témoignage. OU peut-on trouver ailleurs, écrit en caractères aussi lisibles, le sens de notre christianisme ? Est-il un signe aussi tangible pour nous prouver que Dieu est « *plus fort que n'importe quelle puissance au monde* » (271) ? Le témoignage de Jägerstätter met tout particulièrement en lumière les deux points suivants, qui menacent de s'estomper dans la conscience religieuse de nos contemporains :

- La mort de Jésus a été un sacrifice expiatoire : « *Jésus Christ est victime de propitiation pour nos péchés, et non seulement pour nos péchés mais aussi pour ceux du monde entier* » (1 Jean 2, 2). Seule une participation aux souffrances rédemptrices du Christ peut donner un sens à une situation dans laquelle il n'est absolument plus possible d'agir pour la cause de la justice, ni de lutter directement en faveur d'un monde plus respectueux de la dignité humaine, et où en dernier ressort reste seule possible la participation à la Croix du Christ, à l'ultime parole de Dieu (20). Il faut que la Croix du Christ ait racheté le monde pour que le martyr ne soit pas un « suicide de fanatiques », mais l'ultime parole de l'amour (21).
- Notre patrie et notre objectif, c'est le Ciel. Le monde des martyrs ne repose que sur l'espoir de voir un jour se réaliser la communion avec le Christ dans le Ciel. S'ils n'étaient pas portés par cet espoir, ils seraient

(18) L'Église primitive met fortement l'accent sur le caractère expiatoire du martyr.

(19) Tel est le titre de l'ouvrage de Erik Peterson (cf note 4), à qui nous devons l'essentiel de nos réflexions.

(20) H.-U. von Balthasar : « Martyrs et mission », dans *Nouveaux points de repère*, à paraître (1980), dans la collection « Communio », Fayard.

(21) Au sujet de la démarcation entre le martyr et le suicide, cf. P. Philippe de la Trinité, « Du suicide au martyr », dans *Limites de l'humain* (cf. note 5), p. 279-295, et G.C. Zahn, « The Martyr : Saint or Suicide ? », dans (du même auteur), *War, Conscience and Dissert*, Londres, 1967, p. 192-196.

(16) Cf. R. Jacob, « Le martyr, épanouissement du sacerdoce des chrétiens dans la littérature patristique jusqu'en 258 », dans *Mélanges de Science religieuse*, 24, 1967, p. 57-83 ; 153-172 ; 177-209, et surtout 192-199.

(17) Sur le rôle d'exemplarité du martyr dans l'Église primitive, cf. H. Delahaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933 (2<sup>e</sup> éd.), p. 20.

« les plus malheureux de tous les hommes » (1 Corinthiens 15, 19) (22). Que nous ne devons pas préférer les biens de ce monde « *aux joies que Dieu nous a préparées dans son Royaume* » (273), voilà une évidence que nous apporte leur témoignage. C'est cet espoir qui nous permet de comprendre la *joie* dont ils ne cessent de faire preuve. Lorsque le Nouveau Testament en parle, il s'agit, selon les exégètes, de la joie eschatologique (23). Qu'est-ce à dire, sinon que la joie de la splendeur du monde à venir se manifeste dès maintenant chez ceux-là qui acceptent le joug du Christ ? Ainsi, le martyr devient un test où il est demandé à chaque chrétien où est son trésor et donc où est son cœur (cf. *Matthieu* 6, 21) ; car pour être témoin du Christ au point d'en renoncer à sa vie, le chrétien doit avoir son cœur et son esprit « en haut, là où se trouve le Christ » (*Colossiens* 3, 1).

### Faiblesse et force du martyr

Cette dernière indication ramène à la question soulevée au début, à savoir dans quelle mesure le martyr révèle et dévoile « les Principautés et les Puissances ». D'après ce qui vient d'être dit, on a tout à fait l'impression qu'en situation décisive la vie chrétienne serait « une fuite hors du temps » et une dérobade face à l'histoire et aux luttes qu'elle engendre. Le martyr serait une manière de fuir le monde. Derrière cette objection se cache une incompréhension profonde du sens fondamental que le chrétien donne au monde et à l'histoire. Le martyr qui ne craint pas la mort de son corps sait que pour lui « la mort est un gain », parce que pour lui le Christ est la vie (*Philippiens* 1, 21), et que par là l'acte qu'il pose a une valeur historique et même, d'une certaine manière, politique ; cet acte du martyr, accompli *dans le temps* et *dans l'histoire*, fait apparaître les limites et le terme de l'histoire, et ainsi toute puissance et toute violence terrestres se trouvent inexorablement confrontées avec leur disparition définitive. Ainsi, le martyr place la puissance terrestre devant le choix qui a été celui de Ponce Pilate (l'homme qui représente toute puissance terrestre) lorsque se tenait enchaîné devant lui le Roi dont le Royaume n'est pas de ce monde (24).

(22) Très significative est la critique des gnostiques à l'égard de la théologie des martyrs et de l'exaltation du martyr dans l'Église : c'est précisément chez les martyrs cette espérance en la résurrection des corps que les gnostiques traitent avec mépris, la qualifiant d'« aveuglement », et qualifiant leur témoignage de « profession de foi inutile » : cf. K. Koschorke. « Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum », Leiden, 1978 (*Nag Hammadi Studies* XI), p. 127-137.

(23) R. Bultmann, *Article Agalliasis* dans *Theol. Wb. zum NT*. (Kittel), vol. 1, p. 18-20.

(24) Cf. E. Peterson, « Christus als Imperator » dans *Theologische Traktate*, p. 149-164. Dans son discours devant l'Assemblée générale des Nations Unies à New-York, le 2 octobre 1979, le pape Jean-Paul II a rappelé cette scène en termes clairs et formels, évoquant ainsi l'ultime dimension où se situe son rôle de témoin de la vérité », qu'il est venu remplir devant les représentants de tous les gouvernements du monde.

Le pouvoir terrestre, le pouvoir humain est-il prêt à admettre ces limites et à reconnaître qu'il vient d'en haut (*Jean* 19, 11) ? Ou bien, sera-t-il toujours tenté de considérer comme gênant, voire dangereux, ce groupe de personnes qui vivent dans son sein et qui, tout en restant loyales vis-à-vis de la communauté temporelle et politique, savent qu'elles ont une autre patrie et obéissent à un autre maître et à un autre roi et dont le *politeuma*, le droit de cité est au ciel (*Philippiens* 3, 20) (25) ?

Le conflit est-il inévitable ? L'espérance de l'au-delà n'a pas empêché l'Église primitive d'exhorter les fidèles à « la prière et à l'action de grâces pour les rois et tous les dépositaires de l'autorité, afin que nous puissions mener une vie calme et tranquille en toute piété et dignité » (1 *Timothée* 2, 1 s. ; cf. 1 *Pierre* 2, 13 s.). Aujourd'hui, un Dimitri Doudko (26) supplie l'État soviétique de cesser de persécuter les chrétiens qui sont les sujets les plus loyaux, et le socialiste polonais Adam Michnik, se basant sur l'aliénation qui résulte de l'expérience totalitaire, voit dans l'Église le partenaire avec lequel il faut dialoguer en vue d'un nouvel ordre social démocratique, respectueux de la liberté (27). La condition de ce dialogue, c'est d'une part que l'Église renonce au rêve millénariste d'un royaume messianique terrestre (cf. *Actes* 1, 6-8), et que, de son côté, le pouvoir temporel renonce à sa prétention d'être l'instance ultime et qu'il reconnaisse les limites de l'allégeance qui lui est due. Les chances d'un tel dialogue semblent aujourd'hui de plus en plus compromises étant donné l'escalade démesurée de la violence et les énormes injustices. La seule issue semble être, et de loin, le recours à la violence ou, selon les cas, la résignation devant le caractère inévitable de celle-ci.

C'est justement dans de telles périodes où la situation semble sans issue que les martyrs prouvent, par leur témoignage vivant, que *dans* l'histoire la violence n'est pas non plus le dernier mot et que la paix est possible, car dans la mesure où leur espérance leur ouvre la perspective du Royaume à venir, dans la même mesure le sacrifice de leur vie fait déjà de ce Royaume du Christ une actualité historique. L'espérance chrétienne réalise ainsi l'idée, profondément ancrée dans l'histoire de l'humanité, que le sacrifice de l'innocent brise le cycle de la violence meurtrière et rétablit la paix (28). Le Christ est « notre paix », il a définitivement « tué la haine, en sa chair », par son sang il a « rétabli la paix » (*Ephésiens* 2, 14-18), parce que son martyr a assuré le triomphe de

(25) Au sujet de ce conflit et de son histoire, cf. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris, 1953, chap. 5 : « L'Église au milieu du monde », p. 143-180.

(26) D. Doudko, *L'espérance qui est en nous*, tr. fr., Paris, Seuil, 1976.

(27) A. Michnik, *L'Église et la gauche : le dialogue polonais*, Paris, Seuil, 1979. Au sujet de ce livre important, cf. I. M. Garrigues, « L'Église catholique et l'État libéral », dans *Commentaire* n° 8, Hiver 1979-1980, p. 511-519.

(28) S'inspirant des thèses de R. Girard dans *La Violence et le Sacré*. R. Schwager a dans sa sotériologie élucidé cette idée du point de vue christologique : avons-nous besoin d'un bouc émissaire ? (Munich, 1978).

l'amour sur toute violence de la part du Malin. Ainsi, grâce **aux** martyrs, se trouve renforcée la foi chrétienne en la puissance de l'amour, même dans l'histoire. Cette conviction apparaît aussi dans les mots qui terminent le testament spirituel de Franz Jägerstätter : « *Aimons nos ennemis, bénissons ceux qui nous maudissent, prions pour ceux qui nous persécutent. Car l'amour triomphera et subsistera durant toute l'éternité. Heureux ceux qui vivent et meurent dans l'amour de Dieu* » (276).

Christoph von SCHÖNBORN  
(traduit de l'allemand par Paul Lamort)

Christoph von Schönborn, né à Skalken (Tchécoslovaquie), en 1945 ; entré dans l'Ordre dominicain en 1963 ; prêtre en 1970 ; docteur en théologie en 1974 (Paris). Professeur de théologie dogmatique à l'Université de Fribourg (Suisse). Publications : *Sophrone de Jérusalem (Vie monastique et confession dogmatique)*, Paris, 1972 ; *L'icône du Christ (Fondements dogmatiques)*, Fribourg, 1976.

**Souscrivez un abonnement de soutien à Communio.**

André MANARANCHE

## De Puebla à Drogheda : Jean-Paul II

*Du Mexique à l'Irlande, Jean-Paul II n'a pas seulement donné un enseignement sur la violence ; il a surtout porté témoignage que la charité peut effectivement la dominer.*

**P**AR deux fois, le Pape a choisi de visiter des régions en proie à la violence. Ce fut d'abord son voyage en Amérique latine, puis son passage sur le sol irlandais. De ces deux tournées pastorales (25 janvier et 29 septembre 1979), nous conservons deux documents importants qui traitent de la violence, chacun dans son contexte.

### **1. LE MESSAGE DE PUEBLA**

Il n'était point facile à Jean-Paul II d'ouvrir les travaux de la troisième conférence de l'épiscopat latino-américain en janvier 1979, et son discours fut attendu, scruté, commenté (1). Comment le pape allait-il dénoncer les violences perpétrées sur ce continent par des régimes tortionnaires ? Quelle position allait-il prendre face à des théologies promptes à encourager la riposte ? Car tel était le double contexte, placé sous les yeux du Saint-Père, comme autrefois la pièce du tribut à César fut apportée à Jésus pour que soit prononcée une réponse compromettante.

#### **Le discours employé**

Jean-Paul II délimite son propos d'entrée de jeu. Tout d'abord, il prononce un message consacré « *au présent et au futur de l'évangélisation en Amérique latine* », et utilisant à plusieurs reprises l'encyclique *Evan-*

(1) Nous le citons d'après l'édition *Jean-Paul II, Le message de Puebla*, présentation de Jean Potin, Centurion 1979, p. 11-51.

*gelii nuntiandi*. C'est déjà répondre aux chrétiens qui se placent en priorité sur le plan politique et réduisent leur foi à cette dimension. C'est dire que la violence instituée ne dispense pas l'Église de la prédication du Royaume, qu'elle n'autorise pas à différer cette tâche pour des temps meilleurs. L'Évangile n'est donc pas la superstructure anodine d'une époque tranquille, mais bien un ferment actif qui, dans une pâte humaine défectueuse, exerce sa violence particulière.

Le pape délimite ensuite son intervention : le CELAM, où il prend la parole est assemblé « *non comme un symposium d'experts, non comme un parlement d'hommes politiques, non comme un congrès de savants ou de techniciens, ... mais comme une rencontre fraternelle de pasteurs de l'Église* » (p. 15). Lors donc qu'il va être question de la violence, cette dernière ne sera pas analysée scientifiquement dans ses causes, mais référée à des déficiences profondes d'ordre philosophique, éthique et religieux, lesquelles ne périssent aucunement des études plus techniques.

### **Les aspects de la violence**

Le plan du message se construit sur trois mots : *vérité, unité, dignité*. Ces mots veulent avant tout rappeler aux évêques la tâche actuelle qui leur incombe ; mais, indirectement, ils désignent des maux auxquels ils servent de remède. Concrètement, la violence vient du mensonge, elle divise les coeurs, elle bafoue la personne.

#### **La vérité**

Dans cette première partie, Jean-Paul II ne s'adresse pas aux gouvernants mais bien aux théologiens, en tant qu'ils inspirent des courants de pensée dans l'opinion. A ceux qui sont tentés de trouver la foi inefficace et de la tirer vers des idéologies plus expéditives, il est rappelé que la vérité libère et qu'elle fonde une « *praxis adéquate* » (p. 15).

Surtout, le pape s'en prend sans ambages aux *relectures* matérialistes ou politiques de l'Évangile, qui ne font droit ni à l'exégèse ni à l'histoire et qui dénaturent l'engagement chrétien (p. 18-20). Il refuse de réduire Jésus à un politicien et à un politicien subversif, alors que le Christ a lutté toute sa vie contre la tentation du zélotisme, que lui fournissaient plusieurs membres du collège apostolique. L'Évangile distingue Dieu d'avec César ; il prêche un salut plus profond et un salut intégral ; il ouvre à tous son message de conversion ; il rejette sans équivoque le recours à la violence. Quant à la mort du Seigneur, elle s'inscrit bien dans un procès politico-religieux, mais les accusateurs savaient parfaitement que le motif invoqué était un prétexte. D'ailleurs, à ce niveau, la crucifixion de Jésus n'est pas remarquable, tant elle est banale — hélas ! — dans la conjoncture d'alors. Si cette anecdote a été retenue, si ce fait divers a traversé les siècles, c'est parce que la foi chrétienne a vu dans ce meurtre une « mort-pour-nos-péchés », une oblation libre et

amoureuse à portée mondiale (2). La lecture véritable ne dispense aucunement le croyant de s'engager : bien au contraire, elle lui fait un devoir pressant de servir les pauvres en qui se reflète le visage souffrant du Seigneur (p. 20). Voilà pourquoi l'évangélisation est importante. Mutiler l'Évangile, ce n'est pas libérer l'homme. Il faut une foi authentique pour imprégner les coeurs et humaniser les cultures (p. 21).

Le rôle de l'Église est donc primordial, celui du magistère notamment. Jean-Paul II note ici comment *la politisation de l'Évangile détruit le Peuple de Dieu*. D'abord, on lui oppose un « Royaume » vidé de son contenu et entièrement sécularisé, dans lequel on entre par l'engagement politique, avec comme seule tâche de changer les structures sociales. Ensuite, on réduit le salut aux limites d'un pays, d'un continent, d'une classe, alors qu'il est proposé à tous les hommes et à tous les peuples. Enfin, on creuse un fossé entre une « Église institutionnelle », qui serait « aliénante », et une « Église populaire », qui naîtrait du peuple. De cette manière, *la violence pénètre dans l'organisme lui-même quia pour mission de chercher à la réduire* ; elle en vient à bout. Si notre Évangile est lui-même déchiré par les querelles, par les polarisations idéologiques, il n'est plus bon à rien (p. 26-27).

A l'origine des malaises actuels, il y a *une vision inexacte de l'homme*. L'anthropocentrisme n'a pas apporté de certitude ni de paix : paradoxalement, jamais l'homme n'a éprouvé autant d'angoisse sur son identité, jamais il n'a autant piétiné les valeurs. La violence est mise ici au compte d'une *incertitude* et d'une *peur*, elles-mêmes liées à l'oubli d'une dimension fondamentale, qui n'est pas seulement le divin, mais *l'Incarnation*. C'est le Christ qui s'élève contre la réduction de l'homme à l'état de matériau et de numéro, parce que nous sommes faits à son image (p. 28-29). Pour le pape, la violence se déchaîne nécessairement dans un *humanisme-prison* ; elle se déchaîne contre des êtres devenus *anonymes* et que nul ne veut plus appeler ni aimer (p. 28-29).

Précisément, les théologiens doivent veiller à ne pas se laisser contaminer par de tels humanismes. Ils y succomberont s'ils négligent *la doctrine sociale de l'Église*, cette éthique qui se fonde sur une anthropologie et qui permet une vraie libération (p. 30 et aussi 45). Dieu veuille épargner à son Église et ce conformisme intérieur et une coercition extérieure qui entraverait sa mission !

#### **L'unité**

L'unité est un élément d'évangélisation. Jean-Paul la demande d'abord aux évêques à l'intérieur de leur collège ; il adjure aussi les religieux, nombreux sur ce continent, de ne pas faire bande à part d'avec l'épis-

(2) Cf. *Communio*, n° V, 1, « La Passion » (janvier-février 1980) (N.d.I.R.).

copat ni d'avec les prêtres diocésains. Une petite phrase donne la raison de ce rappel : c'est qu'il existe « *des magistères parallèles, inacceptables sur le plan ecclésial, stériles sur le plan pastoral* », (p. 34). Nous retrouvons ici les courants dits « de libération », dont il a été parlé dans la première partie du document : courants à l'origine desquels se trouvent parfois des religieux et qui risquent de partager les évêques. Le pape refuse de voir la violence non seulement *diviser* l'Église mais la *tyranniser* du haut de tribunes dissidentes, dont le propos est de faire pression sur les consciences, comme *si*, dans le Peuple de Dieu, l'influence s'exerçait à l'arraché ; comme si le magistère était l'enjeu d'une compétition ou le résultat d'une partition (3).

### La dignité

C'est dans cette troisième partie que Jean-Paul II désigne sans circonlocutions les violences qui se commettent en Amérique latine (p. 35 s.). Il n'ignore pas que certains gouvernements esquivent de tels rappels en les versant au compte de la politique, voire en taxant de communisme les fidèles courageux qui osent élever la voix : bien des prêtres n'ont-ils pas été torturés pour cette raison ? Aussi, *le pape déclare ne pas sortir de sa mission religieuse* quand il prend la défense de l'homme en son intégrité (p. 36), parce que le Christ s'identifie aux pauvres et parce qu'il y a des liens profonds entre évangélisation et promotion humaine (p. 37). En cela donc, aucun abus de compétence, aucun opportunisme, aucun purisme de nouveauté, aucun comportement suiveur.

Jean-Paul II énumère en deux endroits des atteintes à la dignité de l'homme qui lui paraissent fréquentes. Dans une première série (p. 35), il évoque le retrait de la liberté, l'empêchement de pratiquer sa religion, la privation des biens essentiels, l'impossibilité de participer à la vie politique, les contraintes injustes, la torture physique ou psychologique, et la suppression de la vie. Avec un H etc. » tristement significatif. Dans une deuxième série (p. 41-42), il reprend les mêmes dénonciations, en précisant davantage ; il stigmatise notamment les enlèvements de personnes et leur séquestration pour des raisons politiques, les prises d'otage à but idéologique ou financier. Mais il ajoute à cette liste la privation de droits aussi essentiels : droit à la naissance, droit à une procréation responsable. Il vise ainsi les lois abusivement permissives des pays industriels, mais aussi la planification autoritaire de la génération dans le Tiers-Monde. Les théoriciens de la libération crieront à l'amalgame inclût, car, pour certains, de façon aberrante, l'avortement est un droit et une conquête. Mais le pape sait bien que l'anthropologie ne se laisse pas découper, qu'il faut prendre tout l'homme : la violence

politique sait bien, à l'occasion, pratiquer la violence de l'eugénisme ou de l'euthanasie.

Toutefois, le pape insiste plus longuement sur l'aspect économique de la violence : droit au travail, droit aux biens essentiels, droit à la participation. D'où son insistance particulière sur la *propriété* (p. 38-40), institution qui se pervertit si elle oublie qu'elle est « *grevée d'une hypothèque sociale* », dans la plus pure tradition de la doctrine chrétienne (p. 39). La violence, ici, c'est la misère croissante des masses, contrastant avec la richesse galopante d'un petit nombre, et risquant d'engendrer de graves conflits. Car, disait Paul VI, « *le développement est le nouveau nom de la paix* ».

Jean-Paul II ne craint pas le mot de « *libération* », confisqué par quelques-uns (p. 43), et qui est programme de toute l'Église. Mais il y inclut toute la dimension de l'Évangile et jusqu'à la réalité de la prière filiale. Pour lui, *Dieu est le principal des droits de l'homme*, c'est sûr. Retournant alors l'argument, le pape montre que l'Église perd sa liberté, sa signification, son mordant, quand elle, se laisse accaparer par des idéologies qui la paralysent, la relèguent dans le privé et suppriment la cohérence de sa foi (p. 44). S'il en est ainsi, elle ne s'engage aucunement : elle se laisse digérer. Cela, dit Jean-Paul II, les fidèles humbles et simples le sentent spontanément (p. 45). Un dernier rappel tire la conclusion : que les prêtres ne négligent pas leur travail propre pour se livrer à des tâches qui ne sont pas habituellement de leur ressort mais appartiennent en propre aux laïcs, du moins d'une façon générale (p. 46). Suppléance, oui ; séduction, non.

Ainsi, le message de Puebla ne traite pas directement de la violence, comme on a pu le voir, mais *il parle sur fond de violence et il en vient à parler de la violence* dans le cadre de l'évangélisation en Amérique latine.

## 2. LE DISCOURS DE DROGHEDA (4)

Se rendant aux États-Unis où il doit parler de la paix devant l'assemblée de l'O.N.U., le pape tient à passer par l'un des points chauds du globe : l'Irlande. Pour prendre la parole, il choisit une localité située 35 kilomètres de la frontière entre les deux États, pour mieux s'adresser à tous. Ici, le conflit est bien caractérisé et la violence se traduit physiquement : le discours pontifical est donc d'une entière netteté.

### Pas de guerre de religion

Jean-Paul II rappelle à l'Irlande son origine chrétienne, même *si*, depuis saint Patrick, le pays s'est brisé en deux Églises ennemies. Il

(3) Ces déclarations prennent évidemment tout leur sens un an plus tard. Voir dans ce numéro les articles des PP. von Balthasar et Bouyer (N.d.I.R.).

(4) Nous le citons d'après la *Documentation catholique*, 1979, p. 851-856 (n° 18, du 21 octobre).

n'accepte donc pas que le conflit présent soit une guerre de religion : *ni théoriquement*, parce que l'Évangile ne peut inspirer une tuerie, d'autant qu'il est possédé en commun, *ni pratiquement*, parce que les « *tragiques événements d'Irlande du Nord n'ont pas leur source dans le fait d'appartenir à... des confessions différentes* » (p. 852, n° 4). Le pape refuse donc la sacralisation d'une lutte ; il conteste aussi une analyse inexacte et superficielle. Ce qu'il dit ici peut donc s'appliquer ailleurs, là où le combat prend les allures d'une croisade, là où retentit un « Dieu le veut », conjonction d'une sociologie erronée et d'une religion pervertie.

### **Lutter, mais sans haine**

Jean-Paul II ne va pas pour autant démobiliser les coeurs : « *Le christianisme*, dit-il, *ne nous commande pas de fermer les yeux sur des problèmes humains difficiles* », « *le christianisme comprend et reconnaît le noble et juste combat pour la justice* », mais il nous interdit « *de chercher des solutions à ces situations dans la haine, dans le meurtre de personnes sans défense, dans les méthodes du terrorisme* » (p. 852, n° 5). Cela, c'est la tragédie de Caïn qui se répète.

Le pape ne va donc pas renoncer à plaider une cause qui lui est chère : celle des *droits de l'homme* ; s'il en parle ici, c'est qu'il les estime menacés ou violés. Mais les causes des inégalités doivent être examinées de façon objective et courageuse dans une véritable concertation, et non provoquer ce climat de terreur qui interdit la paix (p. 853, n° 8).

### **La violence est une solution inacceptable**

D'une manière forte et nette, Jean-Paul II énonce alors des *affirmations massives* : « *La violence n'est pas digne de l'homme. La violence est un mensonge, car elle va à l'encontre de la vérité de notre foi, de la vérité de notre humanité. La violence détruit ce qu'elle prétend défendre : la dignité, la vie, la liberté des êtres humains. La violence est un crime contre l'humanité, car elle détruit le tissu même de la société* ». Il faut cesser de jouer sur les mots : « *Que personne ne puisse appeler un meurtre d'un autre nom que celui de meurtre... Que l'engrenage de la violence ne puisse jamais être qualifié de logique inévitable ou de représailles nécessaires* » (p. 854, n° 9).

Viennent alors des *appels pathétiques* adressés aux violents : « *Moi aussi*, dit le pape, *je crois en la justice et je recherche la justice. Mais la violence ne fait que retarder le jour de la justice* » (p. 854, n° 11). Jean-Paul II s'adresse aussi aux jeunes, dont la générosité peut s'égarer dans des organisations violentes qui s'emploient à des représailles (p. 855, n° 12) et qui séduisent les coeurs quand la foi disparaît. Il se tourne enfin vers les responsables : qu'ils ne pensent pas trahir leur communauté en respectant le droit des autres (p. 855, n° 13).

### **Le pardon est une valeur chrétienne et humaine (p. 854, n° 10)**

Que le pape rappelle le pardon comme une réalité *éminemment* chrétienne, c'est bien normal ; mais il est significatif qu'il applique à *la vie politique* une valeur que le machiavélisme cantonne dans *la vie* privée de l'individu. Or, il est des situations tragiques où la détente est impossible sans une rémission intérieure.

Deux textes, deux situations, mais un même message fondamental, qui échappe à l'opportunisme parce qu'il se passionne avant tout pour *la vérité de l'homme*.

André MANARANCHE, s j.

André Manaranche, né en 1927. Prêtre en 1951. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1961. Enseigne à l'Institut Catholique de Paris et au C.E.R.A.S. Auteur de nombreux ouvrages. Les derniers parus sont *L'Esprit de la loi*, Seuil, Paris, 1977 ; *Attitudes chrétiennes en politique*, Seuil, Paris, 1978 ; *Les raisons de l'espérance (Théologie fondamentale)*, collection « Communio », Fayard, Paris, 1979.

Hans-Urs von BALTHASAR

## Le cas Küng, des faits et un enjeu

*Il faut remarquer que la patience et la tolérance ne sont peut-être pas du côté que l'on dit. Mais là n'est pas l'essentiel : il s'agit de savoir quel lieu et quel rôle a dans l'Église le « théologie compétent ». D'ailleurs, qui décide de la « compétence » ?*

CE qui apparaît à beaucoup comme un coup de tonnerre dans un ciel serein n'est en réalité que le point final d'un différend tragique et intense, qui date d'il y a plus de dix ans. Aucune personne désireuse de porter un jugement objectif à ce sujet ne devrait le faire avant d'avoir pris connaissance de l'abondante documentation qui a été réunie par la conférence des évêques allemands pour faire le point et pour informer la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Ce dossier contient toutes les pièces essentielles concernant cette affaire, depuis 1967 jusqu'à 1979. Si on l'étudie sans parti pris, beaucoup d'aspects superficiels se relativisent et les véritables positions deviennent claires (1).

### Esquives

On peut se scandaliser de la mise en question publique, qui n'est certainement pas de très bon goût, du pape et même de ses sentiments chrétiens, et du coup émettre la supposition, complètement erronée, que celui-ci s'en serait vengé en enlevant à Hans Küng son autorisation d'enseigner. On peut aussi se scandaliser du ton irrespectueux sur lequel Küng s'adresse aux représentants de la Congrégation de la Foi, et plus encore de son obstination à laisser toujours sans réponse leurs questions et celles des évêques, en invoquant des aspects de la procédure

romaine qui ne lui paraissent pas satisfaisants. On peut se scandaliser — encore une fois et à juste titre — de la manière dont il fait traîner en longueur les pourparlers, en répandant aux invitations, soit très tard, soit par un « *pas le temps* », « *je suis en voyage* » ou « *j'écris un livre* », ou « *c'est la période des cours* », et l'on admire la patience dont font preuve envers lui les bureaux romains et allemands. On a le cœur serré quand on voit la manière dont des gens qui lui veulent indéniablement du bien sont progressivement déconcertés et finissent par le laisser tomber : le cardinal Volk (« *Je voudrais vous demander cordialement de parler tout de même une fois avec Rome !* »), ou le cardinal Döpfner (qui avoue finalement que, si les vieilles difficultés n'étaient pas écartées, « *je ne saurais guère plus quoi faire* »), ou l'évêque de Rottenburg (qui lui aussi rend les armes : « *Un épilogue désagréable semble inévitable* »).

On s'aperçoit de la manière dont Küng, soumis à des demandes constantes pour justifier ses thèses, tantôt fait une promesse, tantôt renvoie à des compléments dans un livre à venir. La procédure romaine qui, le 4 septembre 1974, fut considérée comme terminée « *pour le moment* » avertit Küng de se disposer à s'abstenir désormais, dans son enseignement, d'affirmations incompatibles avec l'enseignement catholique — comme la négation d'un magistère auquel le Christ a conféré l'autorité, ou la célébration de l'eucharistie effectuée de façon valable par des laïcs en cas de nécessité. Cet avertissement, Küng n'en tint pas compte dans la suite, surtout dans son avant-propos au second ouvrage de Hasler sur le premier concile du Vatican et dans sa méditation théologique sur *L'Église* (2). Déjà à cette époque, la Congrégation lui rappela « *que l'autorité ecclésiastique lui avait donné l'autorisation d'enseigner la théologie dans l'esprit de la doctrine catholique, mais non pas de défendre des conceptions qui modifient ou qui mettent en doute cette doctrine* ».

Avec le temps, les demandes d'éclaircissements sur des questions dogmatiques se multiplient ; elles ne concernent (surtout depuis *Être chrétien* (3)) pas seulement l'autorité de l'Église, mais les problèmes centraux de la christologie, la doctrine de la Trinité, la doctrine de la Rédemption et de la grâce : on voudrait qu'il prenne clairement position sur les formules essentielles du Credo. La réponse est abrupte : « *Je ressens tout d'abord comme une prétention illégitime le fait que l'on veuille exiger une profession de foi de moi qui suis un professeur ordinaire de théologie catholique* ». Mais ensuite, quelques phrases plus loin : « *Il s'agit de problèmes extrêmement subtils et complexes, qui se posent à tous les théologiens, et dont... on ne peut pas venir à bout avec des réponses de catéchisme* ». Manœuvres d'esquive d'un côté et de l'autre ? Certainement, mais avec cela nous n'en sommes encore qu'à la périphérie.

(2) Original allemand : *Die Kirche*, Herder, Fribourg-en-Brigau, 1967 ; traduction française en deux tomes, *L'Église*, DDB, Paris, 1968. Le dernier livre de A.-B. Hasler, préfacé par H. Küng, *Wie der Papst unfehlbar wurde (Macht und Unmacht eines Dogmas)*, est paru à Munich en 1979 (N.d.I.R.).

(3) Original allemand : *Christsein*, P. Piper & C° Verlag, Munich, 1974 ; traduction française, *Être chrétien*, Seuil, Paris, 1978 ; pour une appréciation des thèses de H. Küng, voir l'article du cardinal Ratzinger, *Communio*, III, 5 (septembre-octobre 1978), p. 84-95, et *Diskussion über Hans Küngs Christsein*, Matthias Grünewald, Mayence, 1976 (tr. fr., *Comment être chrétien ? La réponse de Hans Küng*, six études de H.-U. von Balthasar, A. Grillmeier, W. Kasper, K. Rahner, J. Ratzinger et E. Schultenover, présentées par J.-R. Armogathe, DDB, Paris, 1978) (N.d.I.R.).

(1) Toutes les citations entre guillemets et en italiques d'assurer l'information de tous dans l'Église et le monde, « *Communio* » publie la traduction française intégrale de ce dossier, à la Librairie Arthème Fayard, et avec une présentation du secrétariat de l'épiscopat français. Les citations données dans le présent article, publié dans la *Frankfurter Allgemeine* du 22 décembre 1979, sont néanmoins directement traduites de l'allemand (N.d.I.R.).

### Le fond du problème

Le centre est au fond quelque chose de tout à fait simple. Pour Küng, l'existence d'une autorité ecclésiale qui tire son origine du Christ est un problème qu'il faudrait discuter à fond avant qu'au-delà de ce fait, qui pour lui n'est pas prouvé, l'on puisse prétendre ou revendiquer quoi que ce soit. A l'arrière-plan, la question est déjà résolue par la négative pour Küng, car (dans son livre sur *L'Église*) (4) la continuité entre le Christ et l'Église est douteuse (Bultmann est ici déterminant), et c'est pourquoi le théologien (Karl Barth en l'occurrence) se place sous l'autorité de la Parole de Dieu, pas sous celle de l'Église : « *En vertu de quelle autorité est-ce que je présente mes opinions ? En vertu de la Parole de Dieu, que j'ai à servir comme théologien* ». En partant de ce point de vue, il est logique de mettre constamment la Congrégation de la Foi, qui table sur son autorité, en demeure de commencer par apporter la preuve théologique de celle-ci. Dans ces conditions, « *se borner à se référer aux documents du magistère qui sont visés par mes questions est un cercle vicieux dans lequel on présuppose ce qui devrait être démontré* ». Et plus loin : « *C'est une pétition de principe facilement décelable que d'apporter comme preuves ces textes du magistère... qui sont justement en question* ».

Rome doit discuter. Küng invite les membres de la Congrégation à son séminaire ; le voyage et le séjour à Tübingen seraient payés ! Mais si la prétention de Rome n'est pas expliquée scientifiquement au préalable, le « colloque » exigé est « *privé de sens pour les deux parties* ». Or, pour ce qui est d'apporter « *des bases solides* » à ses simples prétentions, « *la Congrégation de la Foi (en est) incapable* ». Alors elle doit laisser les théologiens en repos et les « *laisser discuter à fond (de leurs problèmes) en toute liberté* ».

La contestation d'une autorité (tirant son origine du Christ) a pour contrepartie la revendication d'une liberté illimitée de recherche théologique. Küng se réfère de façon toujours renouvelée au manifeste (dont on n'entend presque plus parler) des 1360 théologiens qui réclament une telle liberté, et qui attribuent aux évêques « *l'office pastoral de la prédication* » et à eux-mêmes « *la tâche scientifique de l'enseignement* » et « *refusent toute espèce d'inquisition, si subtile qu'elle soit* ». La « *pastorale* » serait ainsi à séparer nettement de la « *théologie* ».

Questionné sur sa position, Küng dit : « *Oui, la communauté catholique des églises était et est encore possible sans une direction strictement autoritaire. (monopole d'interprétation du magistère ecclésiastique pour l'Écriture et la Tradition I). Une recherche scientifique libre, sans parti-pris ne conduit pas à l'autodestruction" de l'Église, mais à son renouvellement* ». Ce qui, pour le catholique, représente « *des vérités obligatoires* » n'est pas si simple, si l'on réfléchit « *aux décisions de doctrine prises à Rome jusqu'à nos jours, examinées dans leur problématique, depuis le cas de Galilée, en passant par le Syllabus, jusqu'aux encycliques Humani Generis et Humanae vitae. Mais derrière ces cas, il y a aussi les définitions conciliaires et papales anciennes et nouvelles, qui de*

*leur côté ne peuvent élever aucune prétention à être des thèses infaillibles* ». Des thèses infaillibles, il n'y en a de toute manière pas ; toutes les formules sont conditionnées au moins historiquement, pense Küng. Le livre de Hasler sur le premier Concile du Vatican apporte tellement d'eau à son moulin que dans l'avant-propos, il oublie toute prudence et toute retenue et réclame une révision totale (ou même une rétractation) des thèses conciliaires !

### Porter la croix de quelle Église ?

Peut-on faire grief à Küng de ces vues, dont la cohérence interne est discutable ? (Quant à son honnêteté subjective, jamais aucune instance n'a voulu émettre de jugement). Je ne le pense pas, car ce sont de bonnes opinions protestantes, qui sont défendues par beaucoup de chrétiens évangéliques *optima fide*, et même avec des raisons parfaitement compréhensibles pour des catholiques. Même ces croyants peuvent confesser la *una catholica*, si l'on entend par là l'Église « *générale, englobante, cette continuité de foi et de communauté croyante qui se maintient dans toutes les ruptures* », et qui est confessée par Küng également. Mais alors on doit prendre sur soi la croix de cette Église, qui n'est pas facile à porter : d'une part on se place sous la seule autorité de la Parole de Dieu, et d'autre part on traîne celle-ci sur le forum de la méthode historico-critique. Küng est parfaitement conscient de cette difficulté.

Il n'est pas nécessaire ici d'exposer en détail la position catholique, qui voit dans le magistère (des évêques, des conciles, du pape) une médiation voulue par le Christ lui-même entre la Parole de Dieu, devenue homme en lui, et nous-mêmes, ce qui à vrai dire inclut l'acceptation de la succession apostolique.

A partir de là, deux choses devraient devenir claires dans la position catholique. En premier lieu, étant donné que la Parole de Dieu emploie dans l'Évangile un langage humain et donc compréhensible pour chacun, même des vérités essentielles du Credo, des conciles, des catéchismes, peuvent avoir une signification transparente, qui est préthéologique, ou au-delà du théologique, si l'on conçoit la théologie comme une science spécialisée: La théologie peut se livrer à des réflexions et à des commentaires sur cette signification, mais non pas l'écarter par la critique. Et en second lieu, parmi ces vérités figure justement aussi, d'après l'interprétation catholique, l'autorité ecclésiale des successeurs des apôtres (avec Pierre comme centre garantissant l'unité), laquelle est suffisamment fondée dans la Parole du Nouveau Testament, et dont la fonction vis-à-vis de la Parole de Dieu est non seulement sa prédication, mais aussi son maintien sans altération.

Et cette autorité comporte une possibilité d'examen (l'horrible mot d'« Inquisition » ne signifie rien d'autre qu'« examen »), lequel peut être conduit d'une manière absolument loyale, comme le montre la douloureuse « affaire Küng ». Les écrits du Nouveau Testament rapportent plusieurs mises au point de ce genre à l'occasion de différences d'opinion : alors comme aujourd'hui, il ne s'agissait ou il ne s'agit que de constater un état de choses préexistant.

L'autorité spirituelle est sans aucun doute un instrument dangereux dans la main d'hommes faillibles ; plus quelque chose est proche de ce qui est saint,

(4) Cf. ci-dessus note 2.

plus il est facile d'en faire un mauvais usage. Sinon, on n'en serait pas arrivé à la Réforme. A ce propos, il me revient que Karl Barth m'a raconté, lors d'un entretien peu avant sa mort, que Hans Küng (vis-à-vis duquel il était devenu défiant) était venu le voir et lui avait dit d'une voix triomphante : « Nous allons vivre une nouvelle Réforme dans l'Église ». Et lui, Barth, avait répondu : « Une réforme serait déjà beaucoup ! » (5).

**Hans-Urs von BALTHASAR**

(traduit de l'allemand par Jacques Keller)

15) Nous traduisons ici par « Réforme », l'allemand *Reformation* qui désigne la Réforme protestante du XVIe siècle, et par « réforme » l'allemand *Reform*, qui a un sens général (N.d.T.).

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Sa dernière bibliographie (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975) compte 58 pages et n'est plus à jour

Parmi ses dernières oeuvres traduites en français : *Catholique*, coll. «Communio », Fayard, Paris, 1976 ; *Le complexe antiromain (Essai sur/les structures ecclésiales)*, Apostolat des Éditions (Paris) et Editions Paulines (Québec), 1976 ; *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, *ibid.*, 1976. En préparation : *Nouveaux points de repère*, coll. «Communio », Fayard, Paris, 1980.

**Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de lire  
Communio. Nous leur enverrons un spécimen gratuit.**

Louis BOUYER

## Des théologiens et de leur (s) liberté (s)

*Les théologiens ont parfaitement le droit à une liberté scientifique absolue, que d'ailleurs nul ne conteste. Il se trouve que cette liberté même suppose que soit donné un « objet » de la recherche. Or cet objet — la foi au Christ — vient de la communauté chrétienne, qui seule l'expérimente. Les théologiens dépendent donc par définition de l'autorité pastorale qui préside à cette communauté : les évêques et le premier d'entre eux.*

**D**EPUIS quelque temps, l'autorité pontificale a cru devoir prononcer, après de multiples mises en garde, quelques condamnations, d'ailleurs des plus modérées. Aussitôt la clameur du haro s'élève : on ramène l'inquisition, on foule aux pieds le Concile ! Surtout : ce pape, qui ose défendre la liberté et particulièrement la liberté religieuse, en fait, pour son compte, vise à la supprimer dans l'Église ! C'est donc la fin de l'oecuménisme, la fin de toute « recherche ». de nouvelles affaires Gaillée en perspective, etc.

Tout ceci est ridicule, parce qu'il n'y a aucune persécution, aucun étouffement de la vérité : simplement on demande à des gens qui proclament à cor et à cri qu'ils ne sont plus catholiques, voire plus même chrétiens, de tirer la logique de leur opposition et de ne plus prétendre imposer leurs vues aux fidèles en enseignant, au nom de l'Église catholique et de sa légitime autorité, le contraire de ce que croient tous ses baptisés qui ne renient pas leur baptême, le contraire de ce que ses évêques ont juré de maintenir et défendre en toutes circonstances.

On joue sur les mots, comme si la liberté de la recherche, nécessaire à la théologie comme à toute discipline scientifique, pouvait être confondue avec la liberté d'enseigner n'importe quoi. Que penserait-on d'un géologue, par exemple, qui, au nom de cette liberté, prétendrait pouvoir garder sa chaire magistrale dans une faculté des sciences en enseignant que la terre est faite de fromage mou ? On lui rirait au nez simplement ! On remarquera que je prends à dessein cet exemple, parce que c'est Freud lui-même qui s'en est servi pour montrer que la liberté scientifique ne saurait être confondue avec une liberté d'enseigner n'importe quoi sur n'importe quel sujet.

Mais on abuse de la sottise supposée de nos contemporains. En fait, que ceux-ci soient croyants ou non, ils auront vite fait de se rendre compte que les prétendus théologiens, qui se vantent de leur science pour la ruiner et ruiner du même coup l'Église qu'ils se sont engagés à servir, ne font par là que démontrer que ce qu'ils appellent « théologie », et qu'ils persistent à faire passer pour théologie chrétienne et catholique, n'a rien en réalité pas plus de scientifique que d'orthodoxe.

**L**E christianisme, en effet, toute forme de christianisme digne de ce nom, et particulièrement le christianisme tel que l'a toujours annoncé l'Église catholique, n'est pas tout ce qu'on veut ou n'importe quoi. Il procède tout entier de ce que Jésus a été cru le Fils de Dieu, au sens le plus fort et le plus plein, par les apôtres les premiers, et de ce que cette conviction leur avait été imposée par la certitude de sa résurrection, les obligeant à en témoigner face au monde entier. Celui qui ne croit plus en rien de tout cela, quelle que soit par ailleurs la chaleur ou la sincérité de ses sentiments, n'a plus droit à se dire chrétien, en tout cas au sens où l'Église catholique l'a toujours entendu, et au même sens où l'entendent encore les autres Églises où il subsiste quelque chose d'une authentique vitalité chrétienne. A plus forte raison est-il inouï que quelqu'un qui a été mis en sa place par l'Église catholique, pour enseigner et éclairer ces doctrines fondamentales de la foi, *et qui s'y est engagé en toute liberté*, prétende maintenant, lorsqu'il persiste à user de sa position pour enseigner tout le contraire, qu'on viole cette même liberté !

Il a parfaitement le droit, s'il s'y estime obligé en conscience, d'enseigner aujourd'hui le contraire de ce qu'il croyait lui-même hier encore. Personne, actuellement, dans l'Église catholique, ne songe à lui nier ce droit. Tout ce qu'on lui demande, car c'est une question de simple honnêteté humaine, c'est de reconnaître qu'ayant changé radicalement de conviction, il n'a plus le droit d'user d'une autorité qu'on lui avait donnée sur la base de ses convictions antérieures pour maintenant combattre celles-ci. Un point c'est tout !

Le refus frénétique d'admettre ce point de vue suppose, chez ces « théologiens compétents » une étrange idée de leur science. Il ne saurait, en effet, y avoir de science où il n'existe pas un objet défini dont l'étude suppose l'application de méthodes communément acceptées et pratiquées par les experts en la matière. Or la théologie catholique, depuis ses origines jusqu'à maintenant, a toujours été conçue comme la science de la révélation chrétienne, telle que les apôtres l'ont reçue du Christ et communiquée, *et telle que l'Église dans sa tradition vivante n'a cessé de l'interpréter en la communiquant*. Cette interprétation a été fixée définitivement sur une série de points capitaux par les grands conciles œcuméniques, par des interventions des papes ou de l'ensemble des évêques. Les points fondamentaux en sont donnés, depuis des siècles, dans les grands symboles de la foi encore appelés Credo. L'intelligence approfondie, les conséquences, pour toute notre vue du monde et de la vie que nous avons à y mener, de *cette foi* est l'objet de la théologie catholique. Elle suppose éminemment la foi catholique chez le théologien. Sa méthode alors sera l'étude patiente et réfléchie des textes et des autres monuments de la tradition, dont les Écritures bibliques constituent comme le cœur, mais sans qu'elles puissent être séparées

de, à plus forte raison opposées à l'ensemble de la tradition vivante où elles baignent et dont elles sont comme une première condensation.

Dans ce travail, dans l'application des méthodes historico-critiques à l'étude de tous ces documents, et dans sa réflexion subséquente, il est clair que le théologien doit avoir, comme tout chercheur en son propre domaine, les coudées franches. C'est-à-dire qu'il ne peut être soumis à respecter nécessairement telle opinion variable d'une école particulière. Mais il ne saurait être question pour lui de s'opposer ni aux dogmes définis ni à aucune orientation décidée de la tradition catholique, car cela signifierait simplement non seulement que personnellement il n'a plus la foi catholique, mais que ce n'est plus à l'éclaircissement de cette foi selon ses propres données qu'il s'applique. En d'autres termes, à partir du moment où il en serait là, il n'est plus, il ne cherche même plus à être un théologien catholique. L'autorité, en lui demandant à lui-même d'en tirer la conséquence, bien loin de violer sa liberté, ne fait donc qu'exiger, *comme c'est non seulement son droit mais son devoir*, qu'il soit logique avec cette liberté elle-même : refuser de sa part de reconnaître ce devoir, c'est équivalentement se retirer tout droit à parler soit de science théologique, soit de liberté en ce domaine.

**A** CECI il faut ajouter que l'idée, qu'on prétend introduire à nouveau maintenant, comme les hérétiques dits gnostiques l'avaient tenté dès le second siècle, comme, à la fin du moyen-âge, on l'a essayé de nouveau, ce qui a abouti aux divisions du XVI<sup>e</sup> siècle et de sa Réforme en grande partie manquée : que l'autorité de l'Église, en matière de foi, appartiendrait aux seuls théologiens, et non à ceux qui ont la charge pastorale, a toujours été repoussée, tout simplement parce qu'elle est contraire à la nature même de la foi catholique, et donc à la théologie elle-même comme science de cette foi. Autrement dit, un théologien catholique qui prétend s'ériger en suprême arbitre de ce qui correspond ou non à la foi authentique de l'Église, par opposition à l'autorité pastorale légitime de cette Église, se met lui-même en contradiction avec le premier principe de sa propre science. Celle-ci, en effet, est et ne peut être que la science de ce que croit l'Église. Certes, les autorités pastorales ont le plus grand besoin elles-mêmes de la science des théologiens pour exercer avec fruit leur autorité. Mais quand survient un point controversé, *à bien plus forte raison quand il s'agit d'un point débattu et tranché depuis longtemps*, c'est à l'autorité légitime, l'autorité pastorale, et ce, à proportion de l'étendue de ses responsabilités pastorales elles-mêmes, que revient la décision, et le théologien, comme tout fidèle, n'a qu'à la reconnaître. Si, la reconnaissant, il ne peut l'accepter, c'est donc qu'il a cessé d'être un fidèle, à plus forte raison un théologien, car, on ne saurait trop le redire, la théologie n'étant que la science de ce qu'est au juste la foi catholique, suppose l'existence de cette foi chez celui qui la cultive. Si l'a perdue, il se trouve simplement dans la condition d'un aveugle qui prétendrait poursuivre, par lui-même et tout seul, contre tous les voyants, l'étude scientifique de la lumière.

Ce sont, en effet, dans l'Église, les évêques, chacun pour son diocèse, tous ensemble pour l'ensemble de l'Église, et le Souverain Pontife comme l'organe de leur unité et son gardien suprême, qui sont les juges de la foi, *et eux seuls en définitive*. Quand c'est d'un point de foi qu'il s'agit, les théologiens peuvent et

doivent fournir leur expertise sur les documents de la foi et leur interprétation, mais c'est à ceux qui sont responsables de la vie de la foi dans tout le corps de l'Église, et à eux seuls, qu'il appartient de dire en dernier ressort ce qui est conforme ou non aux exigences de cette foi.

Celui qui se targue d'être un théologien catholique et qui refuse ce jugement, en particulier le jugement final du Saint-Père, *a fortiori*, bien entendu, comme c'est actuellement le cas dans tous les débats en cours, lorsque ce jugement n'est nullement une nouvelle définition mais un simple rappel des données les plus élémentaires et donc les plus constantes de la foi catholique,— celui-là doit reconnaître simplement qu'il a perdu par le fait même tout droit à se dire théologien, au sens catholique du mot.

Il faut bien voir que ceci tient à la nature même de la foi catholique. Son objet n'est pas de simples faits matériels, ni des idées abstraites. *C'est le mystère du Christ vivant dans les âmes*. De ce mystère, ce ne pourrait être aucun homme de cabinet, si savant soit-il, qui puisse juger en dernier ressort, quelques riches matériaux que son étude puisse préparer pour le jugement en question. Quand ce jugement a à être donné, parce que c'est la foi même des fidèles et sa survie qui est en jeu, c'est à ceux qui sont responsables de la communication et de l'entretien de cette foi dans les cœurs de tous les croyants, et des plus simples comme des plus sophistiqués, et à *personne d'autre en fin de compte*, qu'il appartient de dire : *ceci peut être admis, cela ne peut/ être*.

On peut rejeter l'autorité du pape, celle des évêques en général, mais alors il est évident qu'on n'est plus catholique, à plus forte raison qu'on ne saurait plus prétendre parler en théologien catholique. On peut, d'autre part, au nom même d'une théologie sérieusement poursuivie, formuler, respectueusement mais fermement, des critiques, même très vives, à l'égard de la façon dont les autorités s'acquittent ou ne s'acquittent pas de leur besogne. Mais ceci n'a rien de commun avec le fait de protester, de s'indigner lorsque l'autorité de l'Église, et spécialement son autorité suprême, vous rappelle les règles fondamentales auxquelles elle est la première à être soumise concernant la foi et que ceux qui prétendent étudier et éclairer celle-ci devraient être les premiers, après cela, à appliquer de leur côté.

Bien sûr, encore une fois, Pierre et ses successeurs ont besoin des études des théologiens pour exercer leur propre fonction au mieux possible. Mais, quand il s'agit de savoir ce qui est la foi authentique de tous les chrétiens fidèles, c'est à leurs pasteurs qu'il appartient de la dire, et non pas à un professeur, si brillant soit-il.

**MAIS** il y a un dernier aspect à la controverse, et qui est en définitive le plus important. Ce n'est ni la science, représentée par les experts (vrais ou supposés tels), ni l'autorité ecclésiastique qui est ici en question en dernier ressort : c'est tout simplement la foi, et le droit strict à se voir nourris dans cette foi, de l'ensemble des fidèles. L'autorité est là pour eux, c'est de leur plus précieux trésor, c'est de la vie de leur âme, de leur être tout entier devant Dieu qu'elle est responsable.

L'Église n'est pas une académie. Ce n'est pas un aréopage de grands intellectuels qui peut y faire la pluie et le beau temps. L'Église est la communauté de tous les croyants, où les plus humbles ont autant de droits que les sages et les

intelligents... dont chacun sait les sottises incroyables qu'ils sont capables de faire en tout domaine. L'autorité n'est là que pour sauvegarder cette foi pour tous. Certes, elle doit faire son possible pour sauvegarder aux théologiens la liberté de recherche, qui leur est nécessaire et sans laquelle ils ne sauraient rendre à l'autorité et à tout le corps de l'Église les services qu'eux seuls peuvent rendre. Mais elle doit avant tout défendre la liberté de vivre et de croître dans la foi, *dans la vraie foi*, de tous les fidèles, à commencer par les plus simples, parce qu'ils sont les plus dénués de défense contre les prétentions d'intellectuels orgueilleux.

**Louis BOUYER**

Louis Bouyer, né en 1913. Ordonné prêtre de l'Oratoire en 1944. Professeur à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris (1945-1960), puis aux universités de Notre Dame (Indiana), Brown (Rhode Island), Washington, D.C., Salamanque, Lovanium (Zaire), etc. Membre de la Commission théologique internationale. Dernières publications : *Le Père invisible* (Paris, Cerf, 1976), *Mystère et ministères de la femme* (Paris, Aubier, 1976), *Le métier de théologien* (Paris, France-Empire, 1979). A paraître prochainement : un livre sur l'Esprit Saint (aux éditions du Cerf), avant-dernier volume de sa double trilogie (cf. [Communio](#), n° IV, 3, p. 89-92).

H. B.

## Le philosophe et le romancier

ON savait déjà, par le *Journal* de Julien Green, quelle place avait tenue Jacques Maritain dans sa vie. La silhouette du philosophe, d'abord seulement crayonnée, — dans les premiers volumes (1938, 1939), il n'est souvent désigné que par l'initiale de son nom — s'était beaucoup précisée à partir du tome III (1946), en même temps que la figure de Rasse sortait de l'ombre et qu'on apprenait le rôle joué par elle dans la deuxième conversion du romancier. Mais c'est surtout à partir du jour où elle disparut, où Jacques brisé fut seul, que l'affection de Green et de sa soeur Anne s'exprima pleinement dans ce témoignage au jour le jour. Dans l'intervalle ou depuis lors, d'autres documents avaient paru : préfaces des deux auteurs à la réédition du *Pamphlet contre les catholiques de France*, qui fut la cause de leur rencontre ; articles et conférences où Green évoquait le foyer de Meudon. Mais nous avons aujourd'hui, dans cette *Correspondance* (1), le dialogue même de ces deux hommes si différents, unis au confluent d'expériences religieuses également profondes et parfois tragiques. Pourtant, on ne peut que conseiller aux lecteurs de se référer autant que possible au journal de Green, pour donner toute leur résonance aux 226 lettres réunies dans le présent volume. Toutes celles qui furent échangées n'ont sans doute pas été retrouvées ; et il y a, dans le *Journal de Raïssa* (Desclée De Brouwer, 1963, p. 239-240), une lettre d'elle à l'auteur de *Minuit* qui trouverait sa place naturelle ici, entre le n° 56 et le n° 57.

L'intérêt de cette publication est à angles multiples. Celui qu'on se permettra de souligner (1) Julien GREEN et Jacques MARITAIN, *Une grande amitié : Correspondance (1926-1972)*, présentée et annotée par Jean-Pierre Piriou, précédée de « Jacques Maritain vivant », par Julien Green (Pion, 1979).

gner dans *Communio* pourrait être qualifié de « théologique », semble-t-il.

La théologie, depuis bien des siècles, passe à tort ou à raison pour être la chasse gardée de spécialistes qualifiés, qui ne se regardent pas toujours sans défiance d'une discipline à l'autre, par exemple de la spéculation à l'histoire et à l'exégèse — et n'oublions pas la pastorale. Ces technicités méritent notre respect, mais la connaissance sacrée les déborde toutes et ce pourrait être l'un de ses progrès en notre âge profane de reconnaître des zones-frontières où la science doit à son tour s'incliner devant un savoir plus expérientiel, irréductible aux schémas de la raison déductive, — s'incliner, on ne dit pas : s'effacer.

On sait que Maritain ne manquait pas de rigueur rationnelle. Mais il était également capable de regarder longuement le singulier, de pénétrer par le regard, écouter le son des voix, comprendre par connaturalité, séjourner sur les confins évoqués ci-dessus. Rien n'est plus frappant, dans ce dialogue de presque un demi-siècle avec Green, que sa puissance divinatoire. Une aventure spirituelle est en train de se passer entre ce « voyageur sur la terre » et les personnages qui s'engendrent de son imagination. Rien de plus tentant, pour un théologien de l'ancien modèle, que de juger de ces choses selon des critères purement moraux et donc aisément formulables en propositions logiques. L'éthique de Maritain n'a rien de démissionnaire — Bernanos s'y est absurdement trompé —, mais ce philosophe thomiste, qui vient de la Grande Dispersion et fut pétri de Baudelaire avant de l'être par l'École, passe à travers les simplifications cléricales. En « changeant

de fin dernière », transformation radicale, il emporte purifiée cette « connaissance poétique » dont il explorera le mystère toute sa vie. C'est elle qui lui permettra de déchiffrer le palimpseste que l'oeuvre de Julien Green lui propose.

RIEN ne prépare Green à lire les oeuvres de Maritain, il est même pourvu de solides préjugés à cet égard. Aussi ne voit-on pas s'il a discerné son génie d'écrivain de bonne heure. Mais l'exquise sensibilité de Jacques l'a saisi très tôt. Lira-t-il attentivement le petit livre sur *La Responsabilité de l'Artiste* (1960), qu'on dirait écrit au moins partiellement pour lui ? Je n'en suis pas trop sûr. Mais il se reconnaît compris dans le secret de son art, non moins que dans le mystère de son destin. Et finalement, il prête attention aux difficiles problèmes auxquels son ami se mesure, en *research-worker* du théologien : le progrès dans la conscience du Christ, la vulnérabilité de Dieu. Bien plus tôt, n'est-ce pas le même philosophe qui l'avait retenu, par quelques observations très simples, sur la pente qui le faisait glisser à l'idée ambiguë de la transmigration des Ames ?

On peut lire cette correspondance en d'autres clés. Celle qu'on essaie de proposer ici n'est pas aisée à faire tourner dans la serrure. Plus exactement, il n'y a ni serrure, ni clé. Il y a deux esprits « dans la condition chamelle », aussi rigoureux l'un que l'autre en des ordres que tout fait contraster, qui s'avancent l'un vers l'autre dans une sorte de nuit translumineuse et balisent un territoire spirituel. Maritain n'a pas cessé de voir en Green, dont il sait l'âme en péril, quelqu'un qui se meut sur le plan des mystiques. Le romancier n'apporte aucune réponse préfabriquée aux questions que se pose le philosophe, — ou le théologien. Et l'on devra se garder de chercher dans son oeuvre l'illustration de thèses abstraites, si solides puissent être celles-ci. Ce dont Maritain loue Green, c'était d'abord et ce sera finalement sa fidélité à la vérité de l'imagination, qui est sa vérité propre comme générateur de personnages. Le romancier guide le philosophe dans un domaine qui leur appartient à l'un comme à l'autre, mais où le premier se meut selon une démarche qui lui est particulière. Sans l'avoir cherché, parce qu'il ne le cherche pas, il aide le philosophe à renouveler sa problématique dans cette anthropologie dont il sent qu'elle est à « refaire » (*Questions de conscience*, DDB, 1938, p. 254). Et

### ABONNEMENTS

#### Un an (six numéros)

France : 100 FF  
 Etranger: 110 FF  
 Par avion : 120 FF (ou leur équivalent)  
 Suisse : 45 FS  
 Belgique : 780 FB

(« Amitié Communio », CCP:000-0566-165-73  
 rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 80 FF, 40 FS, 650 FB ;  
 par avion : 100 FF (ou leur équivalent).

Abonnement de soutien à partir de  
 150 FF, 1200 FB, 70 FS, etc.

Le numéro : 18 FF en librairie,  
 20 FF en expédition franco, ou  
 leur équivalent.

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris  
 Tél.: (1) 527.46.27  
 C.C.P.: 18.676.23 F Paris

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso/.

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière enveloppe et la somme de 3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et code postal.

Dans toute correspondance, joindre si possible la dernière enveloppe, ou rappeler le numéro de l'abonnement.

Adresses des autres éditions en page 2 de couverture.

Bulletin d'abonnement :  
 voir au dos, p. 96

le théologien, venant ensuite, repensera dans sa lumière propre cette anthropologie renouvelée, ouverte au « monde de l'irrationnel » comme à celui du « supra-rationnel »

(*ibid.*, p. 255) et rendant ainsi intelligible dans une certaine mesure l'interférence des rayons et des ombres.

H. B.

Nombre de nouveaux abonnés (et notamment des bibliothèques de séminaires, dans le monde entier) recherchent instamment les numéros épuisés de *Communio*. SI vous en possédez en double, ou si vous avez gardé des exemplaires dont vous n'avez plus l'usage, vous pouvez nous les renvoyer (en port dû, si nécessaire) : nous les ferons suivre à ceux qui les réclament. D'avance merci.

### BULLETIN D'ABONNEMENT

retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

(pour la Belgique : « Amitié "Communio" » - rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur) —

NOM • .....

...Adresse complète • .....

Code postal ..... Ville et pays : .....

(1) **Nouvel** abonnement, à partir du tome : , n° inclus (voir ci-contre).

(2) Ré-abonnement (numéro de l'abonnement • .....).

Tarif ..... (voir au dos, p. 95).

Règlement joint par : (3) CCP - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces.

Date • ..... 1980

Signature :

(1), (2) et (3): Rayer les mentions inutiles. Merci.

## Prochains numéros

MAI-JUIN 1980

**MA MORT, ET APRÈS ? — Claude Bruaire, Jean-Robert Armo-gathe, Hans-Urs von Balthasar, Mgr Jean-Marie Lustiger, Gustave Martelet ; Jean-Pierre Mahé ; Henri Cazelles, Juan-Maria Laboa, Jean-Luc Marion, etc.**

**tome V, n° 4, juillet 1980 : les religions de remplacement**  
**n° 5, septembre 1980 : le sacrement de l'ordre**  
**et l'autorité**  
**n° 6, novembre 1980 : le corps**

## Sujets déjà traités

tome I (1975-1976)

1. la confession de la foi
2. mourir
3. la création
4. la fidélité
5. appartenir à l'Eglise
6. les chrétiens et le politique Z  
exégèse et théologie

8. l'expérience religieuse

4. au fond de la morale
- 2 les communautés dans l'Eglise
3. guérir et sauver

tome II (1977)

1. Jésus, « né du Père  
avant tous les siècles »

5. l'Eucharistie

6. la prière et la présence  
(l'Eucharistie - II)

tome III (1978)

1. « né de la Vierge Marie »
2. la justice
3. la loi dans l'Eglise
4. la cause de Dieu
5. la pénitence
6. la liturgie

tome IV (1979)

1. « Il a pris chair et

4. le chrétien chrétienne

tome V (1980)

1. La Passion

Seuls sont encore disponibles les n° 3 et 4 du tome III, les n° 5 et 6 du tome IV, et le n° 1 du tome V.

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil où *Communio* pourrait être mis en dépôt, n'hésitez pas à prévenir notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. (1) 527.46.271.

Dépôt légal : premier trimestre 1980 — N° de Commission Paritaire : 57057 —  
 N° ISSN 0338 781 X — Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, 75018 Paris, tél. : 606.87.91 —  
 Le directeur de la publication : Jean Duchesne.