

Revue catholique internationale COMMUNIO
tome IX, n° 3 — mai-juin 1984
LE POUVOIR

«...Le diable a menti, en disant: "Tout ceci m'a été remis et je le donne à qui je veux" (Luc 4, 6). Car ce n'est pas lui qui a déterminé les règnes en ce monde, mais c'est Dieu (...). Le pouvoir, en effet, fut établi pour l'utilité des nations païennes, non par le diable - lui qui jamais n'est en repos, et veut d'autant moins que les nations païennes vivent en paix -, mais par Dieu, afin que les hommes, par crainte de ce pouvoir, ne s'entredévorent point comme des poissons, mais résistent à l'injustice multiforme des païens en imposant des lois. »

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, V, 24, 1-2.

Dominique FOLSCHEID	
page 4	<i>Que peut le pouvoir?</i>
Problématique _____	
Peter HENRICI, s.j.	
page 16 .	La puissance dans l'impuissance: le pouvoir de l'Eglise
Vincent CARRAUD	
Page 26	<i>La généalogie de la politique</i> — Pascal
Hans-Urs von BALTHASAR	
page 38	<i>La toute-puissance de Dieu</i>
Intégration _____	
Michel LAUNAY	
page 48	<i>La démocratie chrétienne existe-t-elle?</i>
Nicolas BAVEREZ	
page 65	Raymond Aron, Gaston Fessard, mêmes combats?
Attestation _____	
Jean RICHARD	
page 86	« Avance le bien de tout ton pouvoir »: saint Louis
Signets. _____	
Mgr Maxime CHARLES (entretien avec Thierry Bert)	
page 100	A propos de la dissuasion nucléaire
Charles BLANCHET	
page 106	« Les saisons en enfer » de Marie Noël
Sheldon VANAUKEN	
page 119	La traversée de la Manche

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift «**Communio**» (D 5000 Köln 50, Siirtherstrasse 107) — Hans-Urs von Balthasar, Albert GÖrres, Franz Greiner, Peter Henrici, s.j., Walter Kasper, Mgr Karl Lehmann, Hans Maier, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review **Communio** (Gonzaga University, 502 E. Boone, Spokane, Washington 92258) — Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, Clifford G. Kossel, s.j., James Hitchcock, Thomas Langan, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz, John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

BRÉSILIEN : Revista internacional católica de cultura **Communio** (Rua Benjamin Constant, 23, 5^e andar, Caixa postal 1362, 20001 Rio de Janeiro RJ) — Fernando Bastos de Avila, s.j., Estevo Bettencourt, o.s.b., Luciano José Cabral Duarte, Tarcisio Meirelles Padilha, Candido Guinle de Paula Machado, Mgr Karl-Josef Romer, Heraclito Fontoura Sobral Pinto, Newton Lins Buarque Supupira.

CROATE : Svesci **Communio** (Krcanska Sadasnjost, Marulicev trg 14, YU 41000 Zagreb) — Anđelko Badurina, Vjekoslav Bajsić, Bonaventura Duda, Jerko Fucak, o.f.m., Tomislav Ivancić, Adalbert Rebić, Aldo Staric, Tomislav Janko Sagi-Bunic, o.f.m. cap., Josip Turcinović, Marijan Valković.

ESPAGNOL : Revista católica internacional **Communio** (Ediciones Encuentro, Alcalá, 117-6^o izda, Madrid 9) — Antonio Andrés, Ricardo Blázquez, Carlos Díaz, Javier Elzo, Félix García, Olegario González de Cardedal, Patricio Herrera, Juan-Maria Laboa, Francisco Lage, Fernando Manresa, Juan Martín-Velasco, José-Miguel Oriol, Alfonso Pérez de Laborda, Juan L. Ruiz de la Peña.

ESPAGNOL POUR L'AMÉRIQUE LATINE : Revista católica internacional **Communio de lengua hispana para America latin** (Erasmus Escala 1819, Casilla 13786, Santiago, Chili) — German Doig, Julio Teran-Dutari, s.j., François Francou, s.j., Victor Gambino, s.d.b., Carlos Martínez F., Luis Meyer, Fernando Moreno V., Sergio Muñoz L., Francisco-José Pinon.

ITALIEN : Strumento Internazionale per un lavoro teologico **Communio** (Editoriale Jaca Book, via Saffi 19, 120123 Milano) — Sante Bagnoli, Felice Cesana, Francesco d'Agostino, Gianfranco Dalmaso, Adriano Dell'Asta, Giuseppe Goisis, Elio Guerriero, Luigi Negri, Marco Paolinelli, Antonio Sicari, o.c.d., Guido Sommariva.

NÉERLANDAIS : Internationaal katholieke Tijdschrift **Communio** (Hoogstraat 41, B 9000 Gent) — Jan Ambaum, Stefaan Van Caister, Alexander Van der Does de Willebois, Jan Lambrecht, s.j., Jos F. Lescauwae, m.s.c., Klara Rogiers, Georges De Schrijver, s.j., Joris Schroder, Herman P. Vonhbggen, Jan-Hendrik Walgrave, o.p., Gérard Wilkens, s.j.

POLONAIS : Miedzynarodowy przeglad teologiczny **Communio** (Pallottinum, ul. Przybyszewskiego 30, PL 60-959 Poznan) — Lucjan Batters, s.a.c., Marian Banaszak, Jan Charytanski, s.j., Kazimierz Czulak, s.a.c., Kazimierz Dynarski, s.a.c., Pawel Goralczyk, s.a.c., Stanislaw Grygiel, Helmut Juros, s.d.s., Jozef Majka, Stanislaw Nagy, s.c.j., Jan Kanty Pytel, Mgr Kazimierz Romaniuk, Stanislaw Ruminski, Wacław Swierżawski.

PORTUGAIS : Revista Internacional católica **Communio** (Av. Duque d'Avila 26 — 2^o, P 1000 Lisboa) — Manuel-Isidro Alves, José E. Borges de Pinho, Faustino Caldas-Ferreira, Maria-Manuela Carvalho, Henrique de Noronha Galvao, Mario Rui-Pedras, Peter Stilwell, Luis-Filipe Tomas, Antonio Bivar Weinholtz.

En préparation : édition arabe.

Revue catholique internationale

COMMUNIO

publiée tous les deux mois en français par « Communio n, association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout éditeur, mouvement ou institution. **Président-directeur de la publication** : Jean DUCHESNE. **Directeur de la rédaction** : Claude BRUAIRE. **Rédacteurs-en-chef** : Rémi BRAGUE et Jean-Luc MARION. **Secrétariat de la rédaction** : Jean-Paul BARBICHE, Marie-Hélène et Jean CONGOURDEAU, Denise TINTANT. **Promotion** : Michel DUPOUEY.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. GAUDEFRY) : au siège de l'association — 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris; tél.: (1) 527.46.27. CCP «Communio»: 18.676.23 F Paris.

Pour la **Belgique** : « Amitié Communio, rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur. CCP 000 0566 165 73.

Pour le **Canada** : « Revue Communio-Canada », 698 Ave Routhier, Sainte-Foy, G1X 3J9.

Pour la **Suisse** : « Amitié Communio », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg. CCP 17-30 62 Fribourg.

Conditions d'abonnement : voir page 129.

Bulletin d'abonnement : voir page 130.

Librairies et autres lieux où *Communio* est disponible: voir page 132.

Comité de rédaction en français

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p.* (Fribourg), Thierry Bert, André Berthon, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Vincent Carraud, Georges Chantraine, s.j.* (Namur), Eugenio Corecco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Coter, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux-Toulouse), Marie-José et Jean Duchesne*, Pierre Julg, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion* (Poitiers), Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Jean-Marie Salamito, Robert Toussaint, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*

**Membres du bureau de rédaction.*

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, 2, «Pléiade», p. 1136-1137.

Dominique FOLSCHEID

Que peut le pouvoir ?

Le christianisme révélant la vérité absolue, n'est-il pas normal d'en attendre des révélations sur le pouvoir ? En voulant appliquer directement le message évangélique à la politique, les chrétiens ont peut-être oublié l'essentiel: que le christianisme introduisait dans le monde l'histoire et la liberté. Ce qui le rend muet sur les institutions politiques. En revanche, fixant les limites du règne de César par rapport au règne de Dieu, le christianisme nous dit ce que ne peut pas et ne doit pas le pouvoir.

HISTORIQUEMENT parlant, les chrétiens ont eu, et auront devant le pouvoir toutes les attitudes possibles. Les chrétiens ne sont, il est vrai, que des hommes qui tentent vaille que vaille d'être chrétiens. Faillite humaine, trop humaine, ou effet d'une carence inhérente au christianisme ? On ne s'est pas privé d'invoquer l'une ou l'autre, sans parler des combinaisons des deux. Plus grave encore, s'il est possible, nous découvrons aux antipodes de cette explication «molle» le bloc infiniment « dur » de ceux qui tirent du christianisme une théorie et une pratique du pouvoir, assorties d'une excommunication majeure pour ceux qui n'y reconnaîtraient pas le Message évangélique tout cru.

Et si la solution était qu'il n'y a pas de solution, au sens où l'on en formule classiquement la demande ? Et si le christianisme nous répondait par le silence, sur les points brûlants où nous l'attendons ? Et si, en revanche, nous étions sourds à ce

qu'il nous révèle du pouvoir, mais sur un plan différent ? L'importance des enjeux mérite bien que l'on tente d'y voir clair.

Sans doute, le chrétien de base reconnaîtra-t-il volontiers que les *Évangiles* ne sont pas un traité de philosophie politique, que Jésus a refusé le pouvoir qu'on l'incitait à prendre, que César n'est pas Dieu et que le « Prince de ce monde » n'est pas une plaisanterie. Mais sera-t-il avancé pour autant ? Sa nature aussi a horreur du vide, et la désertion complète du politique n'est viable que pour quelques marginaux d'exception, et encore. Or, la révélation de la vérité absolue, la résolution du mystère de l'histoire et du mystère de notre destinée, le commandement de l'amour fraternel, avec toutes ses retombées pratiques, sont autant de facteurs *qui rendent impossible l'indifférence du chrétien* à l'égard de l'être et des manières d'être du pouvoir.

C'est là que tout se gâte. Le chrétien a tôt fait d'exiger du pouvoir qu'il se conforme aux exigences chrétiennes, et qu'il mette sa force au service des fins du christianisme, oubliant dans son enthousiasme qu'il y a une différence entre *l'idée chrétienne du pouvoir* et *l'idée d'un pouvoir chrétien*, différence que le christianisme lui-même nous impose de considérer comme *infinie*, comme *irréductible*. En effet, la première idée relève de la sphère *religieuse*, et la seconde de la sphère *politique*. La confusion des deux, c'est la fin du christianisme. C'est même, par excellence, une *tentation diabolique*, comme Dostoïevski l'a magnifiquement montré dans la *Légende du Grand Inquisiteur*. Quelle est donc, pour le christianisme, la nature du pouvoir ? Cette question est, de toute évidence, inséparable de la question du *fond* et de la *fin* du pouvoir — celle de ses *moyens* en découlant naturellement, mais au titre des conséquences. La réponse n'est pas directe, car en matière politique les principes ne sont pas d'ordre politique. Même la simple définition du pouvoir exige le détour par des principes d'une autre nature.

LIMPACT du christianisme sur l'essence du pouvoir vient d'abord de la révolution qu'il fait subir aux structures fondatrices du monde païen. L'idée judaïque de création a porté le premier coup de boutoir, et l'incarnation historique de Dieu le second, la loi d'amour qui articule les deux annulant pour sa part les antiques vertus de la violence sacrificielle.

En établissant une différence radicale entre Dieu et son oeuvre, et en excluant toute matière préexistante, la notion de

création *dé-naturalise le divin et dé-divinise la nature*. La présence du mal dans le monde relèvera du péché, c'est-à-dire de la liberté de l'homme, et non d'une déficience inhérente à la matérialité de son être, ou encore d'une nécessité du destin. Sans cette différence initiale substantielle, il n'y a ni liberté, ni histoire, ni destinée proprement humaines, relevant d'un autre ordre que celui de la nature : l'ordre de l'esprit. Non que la nature ne médiatise pas l'esprit, bien au contraire. Le *travail* en tire précisément sa justification. Mais cela signifie que l'homme est d'une autre essence que son milieu natif, et qu'il a une fin qui le dépasse absolument, même lorsqu'il paraît s'y résorber par la mort organique. L'homme doit dominer, utiliser, transformer, humaniser ce milieu naturel donné (donné car immédiat, et donné par Dieu à la créature qui, seule, est à son image et à sa ressemblance). Sans doute, de grands philosophes antiques ont-ils compris que l'homme était animal *politique* et non animal *social*. *C'est-à-dire* obligé *d'organiser rationnellement sa* vie collective au lieu de la *vivre spontanément* comme élément d'un organisme, seule entité véritable. Mais la vie humaine selon la raison ne dépasse pas le stade d'une naturalité seconde, qui assigne pour fin à l'homme d'être bon citoyen, si l'on met de côté l'infime minorité de philosophes et de sages qui parviennent à se recueillir dans la part *naturellement* divine de leur âme — ce qui aboutit à une forme supérieure de *désertion* politique.

C EST pourquoi le paganisme ignore l'histoire et ne connaît que des anecdotes — théâtre d'ombres d'événements apparents qui expriment le jeu éternel des forces divines à l'œuvre dans la nature. La religion y est indissociable du politique car le politique est d'abord religieux. Le pouvoir reflète dans la société humaine la force naturalo-divine. Le signe de la réussite de César est son *apothéose* — son devenir-dieu. La preuve de la force du pouvoir se fait par la victoire guerrière, qui en est la mise en œuvre primaire. La légitimité du pouvoir, enfin, est confondue avec son caractère *sacré*, dont René Girard a montré qu'il était lié à la violence par les pratiques sacrificielles — qui trouvent dans la violence le remède à la violence provoquée par le désir mimétique. Romulus est à la fois le fondateur de Rome et son premier sacrificateur, tandis que Rémus, son double, est le premier transgresseur et première victime. Le couple ami-ennemi paraît alors constitutif du politique. La cité est un «vivre-ensemble» parce qu'elle est un «haïr-ensemble». Le

pouvoir a pour mission supérieure d'expulser la violence hors de la cité, quel qu'en soit le prix. Créon fait donc jeter le cadavre du rebelle Polynice hors les murs... Et Antigone fait scandale en lui objectant des exigences d'un autre ordre.

Ces données n'interdisent ni la réussite culturelle d'une civilisation, ni l'appréhension de la seule justification véritable du pouvoir, qui est *l'autorité* au sens plein du terme. Il s'agit, pour le pouvoir, de *préserver l'homme de la mort*. La *force* qui le caractérise et le spécifie, par rapport aux autres instances politiques, n'a de légitimité que lorsqu'elle se consacre à cette fin. Concrétisée dans la *loi*, cette force acquiert une dimension supérieure, d'ordre moral et non plus physique, qui l'éloigne de l'arbitraire, fût-il génial, et la rapproche de l'institution.

Mais que signifie : *préserver l'homme de la mort* ? Quelle est cette *vie* qu'il faut défendre ? Et comment distinguer la *force légitime* de la *puissance de fait*, qui n'a besoin, pour dominer et se justifier, que d'être quantitativement la plus grande ? Tous les errements et tous les malentendus ont ici leur lieu de naissance.

SANS présenter la moindre philosophie politique, le christianisme répond sur le *fond*, sur la *fin*, *mais* se tait sur les *moyens*.

• **Sur le fond**, parce qu'il n'y a pas de pouvoir si l'homme n'est pas d'abord un *être libre*. Comme Claude Bruaire l'a montré, la définition de l'homme comme *être d'esprit*, comme *être de liberté*, ne signifie rien d'autre que ceci : l'homme est, par le don de Dieu, *donné à soi-même*. Sinon, il est un animal comme les autres, dont toute la «politique» n'est que comportement réglé par des lois de la nature. En donnant à être (sans donner de son être), Dieu abandonne en quelque sorte sa créature à elle-même. La puissance créatrice s'exécute en un seul coup. Un être vraiment libre assume la charge de sa liberté, dans toutes ses conséquences, même ruineuses, sans quoi il n'est pas vraiment libre. Les correctifs éventuellement apportés par la grâce n'y changent rien. Au contraire, la grâce n'est gracieuse, gratuite, que si elle n'est pas impliquée d'avance dans le déroulement des opérations humaines. Dieu ne donne pas la liberté d'une main pour corriger, de l'autre, les conséquences fâcheuses qui découlent de son mauvais usage. L'homme veut-il céder à la tentation et se séparer de Dieu, qu'il se sépare ! La perte est, en ce sens, comprise dans la possibilité même du salut. De plus, la nature créée n'est

vraiment nature que donnée à l'homme : c'est tout le sens du travail d'Adam, avec ou sans la peine. La liberté est bien la *condition* du politique, et non sa *conséquence*. La cité est oeuvre de liberté et de raison. Le pouvoir est la *force* de la liberté positive dans son exercice politique. Jésus-Christ ne dit pas autre chose quand il répond à Pilate : « Tu n'aurais aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en-haut. » Il ne faut évidemment pas, en déduire que Pilate a reçu le « don » du pouvoir comme Mozart a reçu celui de la musique ! La notion naturaliste du « don » inné n'est qu'une manière inadéquate de comprendre ce que personne n'est en mesure d'expliquer. Le don du pouvoir n'est pas une donnée innée, pas une cause, mais une *condition*. Pour le christianisme, l'homme n'est ni le jouet des dieux, ni la marionnette du destin — toutes situations qu'il récuse au principe, et qui aboutissent à faire de l'homme un animal pseudo-politique. A la source, la création de l'homme comme être d'esprit, comme être de liberté, est simultanément une exigence, une charge, un droit et un devoir. La querelle des « droits de l'homme » ne devrait avoir aucun sens chez les chrétiens, *car il n'est pas de droits de l'homme sans création divine d'un être libre*. Si l'on prétend s'en servir contre les droits de Dieu, contre Dieu même, on fait de l'homme un *animal naturel*, incapable du moindre droit, et qui mérite pas qu'on le respecte comme être d'esprit, comme être libre, de valeur infinie. La lutte de l'homme, bardé de droits, contre le Dieu qui l'a créé, n'est qu'une *conséquence* possible de la liberté donnée, et non pas son *fondement*. Mais cette liberté est telle que l'homme peut se croire capable d'auto-réalisation de soi par soi. Bien loin de renforcer la valeur politique du pouvoir, cette prétention la ruine dans son principe. En effet, l'homme n'est plus alors qu'un moment dans le jeu des causes et des effets naturels. Dire que le pouvoir politique produit l'homme, c'est réduire les conduites à des comportements, l'esprit à un phénomène, le désir aux besoins, le sentiment de liberté à l'ignorance des causes, et résorber finalement le politique dans *l'économique*.

. On le devine : le discours sur le fond est solidaire du discours sur la *fin*. La réflexion philosophique peut suffire à nous faire discerner deux sens principaux de la *vie* humaine : la survie organique, et la vie spécifiquement humaine. Des expériences comme la servitude contribuent à nous éclairer sur ce point. Ainsi, selon Hegel, l'esclave est celui qui préfère conserver sa vie organique en renonçant à sa vie proprement humaine, déterminée au premier chef par la liberté. On peut aussi accepter de

mourir *organiquement* pour ne pas mourir *humainement* (culturellement, spirituellement, etc.). Si la force du pouvoir a pour mission de préserver les hommes de la mort, il nous faut bien considérer ces deux sens. Le pouvoir devra donc tout faire pour assurer la survie des citoyens, en commençant par les plus faibles. D'où la nécessité d'une défense militaire, d'une police, d'institutions hospitalières, etc. Pour répondre à la seconde exigence, le pouvoir doit refouler la barbarie sous toutes ses formes pour permettre l'accès des citoyens au savoir, à la réflexion, aux arts, etc. Comment ? C'est une question qui ne doit pas se poser ici, nous le verrons. En revanche, nous devons affirmer que l'énumération des missions n'épuise pas le problème de la fin.

A ce stade, le christianisme devient une philosophie indirecte du pouvoir, dans la mesure où *il nous parle d'autre chose*. En effet, il nous révèle que la fin ultime de l'homme est la vie éternelle, la béatitude des élus réconciliés avec Dieu dans le Royaume, en leurs corps ressuscités. Aucune philosophie politique ne peut déduire une telle fin de l'exercice de la raison. Aucun pouvoir politique ne peut inscrire cette fin dans ses missions. Cette *troisième sorte de vie*, qui fait pendant à une *troisième sorte de mort* (la mort éternelle), échappe en tant que telle à son autorité. En revanche, la force du pouvoir *n'est pas indifférente aux conditions et aux moyens de cette fin qui le dépasse infiniment*. Bref, le pouvoir a maintenant pour mission d'assurer la *liberté* de l'être d'esprit, voué à la vie éternelle, alors que, *paradoxalement*, cette mission *ne peut pas être la fin du pouvoir politique*. Le pouvoir est tenu *en respect*, et il doit exercer sa force pour assurer ce respect, fût-ce contre lui-même (1).

Bien inconfortable est donc la position du pouvoir, placé ainsi en décalage par rapport à lui-même ! On doit rendre à César ce qui revient à César, et seulement ce qui lui revient, *parce qu'on* doit rendre à Dieu ce qui revient à Dieu. Méfions-nous cependant de cette formule, elle n'est pas si simple. Tout le monde comprend que, selon Jésus-Christ, César n'est pas tout. Mais on pourrait être tenté de faire la part de Dieu (le dimanche,

(1) Dans le cas de l'I.V.G., par exemple, le pouvoir s'est trouvé tirailé entre deux exigences : assurer à tout prix la défense du plus faible et démunir qui soit, et satisfaire les demandes d'ordre subalterne (psychologiques, économiques, etc.) de citoyennes capables d'assurer la défense des fins qu'elles assignent à leur propre vie, sous la pression d'idéologies qui n'ont en général pas grand rapport avec le christianisme, mais que le pouvoir n'a pas à juger philosophiquement.

ou bien dans quelque empyrée spirituel...) et laisser ensuite César régner sans partage sur tout le reste (la semaine, la réalité « utile »...). C'est dans l'homme entier, tous les jours, dans tous les domaines, que Dieu doit limiter César. Moyennant quoi, César reçoit bien de Dieu le don du pouvoir. Mais pas pour ne servir que César. Bref, le pouvoir n'est pas une *fin en soi*, il n'est pas *pour le pouvoir*. Cette finalisation externe fait du pouvoir, comme de toute autorité, un *service*. C'est le sens du cérémonial du lavement des pieds, transcrit dans le domaine politique. Ainsi est écartée l'accusation de volonté de puissance portée par Nietzsche contre le christianisme (ce qui n'implique pas que tous les chrétiens en sont exempts...). C'est là tout le paradoxe de César oeuvrant en faveur de la liberté des enfants de Dieu : il doit exercer sa force comme un service, *en n'allant pas au bout de sa force*. Dans le principe, une force a toute la force qu'elle est — et le pouvoir peut tout ce qu'il peut. Le débordement de la fin, la « réserve » qu'impose Dieu à César, impliquent que la force doit se limiter, que *le pouvoir ne doit pouvoir que ce qu'il doit*.

La transgression qui tente tout pouvoir est donc facile à déceler : devenir pouvoir absolu, en s'arrogeant la toute-puissance de Dieu. C'est la tentation diabolique par excellence. C'est pourquoi l'apôtre Paul prend la peine de nous dire que la force des forts n'est rien devant Dieu, et que la faiblesse humaine peut toujours l'emporter.

Bref, la leçon chrétienne se résume en ceci : ce que peut et doit le pouvoir est indissociable de ce qu'il ne peut pas et ne doit pas. Sans cela, il n'y a pas de pouvoir digne de ce nom. Nous n'avons donc pas Alaire du pouvoir l'objet de notre espérance — ni de notre désespérance. Le pouvoir peut être sauveteur, mais pas sauveur ; il peut conduire des hommes à leur perte, pas à leur perdition.

- Reste le point des *moyens*, le plus délicat dans la pratique. Le christianisme, si ferme sur le fond et la fin, serait-il muet sur l'entre-deux ? L'incarnation du Fils de Dieu pourrait alors signifier la nécessité d'un *engagement* chrétien dans les affaires de César, afin que celles de Dieu soient avancées d'autant.

Justement, la conclusion doit être rigoureusement inverse. Le Fils n'a pas transformé notre histoire en celle de Dieu, il s'est modestement coulé dans la nôtre, *abandonnant* pour ce faire sa condition divine. Le Christ a assumé toutes les dimensions de la condition humaine, *contingence des situations comprise*. 11 a

subi l'économie de subsistance, l'occupation romaine, l'outillage sommaire du charpentier juif, etc. Il ne nous a donc pas demandé de faire de sa manière de vivre un modèle *économique*, valable en tous temps. En donnant acte à Pilate et à César du don du Pouvoir il n'a aucunement proposé comme modèle politique universel l'Empire romain ! Il a laissé l'histoire humaine poursuivre son cours. Il a laissé la liberté humaine produire, dans des conditions données, les formes institutionnelles de pouvoir dont elle était capable. Il n'y a ni économie ni politique chrétiennes, seulement une *critique chrétienne de l'économie et de la politique*. C'est la *demande* des chrétiens qui a perturbé la leçon, une demande repérable chez les premiers disciples.

Pourquoi Dieu incarné n'investirait-il pas le pouvoir de sa toute-puissance, afin de mettre un terme au mal sous toutes ses formes ? Nous confondons alors l'histoire surnaturelle, qui est effectivement achevée, close, sans nouveauté à attendre, avec l'histoire humaine ordinaire, qui poursuivra sa marche cahotante jusqu'à la fin des temps. L'idée que l'histoire humaine est achevée, close, fonde chez Marx la notion de *science* de l'histoire. En laissant ouverte l'histoire humaine, le christianisme interdit toute science (humaine) de l'histoire. *Le pouvoir de César ne peut donc pas devenir un savoir*. Nous échappons à la tyrannie qui découle nécessairement de cette confusion, et qui est l'alibi de la dictature. Pour le chrétien, les gouvernants ne sont pas plus des savants que les gouvernés ne sont des ignorants — bétail à mener parla carotte et le bâton, à distraire par du pain et des jeux de leur finalité supérieure.

Il faut donc se résigner à la déception : le christianisme ne nous dicte aucun système politique, ne nous impose aucun type d'institutions. La détermination concrète du pouvoir relève de notre liberté historique, un point c'est tout. Face à la politique, Dieu est un grand libéral, un ultra-libéral... Qu'on le regrette ou non, c'est ainsi. Il a tout admis, tout toléré, et le contraire de tout. Qu'il y ait ensuite un châtement ou pas, c'est une autre affaire. C'est la rançon de la liberté. Un fait décisif doit être médité quand on est pris par le doute : Dieu est toute-puissance, et il refuse de prendre le pouvoir... Il a bien guidé le peuple hébreu, mais c'était encore l'histoire sainte, les balbutiements d'un peuple mineur. Depuis belle lurette son peuple est installé, dans toutes ses prérogatives, et c'est Dieu lui-même qui s'est décidé à venir habiter parmi nous. Aux dernières nouvelles, il ne

nous avait toujours pas fait la convocation inverse. Dieu n'est pas César. Si l'on identifie les deux, c'est César qui triomphe, et qui devient Dieu.

POURQUOI alors les chrétiens ont-ils autant erré en matière d'institutions politiques ? Parce que les figures du pouvoir reflètent toujours, en dernière analyse, les représentations que les hommes se forment de l'absolu, et les relations (ou absences de relations) qui les lient à ce dernier. L'expérience historique le montre : il y a autant d'errements chrétiens en matière politique qu'il y en a en matière théologique, avec une étroite correspondance entre les deux. Le dénominateur commun de l'illusion est le suivant : *on identifie l'histoire à une figure de l'absolu, en oubliant l'espace libre qui est réservé à l'histoire humaine, trop humaine*. Plus précisément, on trahit d'abord fondamentalement l'économie interne de la Trinité, en privilégiant tour à tour le Père, le Fils et l'Esprit, en négligeant les médiations qui les lient, et qui corrigeaient les leçons que l'on croit en tirer.

En privilégiant le Père, on tend d'abord à joindre histoire et vérité. Politiquement, cela donne un christianisme platonisant. S'appuyant sur la foi en la révélation de la *vérité* absolue, on croit pouvoir opérer une *déduction* théorique des formes « chrétiennes » du pouvoir. Oubliant que la vérité est *quelqu'un*, Jésus-Christ, qui est indissolublement la voie, la vérité et la vie, on considère la vérité chrétienne comme Platon le ciel des idées, que le philosophe-roi devait imiter dans le monde d'ici-bas. A la limite, on serait prêt à faire des articles du *Credo* les articles d'une constitution. C'est le principe de la *gnose* que l'on répète sans s'en douter, aggravée de catharisme militant. Tel Savonarole, on veut extirper l'ivraie en herbe, au risque de compromettre toute la moisson. Très vite, on rejoint le Grand Inquisiteur et sa logique implacable : pour réaliser le Royaume sur terre, il faut supprimer la liberté. Et l'on arrache alors, en même temps que les *conséquences nocives* de la liberté historique (l'ivraie) les *conditions fondatrices* de tout pouvoir légitime (le blé). De plus, la prétention à l'application directe de la vérité révélée au politique implique un littéralisme scabreux. Sous prétexte que le pouvoir vient « d'en-haut », on prétendra, par exemple, exclure le mode démocratique de désignation des dirigeants, parce qu'alors il surgirait « d'en-bas »... Comme si l'essence du pouvoir, qui relève d'une logique supérieure, pouvait se confondre avec

les modalités particulières de l'institution historique. Le principe de la liberté historique implique au contraire que l'on puisse, par exemple, juger adéquate l'institution monarchique dans certains cas, inadéquate dans d'autres. Il faut savoir accepter la latitude — voire le « laxisme » — qu'implique le mutisme chrétien sur les moyens. Dès qu'un pouvoir remplit *le moins mal possible* sa mission, dans les conditions concrètes qui déterminent une forme privilégiée, il doit être tenu pour légitime. C'est peu pour un théoricien. C'est beaucoup si l'on tient compte de la folie des hommes.

. Si l'attention exclusive se concentre sur l'incarnation du **Fils**, nous avons un autre type de compromission de Dieu dans l'histoire. On ne met plus l'accent sur la déduction théorique sur les idées intemporelles, garanties par Dieu, mais sur la vie du corps social. On prétend cette fois retrouver le Christ incarné dans un peuple, une classe, une institution politique. On oublie que le seul corps visible du Christ est l'Eglise, société « internationale » étrangère aux catégories politiques. Mélangeant Eglise et Christ, politique et économie, on oublie que le Christ reste muet sur la culture du blé et la fabrication du pain qu'il nous demande de partager. La notion de péché originel interdit pourtant de chercher dans la transformation de la nature la réparation d'un mal qui relève de l'acte d'une liberté humaine s'affrontant à Dieu. La Rédemption sauve l'homme de sa condition pécheresse, pas d'une situation historique particulière, si lamentable soit-elle. La demande de métamorphose des pierres en pain est encore une tentation diabolique. L'Eglise peut inciter l'économie politique à poser des fins acceptables, elle n'a rien à lui dire sur la manière d'y parvenir.

• Plus inquiétante encore est l'assimilation directe de l'**Esprit** à l'histoire. C'est dans ce registre que l'on trouve les délires politiques les plus extrêmes. L'Esprit soufflant où, quand et comme il veut, il est tentant de l'identifier à la forme historique que l'on a élue. Nous avons connu les extravagances parfois sanglantes des disciples de Joachim de Flore, et celles des spirituels illuminés issus de la Réforme. Le principe est toujours le même : l'Esprit est identifié au mouvement particulier de l'histoire, la Jérusalem céleste à la cité terrestre. Tous les excès sont possibles, puisque *l'Esprit isolé de la Trinité est l'informe par excellence*, seulement « l'amour » qui couvre de son autorité toute forme paraissant aller dans le « sens » que l'on a décrété. La tyrannie est alors une nécessité, car les hommes se partagent en spirituels (« pneumatiques »).

ques ») et récalcitrants, donc réprouvés, déchets apocalyptiques. L'exclusivisme de l'Esprit atteint le pouvoir dans ses oeuvres vives, car il est fondamentalement hostile à toute *institution*, quelle qu'elle soit. Tout l'entre-deux est voué à la disparition. Fond et fin se rejoignent. C'est la fin des temps et de l'histoire. La liberté disparaît dans des flamboiements festifs du jugement dernier, car aucune liberté n'est possible lorsque *le détenteur du pouvoir est simultanément dépositaire de l'Esprit*.

AU bilan, le chrétien devrait se faire une raison : ferme sur le fond et la fin, ferme sur le partage des règnes entre Dieu et César, il lui faut se montrer singulièrement prudent en ce qui concerne les moyens et les institutions. Il n'est donc pas étonnant que sa situation pécheresse le pousse à faire exactement le contraire... Autant le christianisme pousse à *l'engagement* sur certains points, autant il apporte sur d'autres les contrepoids du *dégagement*. Surtout, le chrétien doit se souvenir en permanence que la distinction des règnes est la clef de la différence des sphères. Sans cela, il tombera comme d'autres dans des positions et des discours de type totalitaire. Ainsi, l'objection que l'on fait à celui qui prétend ne pas « faire de politique », à savoir qu'il en fait quand même, et de la mauvaise, a-t-elle pour présupposé *le monopole de la " sphère de l'action pratique*. Dans ce domaine, en effet, *ne pas agir c'est encore agir, mais autrement*. Le chrétien se doit de défendre l'idée que l'homme peut poser des actes (moraux, artistiques, économiques, etc.) qui ne sont pas en eux-mêmes des engagements politiques pour ou contre, mais qui sont des actes dont le sens et la portée sont *ailleurs*.

De même, le chrétien n'a pas, en tant que chrétien, à se laisser enfermer dans la dialectique droite/gauche, qui présuppose également le monopole exclusif d'une sphère. On dit que celui qui dit n'être ni de droite ni de gauche est de droite. Fort bien... Mais celui qui dit cela est « à gauche » ! On est au rouet. Si l'on accepte d'abord l'alternative, on est d'un côté ou de l'autre. Si l'on campe dans une autre sphère que celle du manichéisme politique appliqué, *l'alternative entière perd sa pertinence*. On ne devrait donc parler ni de chrétiens « de droite » ni de chrétiens « de gauche », puisque le qualificatif « chrétien » échappe

au registre que présuppose la dualité. Il ne reste qu'une possibilité : parler de chrétien « à droite » ou de chrétien « à gauche », si l'on veut maintenir la dualité sans faire du christianisme du chrétien son sous-produit captif.

Dominique FOLSCHEID

Dominique Folscheid, né en 1944. Marié, trois enfants. Agrégé de philosophie, professeur de première supérieure au Lycée Janson-de-Sailly (Paris). Publications dans « Le point théologique » (Beauchesne, Paris) et « Les humanités ». Prépare une thèse de doctorat d'Etat sur le sens et le destin de l'athéisme.

**Envoyez-nous des adresses de personnes
qui pourraient s'intéresser à Communio.
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Pensez à votre réabonnement !

Peter HENRICI

La puissance dans l'impuissance : le pouvoir de l'Eglise

L'Eglise, fondée sur les apôtres, reçoit du Christ le pouvoir que celui-ci reçoit du Père. Il se déploie sur le mode paradoxal de la faiblesse.

TOUT pouvoir m'a été donné, au ciel comme sur la « terre » : c'est avec ces paroles souveraines que Jésus prend congé des siens (*Matthieu* 28, 10). Avec sa résurrection, il a dépouillé de tout pouvoir « le dernier ennemi, la mort » (*I Corinthiens* 15, 26) et il est sur le point d'élargir son ascension vers le Père en un triomphe sur « toutes les principautés et seigneuries, puissances et dominations et sur tout nom qui est nommé, non seulement en ce monde, mais dans le monde à venir » (*Ephésiens* 1, 21 et cf. 4, 8-10 ; *Colossiens* 2, 15). C'est à partir de cette plénitude de puissance (*Ephésiens* 1, 12 s. ; 4, 11 s.) et de sa traduction dans le monde (*Ibid.*, 3, 10 s. ; 4, 13) que Jésus envoie ses disciples en mission : « Allez donc, enseignez toutes les nations, de tous les hommes faites des disciples » (*Matthieu* 28, 19).

• Il ne fait par là aucun doute que l'Eglise ait un pouvoir. Elle est la traduction et la réalisation, le signe efficace (sacrement !) en ce monde et en ce temps des pleins pouvoirs du Seigneur élevé dans la gloire du Père. Quand nous pensons au pouvoir, il nous faut penser aussi au pouvoir de l'Eglise - ce qui nous

rendra peut-être particulièrement pensifs. L'Eglise peut-elle être une puissance comme toutes ces autres puissances que le Christ a pourtant dépouillées ? En quoi consiste au juste le pouvoir de l'Eglise, et comment se traduit-il (en ce monde) ? Quel rapport l'Eglise entretient-elle avec les autres pouvoirs ? L'exercice du pouvoir par l'Eglise est-il soumis à certaines règles ? A toutes ces questions, on ne peut pas donner des réponses toutes cuites, sortant d'un catéchisme. Sans poser à l'exégète, mais en simple lecteur croyant du Nouveau Testament, nous allons pourtant tenter de donner quelques éléments de réponse.

Les pleins pouvoirs, mais transmis

Le pouvoir que Jésus transmet à ses disciples n'est rien de moins, quand nous rassemblons tous les textes, que la plénitude de son propre pouvoir de Messie. Il leur donne le pouvoir de guérir les malades (*Marc* 16, 16 et déjà 6, 13), le pouvoir d'enseigner avec autorité (*Matthieu* 28, 19 s. ; cf. 7, 29 : « il enseignait comme quelqu'un qui a autorité »), le pouvoir sur le pouvoir contraire des démons (*Marc* 16, 17 et déjà 3, 15 ; 6, 7), le pouvoir de remettre les péchés (*Luc* 24, 47 ; *Jean* 20, 23), et même le pouvoir sur la mort (*Marc* 16, 18), voire sur le salut et la perte des hommes (*Marc* 16, 16 ; *Jean* 20, 23, confirmant *Matthieu* 16, 19 ; 18, 18). L'envoi en mission de Jésus, avec les pleins pouvoirs, se continue ainsi, trait pour trait, dans la mission des apôtres. « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (*Jean* 20, 21). Le pouvoir des apôtres doit même dépasser le pouvoir (terrestre) de Jésus. Comme le leur promet Jésus dans ses discours d'adieu, ils accompliront de plus grandes œuvres que les siennes (*Ibid.*, 14, 12), ils pourront prêcher sa doctrine de façon plus complète (16, 12 s.) et plus explicite (16, 16).

Les *Actes des apôtres* eux aussi ne se lassent pas de montrer que le pouvoir des apôtres est égal ou supérieur à celui de Jésus de façon bien visible, voire à travers des récits symboliques. La prédication des apôtres, en l'occurrence celle de Pierre, convertit des milliers de gens (2, 4 ; 4, 4 ; 6, 7), ou toute une région (9, 35), même des païens (10, 44-48). Comme Jésus, et en son nom, les apôtres (3, 6-8) et les diacres institués par eux (6, 8 ; 8, 5) font des guérisons miraculeuses ; l'ombre de Pierre suffit même à opérer des guérisons (5, 15), et il ressuscite un mort avec des mots qui sont presque identiques à ceux de Jésus (« *tabitha gum* » - « *talitha gum* », 9, 40 = *Marc* 5, 41). Paul même, qui

dans l'ensemble est pourtant moins décrit comme un thaumaturge que ne l'est Pierre, guérit un paralysé (14, 8-10), expulse un esprit mauvais (16, 18), fait des miracles rien que par des linges qui l'ont touché (19, 11 s.) et ressuscite un mort avec les mots mêmes de Jésus (20, 9-12 ; *Marc* 5, 39). Ce pouvoir égal ou supérieur des apôtres s'exprime le plus nettement là où l'histoire de la Passion de Jésus fait pour ainsi dire comme s'inverser pour eux. Les Douze sont sauvés de façon miraculeuse des mains du Sanhédrin (5, 17-21), et Pierre l'est des mains d'Hérode (12, 6-10) ; quant à la puissance de l'état romain, qui, en Pilate, avait livré Jésus à la croix, c'est elle maintenant qui sauve Paul à Corinthe (18, 12-16), à Ephèse (19, 35-40), et à Jérusalem (21, 31-40; 22, 24-29; 23, 10. 17-33), des mains des Juifs. De ce point de vue, la jeune Eglise semble disposer ainsi d'un pouvoir extraordinaire.

Ces spectaculaires démonstrations de puissance ne constituent pourtant qu'un cadre extérieur, un peu comme le rayonnement du pouvoir authentique de l'Eglise. C'est pourquoi, par la suite, ils peuvent disparaître sans que l'essentiel en subisse quelque détriment. Il est remarquable que, parmi ces démonstrations de pouvoir, si l'on excepte quelques cas où ils sont nommés en bloc (*Actes* 5, 16 ; 8, 7 ; 22, 16 ; 3, 19), ni le pouvoir sur les démons ni le pouvoir de pardonner les péchés ne sont désignés. Ils ne fournissent pas la matière d'anecdotes édifiantes, mais ils constituent, en même temps que l'autorité pour enseigner, qui se déploie dans les douze grands discours contenus dans les *Actes*, l'histoire même de l'Eglise primitive - comme de l'Eglise des temps postérieurs. C'est au fur et à mesure que le message de Jésus et sa résurrection sont annoncés avec puissance dans des cercles de plus en plus larges que les puissances spirituelles sont vaincues et que les péchés sont remis. Un bon emblème en est l'histoire des exorcistes juifs d'Ephèse, dont les exorcismes ratés ont pour conséquence une conversion générale (19, 13-20). Les apôtres engagent leurs pleins pouvoirs pour protéger la prédication de tout ce qui pourrait venir du dedans comme du dehors pour la troubler ou en altérer la pureté (5, 1-11 ; 6, 1-4; 8, 18-24; 11, 1-8; 13, 8-11 ; 15, 1-35). Il est caractéristique que, dans le Nouveau Testament (si l'on excepte la malédiction du figuier en *Matthieu* 21, 18 s.), ce ne soit que dans les *Actes* que l'on trouve des miracles qui n'ont pour but que de démontrer une puissance ou de punir (Ananie et Saphire : 5, 1-11 ; Elymas : 13, 8-11). Ils marquent la ligne où se combattent

la lumière et les ténèbres, la vie et la mort, ligne qui peut aussi traverser la communauté chrétienne.

Cependant, la puissance de la prédication s'avère surtout en ce qu'elle s'étend en dépit des résistances et des persécutions, voire même que celles-ci la favorisent. C'est déjà ce qu'établit Paul dans la *Première épître aux Thessaloniens*, qui est le plus ancien document du Nouveau Testament. « Notre évangile ne s'est pas présenté à vous en paroles seulement il s'accompagnait d'oeuvres de puissance, de l'action de l'Esprit Saint et d'une assurance absolue (...). Et vous, 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 ainsi devenus un modèle pour tous les croyants de Macédoine et d'Achaïe. De chez vous, en effet, la Parole du Seigneur a retenti, et pas seulement en Macédoine et en Achaïe, mais de tous côtés votre foi en Dieu s'est répandue, si bien que nous n'avons plus besoin d'en rien dire (...). Voilà pourquoi, de notre côté, nous ne cessons de rendre grâce à Dieu de ce que, une fois reçue la Parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez accueillie, non comme une parole d'hommes, mais comme ce qu'elle est réellement, la parole de Dieu. Et cette parole reste active en vous, les croyants. Car vous vous êtes mis, frères, à imiter les Eglises de Dieu dans le Christ Jésus qui sont en Judée : vous avez souffert de la part de vos compatriotes les mêmes traitements qu'ils ont soufferts de la part des Juifs » (*I Thessaloniens* 1, 5-8; 2, 13 s.).

Ces textes contiennent deux propositions fondamentales, qui caractérisent comme tel tout ce qui est pouvoir dans l'Eglise et en constituent comme le label d'authenticité. D'une part, il est puissance de Dieu, puissance du Saint-Esprit qui, « de lui-même », sans intervention humaine (« automatiquement » : *Marc* 4, 28 et *Actes* 12, 10) déploie ses effets. D'autre part, et justement pour cela, il se révèle comme force avant tout dans son contraire, les tribulations, la persécution, en un mot l'impuissance. Regardons cela de plus près.

Dans le grec du Nouveau Testament, l'idée de pouvoir est exprimée surtout par deux mots : *exousia* et *dunamis*. Le premier désigne le fait d'avoir reçu les pleins pouvoirs, le second la force qui permet de franchir les obstacles. Que les pleins pouvoirs des apôtres viennent de Jésus, c'est très clair ; et de même, que Jésus lui-même apparaisse comme le plénipotentiaire du Père. « Tout pouvoir m'a été donné » (*Matthieu* 28, 18);

«Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie» (*Jean* 20, 21) ; « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, si ce n'est ce qu'il voit faire au Père » (*Ibid.* 5, 19), etc. Le pouvoir de l'apôtre n'est donc jamais son pouvoir à lui ; il n'est jamais que quelque'un qui a reçu les pleins pouvoirs d'un autre qui les avait lui-même reçus. Le pouvoir de l'Eglise est ainsi comme deux fois reçu.

Celui qui a reçu, dans l'Eglise, les pleins pouvoirs peut encore moins considérer comme sienne la *dunamis*, le pouvoir de franchir les obstacles. Dans le Nouveau Testament, ce pouvoir est presque toujours attribué expressément à Dieu, et plus précisément à son Esprit : les *dunamis* (au pluriel !) sont des signes miraculeux opérés par Dieu - ou alors, le terme désigne les puissances opposées à Dieu. Tout se passe comme si, dans l'annonce du message et dans les miracles, une force était à l'oeuvre qui n'est pas celle de l'apôtre lui-même (cf. surtout *Marc* 16, 20). Et de fait, dans les discours d'adieu, dans lesquels il distribue aux apôtres ses pleins pouvoirs, c'est avant tout l'Esprit Saint qu'il leur promet comme la force dans laquelle ils devront accomplir leur mission (*Luc* 24, 49 ; *Actes* 1, 8 ; *Jean* 20, 22). Même les paroles d'adieu chez *Matthieu* : «Je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde» (28, 20), doivent sans doute se comprendre comme portant sur l'Esprit Saint. Répétons-le : le pouvoir de l'apôtre n'est d'aucune façon son pouvoir propre, un pouvoir sur lequel il aurait barre. Et ce fait, comme nous le verrons, n'est pas sans conséquences pour l'exercice du pouvoir dans l'Eglise.

Le pouvoir dans l'impuissance

Pour savoir de quelle façon concrète le pouvoir était exercé dans l'Eglise primitive, il nous faut regarder l'exemple de cet apôtre dont nous ne possédons pas seulement le portrait idéalisé des *Actes*, mais aussi des documents racontant sa vie telle qu'elle a été vécue : dans les épîtres de Paul, nous voyons son rapport aux communautés fondées par lui comme en une série d'instantanés de la vie de la communauté. Quant à notre question, ce sont surtout les *Epîtres aux Corinthiens* qui doivent se montrer riches de renseignements, car, à Corinthe, c'est de toute évidence l'autorité même de l'apôtre sur la communauté qui fut mise en question. Les épîtres montrent clairement qu'il se déroulait à Corinthe des scissions en partis et des luttes pour le pouvoir qui mettaient en question l'autorité de l'apôtre. « Les let-

tres, dit-on, sont énergiques et sévères ; mais quand il est là, c'est un corps chétif, et sa parole est nulle » (*2 Corinthiens* 10, 10). Ce qu'il y a de piquant dans cette situation, c'est que la contestation, à Corinthe, se tourne justement contre ce qui fonde l'autorité de Paul sur la communauté : sa prédication. D'autres théologies, plus raffinées, sont venues aux oreilles des Corinthiens (à travers Apollos ? cf. *1 Corinthiens* 1, 12 ; 3, 5s. ; 4, 6), et ces fines gueules de Grecs les ont trouvées plus à leur goût que la solide cuisine bourgeoise de Paul. Il est clair que, dans le sillage de ces théologies, la doctrine paulinienne de la liberté par rapport à la Loi avait été interprétée comme encourageant le libertinage (*1 Corinthiens* 6, 12 ; 8, 1 ; 10, 23), et que l'autorité de l'apôtre avait été fondamentalement remise en question.

Que fait Paul dans une telle situation ? Comment rétablit-il (par lettres !) son autorité d'apôtre ? D'abord, en faisant usage de son pouvoir, sans que cela lui fasse problème : il excommunique un coupable, il admoneste la communauté et y rétablit l'ordre (*1 Corinthiens* 5-16 ; *2 Corinthiens* 8-9). Mais ce qui constitue le cadre de cet usage concret de la force, c'est une explication menée souvent sur un ton passionné avec ses adversaires, et qui doit faire apparaître à nouveau la légitimité de l'apôtre (*1 Corinthiens* 1-4 et 9 ; *2 Corinthiens* 1-7 et 10-13).

Pour montrer sa légitimité, Paul ne procède pas, comme il l'avait fait devant une situation analogue, dans *l'Epître aux Galates*, en nommant les instances qui l'accréditent : sa mission reçue de Dieu même, et les « colonnes de l'Eglise » (*Galates* 1-2). Il étale bien plutôt tout de suite les signes qui authentifient son pouvoir, et ces signes sont la faiblesse et la folie. Paul se garde bien de répondre à ses adversaires de Corinthe : ma doctrine est malgré tout plus profonde que la leur, et je suis plus fort que vous ; au contraire, il leur concède : je suis faible, et ma doctrine est folle - mais si vous voulez y regarder de plus près, votre propre faiblesse est, pour vous aussi, le signe d'authenticité de votre vocation chrétienne (*1 Corinthiens* 1, 26-31).

Cet argument par la faiblesse est utilisé trop souvent et avec trop d'insistance, il est expliqué de façon plus concrète par ce que la prédication a de misérable (*1 Corinthiens* 2, 1-5 ; *2 Corinthiens* 10, 1. 10 ; 11, 6), par la renonciation à tout salaire (*1 Corinthiens* 9, 1-18 ; *2 Corinthiens* 11, 1-7), par la détresse intérieure et extérieure (*1 Corinthiens* 4, 9-13 ; *2 Corinthiens* 4, 7-12 ; 6, 4-10. 11. 23-33), pour que nous puissions n'y voir qu'ironie à l'égard des « superapôtres » (*2 Corinthiens* 11, 5). L'argu-

ment est plutôt lié à l'essence même du pouvoir de l'Eglise. La puissance de l'Eglise est une puissance transmise par le Christ, et sa figure visible est celle du Jésus terrestre (2 Corinthiens 13, 3 s.), la *morphè doulou*, la figure du serviteur souffrant (Philippiens 2, 7 s.), qui est venu, non pour régner, mais pour servir (Matthieu 20, 25-28 ; cf. 2 Corinthiens 1, 24 ; 4, 5) et dont la force se révèle dans la faiblesse de la croix (1 Corinthiens 1, 23-25). C'est pourquoi ce ne sont pas les extases jusqu'au troisième ciel - qui restent d'ailleurs inexprimables (2 Corinthiens 12, 4) - qui constituent l'attestation divine qui accrédite la prédication et l'autorité de l'apôtre, c'est bien plutôt l'« épine dans la chair », l'« ange de Satan » que Dieu n'a pas ôté à Paul qui l'en avait pourtant prié à trois reprises (2 Corinthiens 12, 7-10 ; cf. une situation analogue en Galates 4, 13s.). Car ce n'est qu'à travers cette faiblesse qu'il devient manifeste que la « surabondance de force » qui se fait jour dans l'apôtre (Éphésiens 1, 19) ne provient pas de lui, mais de Dieu. « Je me complais dans mes faiblesses, dans les outrages, les détresses, les persécutions, les angoisses endurées pour le Christ ; car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 Corinthiens 12, 10).

L'Eglise et la renonciation au pouvoir

« *Virtus in infirmitate* », la force de Dieu dans la faiblesse de l'homme (1 Corinthiens 12, 9) : telle devrait être la devise de quiconque exerce un pouvoir dans l'Eglise. Mais peut-être est-ce déjà trop, qu'il y ait dans l'Eglise devises et blasons. Si le signe qui authentifie l'autorité de l'Eglise est la figure de l'impuissance, l'Eglise véritable n'est-elle pas non seulement l'Eglise « servante et pauvre », mais même l'Eglise persécutée et dépouillée de tout pouvoir ? C'est en tout cas la façon dont nous la décrivons, pour cette époque de l'histoire du salut, l'*Apocalypse* et les *Actes*.

L'histoire de l'Eglise s'est déroulée autrement, et il fallait qu'il en fût ainsi. Certes, il y a toujours eu des périodes et des endroits où l'Eglise a été persécutée, et privée de tout pouvoir. Mais, dans l'ensemble, l'Eglise a pu croître et est devenue, ne serait-ce que par le nombre des croyants, une authentique force dans l'histoire, si ce n'est une grande puissance. Son pouvoir est d'autant plus massif que l'autorité de l'Eglise s'étend jusqu'à l'intérieur de la conscience des croyants et décide même du salut et de la perte. La puissance de l'Eglise acquiert par là une systématisme et une pénétration que les puissances et les idéologies

du monde ne peuvent qu'essayer de singer avec envie. Ceci implique que l'Eglise, comme puissance, est obligée, d'une manière ou d'une autre, à entrer en rapport avec la puissance de l'Etat. Ce rapport a pu prendre au cours de l'Histoire les formes les plus différentes, depuis la persécution jusqu'à l'alliance du trône et de l'autel, en passant par l'ignorance réciproque.

Le véritable danger, ou plus exactement la véritable tentation pour l'Eglise consiste à prendre à son service la puissance temporelle. Le « bras séculier » est requis, au lieu de laisser tout usage de la force au « bras puissant de Dieu » (Luc 2, 51 ; Psaume 89, 11). Que cette tentation n'ait cessé de se présenter à l'Eglise, il ne faut pas s'en étonner. Dans les tentations de Jésus, il y allait déjà du rapport correct à avoir la puissance : Jésus allait-il utiliser son pouvoir de Messie pour son propre avantage (Matthieu 4, 2 s.) ; était-il prêt à faire des miracles rien que pour montrer sa force (4, 5 s.) ; allait-il enfin accepter de recevoir la puissance sur le monde d'une puissance du monde (4, 9 ; cf. Luc 4, 6) ? Les tentations se terminent sur une renonciation de Jésus à la puissance. Jésus n'attend son pouvoir que de Dieu et s'avère ainsi être le véritable Messie, que servent les anges (Matthieu 4, 11). Plus tard également, Jésus n'accomplira pas de miracles de puissance (à l'exception de la malédiction du figuier, déjà signalée) ; ses miracles visent tous à aider ceux qui sont dans la détresse. Et la renonciation à l'usage de la force pour son propre avantage mènera Jésus à la croix (Matthieu 26, 52 s. ; Jean 18, 36 ; 19, II), le livrera à la mort (Matthieu 27, 39-43).

Cette façon qu'a Jésus d'être « livré » - aux hommes (Matthieu 17, 22), aux grands prêtres et aux docteurs de la loi (*Ibid.* 20, 18), et par ceux-ci aux « Païens » (*Ibid.* 20, 19) - est soulignée avec une insistance particulière dans les récits de la Passion. On y voit très clairement la renonciation de Jésus à la puissance : il se laisse « livrer » comme une marchandise (*paradidonai*), bien que tout et donc aussi tout pouvoir lui ait été « livré » (*parédothè*) par le Père (Matthieu 11, 27) - ce que le Tentateur avait affirmé de lui-même, de façon mensongère (Luc 4, 6). En étant ainsi livré, Jésus ressent dans son propre corps les conséquences d'un manque de renonciation à la puissance : alors que lui-même, placé devant la femme adultère, avait renoncé à revendiquer le droit de vie et de mort, le *jus gladii* (qui était réservé à la puissance occupante, romaine) (Jean 8, 3-11), le sanhédrin le livre sans hésiter au « bras séculier » de Pilate (*Ibid.* 19, 31).

Cette renonciation de Jésus à la puissance doit sans aucun doute servir de modèle à l'Eglise. Une des citations favorites des textes de Vatican II le souligne « Vous savez que ceux qu'on regarde comme les chefs des nations leur commandent en maîtres et que les grands leur font sentir leurs pouvoirs. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous, se fera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier parmi vous, se fera l'esclave de tous » (Marc 10, 42-45). Renoncer à la puissance signifie autre chose, et plus, que la simple non-violence. On peut aussi utiliser la non-violence pour exercer un pouvoir, comme le montrent à l'envi des exemples contemporains. Les disciples de Jésus, eux, doivent renoncer à tout pouvoir, y compris, et surtout, au pouvoir non-violent. « Vous ne devez pas vous faire appeler "maître" (gourou !) » (Matthieu 23, 8 s.).

Cette renonciation au pouvoir, l'Eglise et quiconque y exerce une autorité auront toujours à la réapprendre. Il en est en ce domaine comme de la pauvreté chrétienne, qui est voisine de la renonciation au pouvoir. La prédication de Jésus s'adressa tout d'abord à des gens qui étaient réellement pauvres et sans pouvoir, et quand un disciple voulait suivre Jésus de plus près, il lui fallait, là aussi très concrètement, « tout quitter » pour « être avec lui et être envoyé par lui » (cf. Marc 3, 14). Ce n'est que des siècles plus tard que l'on découvrit que, à l'inverse, « tout quitter » pouvait être un chemin qui mène à suivre Jésus de plus près. Ceux qui découvrirent ce chemin furent Antoine et François d'Assise. Leurs successeurs durent pourtant eux aussi apprendre par leur propre expérience qu'il ne suffit pas de « tout quitter » une fois pour toutes. La richesse, comme le pouvoir, ont une étrange tendance, pour ainsi dire, à repousser tout seuls, et il faut donc toujours recommencer à nouveau pour redevenir pauvre et sans pouvoir. Enfin, dans ces dernières années surtout, nous avons reconnu qu'il peut y avoir mille formes de richesse et de pauvreté — en biens matériels, en possibilités d'épanouissement, en liberté de disposer de son temps, de décider par soi-même de ce que l'on veut faire, etc. De même, il y aura aussi mille formes diverses de pouvoir et de renonciation au pouvoir.

Mais la pauvreté de l'Eglise pose avant tout un problème qui se pose aussi, et sous une forme plus aiguë, pour la renonciation au pouvoir. Je veux parler du conflit entre le désir de pauvreté et l'effort vers l'efficacité de l'Eglise, dans l'apostolat ou dans la

pastorale. La pauvreté et la renonciation à la puissance ne nuisent-elles pas dans une mesure non négligeable à l'efficacité du travail de l'Eglise? Si ce que nous avons cru pouvoir tirer de la lecture du Nouveau Testament est vrai, nous devons poser la question inverse : dans quelle mesure l'efficacité peut-elle être, d'un point de vue chrétien, un objectif à viser? « Car quand je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 Corinthiens 12, 10).

Peter HENRICI

(traduit de l'allemand par Rémi Brague)
(titre original : « Vollmacht in Ohnmacht :
die Macht der Kirche »)

Peter Henrici, né en 1928 à Zurich. Prêtre de la Compagnie de Jésus. Docteur en 1956 sur Hegel et Blondel (publié en 1958). Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université Grégorienne (Rome). Membre du comité de rédaction de l'édition de *Communio* en langue allemande. Publications : outre de nombreux articles, *Aufbrüche christlichen Denkens*, Johannes, Einsiedeln, 1978.

Les temps sont durs...

SI vous tenez à Communio, si vous sentez que le revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 129).

Vincent CARRAUD

La généalogie de la politique ou les illusions de la singularité

Peut-être gagnerait-on à ne pas s'interroger sur l'origine et la fonction du pouvoir, par nature incapable d'universalité, et à bien voir l'ultime raison des effets politiques, qui est obéissance aux folies.

*« Silence de Jésus. Ce n'était pas à Pilate
que Jésus allait se vanter
de faire rendre à César ce qui est à César. »*

LA prétention est grande, ou facile, d'éviter les questions utiles et respectables que l'on se pose habituellement, s'agissant du pouvoir : celle, d'abord, de la morale du décideur, des états d'âme du chef, et de tous les aspects subjectifs de l'exercice d'un pouvoir, ou de toutes les crises de conscience des fondés de pouvoir (à quoi l'on peut préférer une phénoménologie de l'inconscience, qui désapproprie ces fondés de leurs discours : la conscience, politique ou non, doit peut-être s'analyser en terme d'illusion) ; le dilemme aussi, souvent énoncé, d'un pouvoir qui salit et compromet, mais peut devenir un service (sorte de mal pour un plus grand bien où l'on ne saisit jamais très exactement où est le moyen, où est la fin) ; le discernement, ensuite, d'un comportement chrétien confronté à telle ou telle idéologie ; la question enfin de l'origine et de la destination du pouvoir, toujours susceptible d'être détourné.

Y répondre est sans doute difficile ; d'autres y ont excellé, parmi lesquels il faut citer en premier lieu Gaston Fessard, dont l'intelligence de la formule paulinienne : « *Non est enim potestas nisi a Deo* » (« car il n'y a de pouvoir que par Dieu », *Romains* 13, 1) est à l'opposé de mon projet. Fessard a toujours le souci, pour déterminer si l'autorité est fondée, ou si le pouvoir vient de Dieu, de déceler entre le fait et le droit « *leur lien, c'est-à-dire ce qui fonde leur distinction, donne un sens à leur conflit et en découvre la fin* ». Il s'est toujours efforcé de montrer ainsi qu'en cas d'opposition entre le pouvoir politique et l'autorité divine, « *César doit passer après Dieu* ». Et tout le long et précis travail qu'il a fourni pour définir aussi adéquatement que possible les notions, par exemple, de nation, état, social, religieux, bien commun, est ordonné au principe selon lequel tout pouvoir « *est tenu de s'arracher à ses fins égoïstes et de se tendre vers l'universel pour prouver son origine divine* » (1). Mais devant la fécondité de telles pensées politiques, ma prétention se fait naïveté : est-il assuré que, concernant le pouvoir, les concepts de justice, de vérité, et de liberté soient premiers ? En quel sens et à quelles conditions peuvent-ils devenir des principes ?

En deçà du bien et du mal

Penser en généalogiste, c'est rechercher une instance originaire dont le présent serait l'effet ; et c'est discuter le droit qu'a ce, présent de se dire de l'originaire. C'est suspecter un intérêt caché dans une filiation apparente ; c'est se demander si elle est légitime ou illégitime. Nietzsche n'est sans doute pas le premier à avoir substitué à une interrogation en termes de validité et de vérité la question de la légitimité d'un pouvoir et de son discours. Il ne s'agit plus de remonter la longue chaîne des causes, mais de *bien voir* « *la raison des effets* », et singulièrement la raison des effets politiques. Relisons Pascal : « *Il est donc vrai de dire que tout le monde est dans l'illusion, car encore que les opinions du peuple soient saines, elles ne le sont pas dans sa tête, car il pense que la vérité est où elle n'est pas. La vérité est bien dans leurs opinions, mais non pas au point où ils se figurent* » (Laf. 92; Br. 335). D'emblée, dans ce trompe-l'œil pour la conscience populaire, la vérité n'est plus considérée comme prin-

(1) *Autorité et Bien commun*, 2^e éd., 1969, p. 115.

cipe, mais selon son lieu. Le pouvoir est d'abord mise en scène, production de figures aux emplacements illusoire. Les opinions du peuple sont saines, mais déplacées : la fonction du discours tenu est totalement indépendante de sa valeur de vérité.

A la question : « Faut-il ou non respecter les puissants ? », l'alternative ne suffit pas ; elle doit être redoublée : comment, et au nom de quoi faut-il les respecter ? A l'opposition vrai/faux, Pascal substitue une typologie de cinq opinions : « *Le peuple honore les personnes de grande naissance, les demi-habiles les méprisent disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple mais par la pensée de derrière. Les dévots qui ont plus de zèle que de science les méprisent malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne, mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure. Ainsi se font les opinions succédant du pour au contre selon qu'on a de lumière* » (Laf. 90 ; Br. 337).

Avec cette gradation, il ne s'agit de rien de moins qu'une compréhension chrétienne du politique. Concernant le pouvoir, deux discours sont classiques : a) définir le pouvoir par son origine ; b) le définir par sa fonction.

La première thèse a souvent été justifiée par le recours à la formule paulinienne déjà citée (dont Pascal propose une interprétation originale), et qu'on rapproche non sans raison de celle de Jésus à Pilate : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en-haut » (*Jean* 19, 11). C'est-à-dire : Dieu est l'origine de toute puissance, et l'homme est seulement dépositaire du pouvoir. Nous sommes, avec les théoriciens du droit divin, à l'opposé d'une divinisation du pouvoir politique : le roi est, au mieux, un délégué. Cela n'exclut nullement un principe de finalité, selon lequel, si tout pouvoir vient de Dieu, tout pouvoir doit retourner et conduire à Dieu (2).

La seconde thèse est bien représentée par les théoriciens du droit naturel, de Machiavel à Hobbes ou Rousseau : l'homme, dans telle ou telle situation, a intérêt à inventer des relations de pouvoir. Le pouvoir est alors défini par une fonction, par exem-

ple la conservation du vivant (Hobbes), ou la conservation de la liberté (Rousseau).

Or Pascal ne définit le pouvoir ni par son origine, ni par sa fonction, mais par une sémiologie. Et nous n'avons pas affaire à une sémiologie dans le politique, mais du politique : on peut parler de signification du pouvoir, au sens où le pouvoir est signe d'autre chose. Il importe non de savoir comment il fonctionne, ni d'où il vient, mais seulement de se demander : de quelle origine non politique le politique est-il le signe ?

Il s'agit bien de faire la *généalogie du politique*, de ce fait politique qu'est l'établissement, ou des discours ayant le pouvoir pour objet.

Notons, avant de revenir aux cinq comportements possibles face au pouvoir, qu'ici la politesse est le degré zéro du politique, sa première apparition ; apprendre les règles de la politesse, c'est déjà se soumettre à un pouvoir. « *Le respect est : incommodez-vous* ».

Gradation

Le peuple lit *Paris-Match*, il lit *Jours de France*. Le pouvoir est ostentation. Le peuple regarde. Mais il mélange tout, et respecte tout de la même façon. C'est qu'il méconnaît la différence du respect naturel. Malgré les vacances en Espagne, le peuple ne voyage pas. Il n'a jamais été au-delà des Pyrénées. Le peuple prend le contingent pour le nécessaire, le particulier pour l'universel, ce qui convient prodigieusement à la représentation du pouvoir.

Les demi-habiles manquent de respect. Ils savent la contingence de toute chose, et tiennent pour faux ce que le peuple croit vrai. Soit. Mais le demi-habile a la hantise de la différence, qu'il connaît, du contingent et du nécessaire. Il sait de quelle sorte est le pouvoir ; il n'en a rien à faire. Mais, parfaitement sincère, il se fait donner les écrivains, ou traverse la rue quand passe le cortège du Président de la République, et se fait écraser, lui qui connaissait le relativisme culturel et qui avait été en Espagne.

Les habiles peuvent bien écrire à Christine de Suède, ou tenir des discours sur la condition des Grands. Ils savent distinguer force et estime et proportionner aux « grandeurs d'établissement » les « respects d'établissement », « indépendants de la fantaisie des hommes ». Les habiles honorent le pouvoir, pour rétis-

(2) *Ibid.* p. 133, s. Cf. aussi Claude Bruaire, « L'Eglise et l'Etat : institution et spontanéisme », *La raison politique*, p. 193 s.

sir. Mais on aurait tort d'opposer dissimulation et sincérité. Ils ne dissimulent pas, mais pluralisent leur pensée, échappant ainsi à l'équivoque monotonie de la sincérité : ils ont une pensée de derrière. Leur réussite tient dans le respect du contingent, de l'établissement. Les habiles savent qu'il y a plusieurs ordres, que le monde est pluriel (3).

Les dévots le savent aussi, mais hiérarchisent le pluriel. Ils mettent bon ordre dans la pluralité du monde, opposant l'essentialité de leur foi à l'inessentialité de la contingence institutionnalisée, Dieu à l'établissement. Mais deux reproches peuvent leur être faits : — ils restent encombrés par l'apparence du politique ; la nécessité du passage de l'inessentiel à l'essentiel n'apparaît pas. Les dévots sont de *belles âmes*, et deviennent vite des *consciences malheureuses* ; — prétendant qu'une religion privée suffit, leur passion, leur ardeur, leur enthousiasme l'emportent sur le savoir qu'ils partagent avec les habiles (ils « *ont plus de zèle que de science* », expression où *zèle* n'est donc pas, ici, dépréciatif), et sont orgueilleux en ce qu'ils refusent, par leur mépris, la nécessaire soumission à l'établissement.

Les chrétiens parfaits honorent le pouvoir, « *par une lumière supérieure* ». Entendons : le chrétien respecte quelque chose qui, en soi, n'a pas à être respectable ; il reconnaît dans ce respect nécessaire le respect quelque chose de contingent, ou encore : *être chrétien en politique, c'est se soumettre à un devoir de respect, qui n'a pas à être justifié par une théorie de l'objet respectable*. La fonction théologique du respect importe seule, et non la nature du respecté. « *Les vrais chrétiens obéissent aux folies néanmoins, non pas qu'ils respectent les folies, mais l'ordre de Dieu qui pour la punition des hommes les a asservis à ces folies* » (Laf. 14 ; Br. 338, dans la liasse *Vanité*). *Non est enim potestas nisi a Deo*, derechef. Mais il s'agit de faire l'expérience de la misère de l'homme, de penser le pouvoir comme la juste punition. La *raison* des effets politiques, c'est obéir à des *folies*. Le pouvoir n'est donc pas divin, et aucune de ces justifications fonctionnelles (et surtout pas la prétendue protection qu'il assurerait, avec ou sans contrat social) n'est à prendre au sérieux.

(3) Les habiles, parfaitement sensibles à la réalité et à l'intérêt du pouvoir, sont peut-être les « politiques » par excellence. Ils ont de bons yeux, mais n'ont que les yeux, et non l'esprit. La recherche des causes occulte la raison des effets. Les habiles sont souvent trop intelligents pour l'être vraiment : vouloir rendre raison politiquement de la politique n'a pas de sens.

C'est tout le sens retrouvé de ce *a Deo* : Dieu a voulu le pouvoir parce qu'il *a* voulu la punition. Ce n'est qu'en pensant la radicalité absolue de la césure qui sépare l'homme du divin que nous pouvons dire qu'en ce sens Dieu est à l'origine du pouvoir. Mais cette origine est seconde, dérivée, déviée, par rapport à la seule relation vraie qui nous unit à Dieu, la grâce. La fonction du pouvoir ne saurait donc être de garantir quoi que ce soit, mais de nous faire effectuer le travail de la punition. Y échapper, c'est pécher par orgueil, quelle que soit la manière d'y échapper (dans tous les cas, faire l'ange, c'est faire la bête) : celle du demi-habile ou celle du dévot, mais aussi et surtout l'exercice du pouvoir, du commandement, de l'autorité, risque permanent de réitérer le péché qui est d'abord désir de n'être plus dominé de personne : « *De là vient que la passion de l'orgueil, à laquelle toute la race des hommes a été abandonnée par une si juste punition, affecte l'unité qui est propre à Dieu, et nous porte à rechercher, ou de commander seuls à tous les autres, si tous le souffrent par humilité, ou par contrainte ; ou au moins d'être plus élevés que tous les autres, si par un semblable orgueil ils ne veulent pas souffrir notre empire : car nous ne pouvons endurer que Dieu seul domine sur nous, et sur tous les autres ; mais nous voulons dominer sur les autres, au lieu de Dieu* » (4).

La généalogie pascalienne de la politique me semble montrer clairement que l'être politique de l'homme est le symptôme d'autre chose ; c'est-à-dire : dans cette santé populaire, nous sommes malades ; ou encore : *la santé du peuple est la santé d'une opinion, qui recouvre la maladie comme sa vérité*.

Revenons aux « *opinions du peuple saines* », saines et non vraies. On mesure le type de vie qu'elles permettent, et non leur justesse (mais dans cette santé immédiate du peuple, peut-être a-t-on affaire à celle d'un autre peuple, le peuple chrétien). La santé est une certaine ignorance de soi, innocence, irréflexion. Le peuple n'a pas conscience de ce qu'il est, et surtout méconnaît les principes de ses opinions, d'où sa santé : il y a raison dans la folie, ou considération de la contingence comme nécessité. La santé, la santé par l'ignorance, est le signe paradoxal de la maladie. L'opinion du peuple est saine, en ce qu'elle ignore et recouvre la vérité : nous sommes malades, de la maladie origi-

(4) Jansenius, *Discours de la Réformation de l'homme intérieur*, 3^e partie, trad. Arnauld d'Andilly.

nelle. Mais pour le chrétien, qui sait voir la raison des effets par delà le voile de l'ignorance et de l'occultation, cette santé est bien le signe de notre maladie.

La première manifestation de cette maladie, c'est l'ordre brouillé des lieux où la vérité peut s'installer. Le peuple nous prouve qu'existe toujours la possibilité d'une manière fautive d'énoncer le vrai, d'un sens non théorique de la pensée, non historique de l'histoire, non politique de la politique.

Trois exemples : fronde, usurpation, tyrannie

«*L'art de fronder*» (Laf. 60 ; Br. 294), c'est-à-dire de «*bouleverser les états*», est assurément un comportement politique, mais l'explication qu'en donne Pascal n'est pas d'ordre politique : l'art de fronder est une forme de la *libido sciendi*. Certes il y a fronde quand on «*ébranle les coutumes*»; non pas en les disant néfastes, mais en les «*sondant jusque dans leur source*». Fronder, c'est poser la question du principe : qu'est-ce qui fait que le juste est juste, la loi loi, le pouvoir pouvoir ? Fonder le pouvoir, c'est le fronder : ramener une coutume à son principe l'anéantit. La santé ne subsiste que tant qu'on refuse de s'interroger sur l'origine de la norme ; elle est dénégaration de sa propre origine.

C'est pourquoi Pascal peut bien parler du «*fondement mystique*» de l'autorité de la coutume (où *mystique* signifie, évidemment, *mystérieux*). Là où Montaigne voit, dans le formalisme de la loi, sottise méprisable, le chrétien y voit sagesse.

Le pouvoir n'est pouvoir que si l'on garde mystérieux son fondement. La fronde n'est que l'effet d'un discours démythifiant, mais tout se renverse : la lucidité politique est en réalité mystification.

L'usurpation (Laf. 60 et 64 ; Br. 294 et 295) consiste à exercer un pouvoir sans en avoir le droit. Or il faut regarder l'usurpation comme authentique et éternelle, et ne pas essayer d'en voir la vérité (alors que la tradition philosophique la définit volontiers par la substitution du vrai pouvoir par un faux pouvoir). Il s'agit de penser une usurpation qui ne fait violence à aucune légitimité, une usurpation universelle, une usurpation sans restauration possible ; car tout pouvoir est usurpation. C'est que la légalité est impossible, le désir du juste toujours frustré, le vrai

pouvoir place vide. L'expérience de l'absence de tout vrai pouvoir est là pour faire naître autre chose, hors du politique (5).

Pour la troisième fois, le chrétien fait un usage non politique d'un concept politique : si la fronde était désir de savoir, et l'usurpation désir de loi, la tyrannie est *libido dominandi* (Laf. 58 ; Br. 332) : «*La Tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre*». La tyrannie consiste à obtenir par une, voie ce que l'on peut avoir par une autre, elle est indifférente à la pluralité des ordres, elle est confusion, transgression. Mais la tyrannie est surtout *désir universel* et *désir de l'universel*, et donc, de nouveau, méconnaissance des singularités (il convient d'insister au passage sur la défiance totale et constante de Pascal à l'égard du concept d'universel, puisque tout doit s'organiser autour d'une singularité, le Christ). La conséquence en est l'inadaptation des moyens et de la fin, ou l'impatience de la médiation. La tyrannie refuse le détour pourtant nécessaire, elle est indifférente au jeu des médiations, aux «*moyens du pouvoir*». Ainsi la tyrannie devient l'analogie politique du divertissement, comme disposition du sujet incapable d'éviter la voie qui lui plaît. Refuser la tyrannie, c'est donc accepter la loi (ou *tel* pouvoir, ou *telle* coutume, tant il est vrai qu'elle est notre nature, et qu'elle est le signe d'un droit naturel à jamais perdu), dans sa nature même, singulière, non fondée, insensée. Alors seulement on revient au bon moyen pour la seule fin intéressante : le pouvoir est la médiation reconnue par les «*vrais chrétiens*» pour une finalité (non politique), le Christ. La différence géographique (les Pyrénées) est ici encore heureuse, qui nous fait échapper au mauvais universel.

L'opinion du peuple saine, à laquelle il faut dernièrement revenir, est bien désir d'aimer le pouvoir, de le respecter. Et il y a santé — et moyennant une conversion la santé deviendra peut-être salutaire — dans la mesure où le peuple fait l'expérience d'une dévotion : la dévotion politique, dévotion d'une singularité qui s'ignore comme telle. Le peuple est dévot, pas envers Dieu, mais envers le pouvoir. Le chrétien, connaissant sa maladie, conserve cette santé ; il respecte le pouvoir et l'aime, comme

(5) Cf. Claude Bruaire. *ibid.*, mais dans une problématique totalement différente : «*i ouloir une société tout autre, c'est simplement vouloir tout autre chose qu'une* (p. 188).

ces folies auxquelles Dieu l'a asservi, « pour la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (6).

Remarques

a. Pascal n'est peut-être pas aussi mauvais exégète qu'on le dit : *hupo théou, a Deo*, indique-t-il fortement la provenance (tout pouvoir vient de Dieu), ou ne peut-on penser que Dieu est à l'origine du pouvoir, sans être l'origine (immédiate) de nos pouvoirs terrestres ? En outre, saint Paul se rappelle l'*Ecclésiaste*, comme il est évident à la lecture du texte latin (celui que lit Pascal) : « *Vanitati enim creatura subjecta...* » (*Romains* 8, 20) et « *Cuncta subjacent vanitati* » (par exemple *Ecclésiaste* 3, 19). La subversion de la politique, folie à laquelle je suis asservi, est peut-être moins un paradoxe pascalien que paulinien : l'esclave respecte son maître et lui obéit ; et celui-ci voit dans celui-là un frère.

b. Tout l'effort pour ruiner le primat d'une égologie fondatrice (et de son équivalent moral, la générosité comme estime de soi) fait de la liberté une notion seconde en politique : l'instable ne déstabilise rien. Ni le moi introuvable ni la roulette des humbles et des superbes ne sont source de révolutions — mais de libérations. Cependant, ce dont la politique nous libère n'est pas politique : le profit retiré est d'un autre ordre.

c. C'est dire les précautions qu'il convient de prendre avec l'usage dialectique du concept d'universel. Il est possible que les catégories, opposées dialectiquement, du fait et du droit, de l'individuel et de l'universel, qui jouent dans ce que Fessard appelle la « *fonction médiatrice* » du pouvoir en vue de sa fin, l'universel réalisé comme Bien commun, permettent d'affiner une analyse politique, voire d'aider au discernement dans une situation historique donnée. Mais leur intérêt ne va pas de soi, quand il s'agit de penser finalement les rapports de l'homme à Dieu. Il n'est pas évident qu'une dialectique politique puisse jamais reproduire « *les moments mêmes de la Vie Trinitaire* » (7). La difficulté se redouble quand on répète, à juste titre, que

(6) Pascal écrit : « *Omnis creatura subjec̄ta est vanitati, /iherahitur* », reprenant ainsi dans ce fragment (Laf. 14; Br. 338) *Romains* 8, 20-21 : « Car elle a été assujettie à la vanité, non de son gré, mais par égard pour celui qui l'a soumise, toutefois en gardant un espoir : la créature elle aussi sera affranchie de l'esclavage de la corruption pour participer à la liberté de la gloire des enfants de Dieu ».

(7) Gaston Fessard, *ibid.*

la force de Fessard est de ne pas parler en son nom (8) : « *Moins Fessard que saint Paul, moins saint Paul que le Logos même* ». Je doute que la voix de l'universel puisse dire ultimement l'amour qui unit la finitude humaine à la singularité par excellence, le Christ ; en d'autres termes, je doute que la politique puisse jamais me constituer comme *personne*. Encore une fois : que d'une manière ou d'une autre, le pouvoir signifie la maladie, son ordre n'est pas celui de la charité.

d. Le légalisme peut être une forme d'impertinence. Les temps changent, dira-t-on, je continue de dire la même chose : le paradoxe est bien que le respect d'établissement est un respect insolent. Quand rien d'autre n'est possible (car affirmer que tout pouvoir est, par essence, injuste ne revient pas à préférer le pire des pouvoirs ; il s'en faut de beaucoup, et les *Actes* ou la *Première épître à Timothée* (2, 1-2 en particulier) nous le rappellent), il reste ce respect de la loi, scrupuleux, méthodique et irréprochable. C'est, je crois, ce qu'on appelle — après la Rome des martyrs — la « résistance passive » en Pologne. Il n'est pas sûr que cette expression recouvre un comportement facilement pensable dans les seuls termes de liberté ou de l'exigence d'un plus bas degré de consensus politique. L'étonnement devant certaine déclaration du primat de Pologne manifeste sans doute que c'est notre problématique habituelle qui est inadéquate : « *Comment a été possible ce glissement de la décision politique problématique à l'affirmation catégorique d'un principe faux ?* » (9). Car c'est bien en tant qu'évêque que le primat de Pologne pouvait demander au peuple de ne pas se soulever ; il ne s'agit pas de tenir la vie pour la valeur suprême du christianisme, il faut seulement s'efforcer de comprendre le sens chrétien du politique. Je ne sais si l'on peut parler du silence de l'Eglise. Mais celui de chaque chrétien polonais est sans doute plus difficile, qui, à sa manière, libère. Si on peut tirer un enseignement du paradoxe d'une passivité insolente ou d'un hyper-légalisme

(8) Cf. Michel Costantini, « Solidarité et jugement historique », *Communio* VII, 3 (mai-juin 1982).

(9) Alain Besançon dans « Le second silence de l'Eglise », *Commentaire*, n° 23, p. 510 (ce texte est aussi celui de la préface à J.-M. Garrigues, *L'Eglise, la société libre et le communisme*, Paris, Julliard, 1984). Pour mieux poser son étonnement, l'auteur doit opposer deux fonctions dans le ministère sacerdotal : « en tant qu'évêque » d'une part, et d'autre part en exerçant la « *prudence pastorale* » de celui qui dirige et gouverne son Eglise (?).

impertinent, c'est que la liberté, de nouveau, ne se présente pas *d'abord* comme un concept politique.

e. Ai-je- assez dit la non-universalité du politique ? La contingence est bien le propre du politique. Moins les chrétiens et le pouvoir (comme si la diversité des individus s'opposait à l'unicité d'une instance nécessaire) que le chrétien et les pouvoirs (car cette instance est à tout jamais privée d'une figure universelle). Le renversement continu du pour au contre ne renverse pas l'établi. A peine fait-il trembler (mais non de peur) la topologie politique, et le système de places qui la définit en est déplacé, c'est-à-dire bougé, brouillé, marquant l'impossibilité d'assigner légitimement une assiette politique à l'homme. Seul demeure profitable l'apprentissage de la contingence — le travail de la punition. Il en va de même, peut-être, quand on parle de politique : les concepts ne sont plus ceux que l'on attendait, et la problématique habituelle est prise à contre-pied, qui doit s'embarasser de bien des médiations pour penser la soumission constante et immédiate au politique, tant il est vrai que « *tout le monde est dans l'illusion* ».

Si le christianisme est politiquement paradoxal (encore est-il moins question de la situation politique des chrétiens que de la situation chrétienne du politique), c'est qu'il convoque le politique à comparaître devant une instance d'un autre ordre, et qui, infiniment au-delà ou en deçà, lui refuse fondamentalement, justification et finalité. Le christianisme convoque le politique sans jamais le révoquer ; mais celui-ci en reste toujours équivoque. Ainsi est-il et n'est-il pas autonome.

f. Une grande mystification consiste à subordonner un *élément* à un modèle d'ordre qui n'est pas le sien. Elle a quelquefois le nom de tyrannie. Mais s'efforcer de penser une tyrannie sans tyran, une fronde sans frondeur, une usurpation sans usurpateur, c'est essayer de dire que la légitimité est impossible, que tout pouvoir est injuste, qu'il n'y a pas d'ordre universel. C'est désigner la place irrémédiablement vide en politique : celle de Dieu.

Avec Pascal, qui peut contourner la philosophie sans en contester la vérité, il nous faut tâcher de contourner la raison politique (peut-être vraie) pour en montrer seulement la vanité. L'ordre politique — ou plutôt le politique comme désordre — est maintenu et subverti à la fois.

Tenter une généalogie de la politique, c'est affirmer que la raison de la politique n'est pas une raison politique, c'est dire le pouvoir orphelin, et affolé.

« *Jésus avait ôté les aveugles à leur nuit, les sourds à leur silence, les infirmes à leur fossé, les lépreux à leurs décombres. Mais il n'avait guère ôté le jeune riche à son avoir ni le grand prêtre à son savoir, et il n'ôte guère mieux le gouverneur à son pouvoir* » (10).

Vincent CARRAUD

(10) Cette citation, comme celle qui ouvre mon propos, est tirée de Jean Grosjean, *Pilate*, Gallimard, 1983, chap. VIII.

Vincent Carraud, né en 1957. Marié. Ecole Normale Supérieure en 1979, agrégation de philosophie en 1981, prépare une thèse sur Pascal et la philosophie. Elève à l'E.N.S. Membre du comité de rédaction de *Communio*.

**Offrez à une personne âgée, à un séminariste,
à un missionnaire un abonnement de parrainage à**

Communio

(en plus de votre propre abonnement : tarif réduit — voir page 129)

Hans-Urs von BALTHASAR

La toute-puissance de Dieu

Seul Dieu est assez puissant pour non seulement laisser libre, mais encore créer des libertés capables de pécher, et les racheter en faisant éclater sa puissance jusque dans l'impuissance du Serviteur.

LA toute-puissance est une des qualités que la révélation biblique — et nous nous limiterons à elle — nous oblige à attribuer à Dieu. Mais nous ne sommes jamais en droit d'en traiter comme si elle était son attribut unique, ou même le premier de tous. N'oublions pas que, dans le symbole des apôtres, nous l'attribuons plus spécialement au Père : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant ».

Si, nous replaçons la toute-puissance de Dieu dans le cadre des attributs qui nous sont connus par la Bible, elle se trouve transportée à proximité de sa liberté, qui est divine et donc infinie. Dieu a la liberté, non seulement de pouvoir faire tout ce qu'il veut, mais d'abord d'être lui-même. En clair : il n'y a rien qui l'oblige à exister. Il n'y a en lui aucune «nature» sur le fondement de laquelle sa liberté s'élèverait comme en un second temps. Sa liberté descend jusqu'au fondement ultime de son être. Il est à partir de soi (*a se*), il est de façon éternelle et stable celui qu'il veut être. Mais il n'est pas non plus le prisonnier de sa liberté, comme s'il ne pouvait être et vouloir que sa propre essence divine. Aussi originelle que sa libre affirmation de soi est sa liberté de ne pas posséder cette essence divine pour soi tout seul, mais de la donner totalement : «Tout ce qui est à toi est à moi », dit le Fils à son Père éternel, et comme cette essence est

donnée au Fils, celui-ci possède également la capacité de se donner qu'elle implique : c'est ainsi que procède de son union avec le Père le Saint Esprit, qui, en même temps que la toute-puissance, possèdera la liberté de «souffler où il veut », mais aussi d'être le don de Dieu en personne. Il faut absolument ne pas perdre de vue cet aspect trinitaire de la toute-puissance divine, selon lequel Dieu a la puissance d'être l'Un, l'Autre et l'Unité des deux, si l'on veut penser la toute-puissance qui permet à Dieu de sortir librement de sa propre nature et de créer des êtres auxquels il confère avec une souveraine liberté d'être aussi libres et, à leur manière, aussi puissants que lui. Pour comprendre cela à fond, il nous faudra faire intervenir d'autres attributs divins, et avant tout la charité, qui s'est déjà implicitement manifestée dans le don de soi qui est intérieur à Dieu ; mais il est bon de commencer par penser pour lui-même le fait que la puissance de Dieu n'est pas limitée à lui-même, mais qu'elle englobe tout ce qu'il tient pour «possible» (c'est-à-dire réalisable) et ce que, dans la liberté de sa sagesse, il décide de faire devenir aussi « réel ». Ici non plus, dans l'optique d'un monde qui peut être créé et qui a été choisi pour être créé, il n'y a absolument rien qui puisse imposer à la libre toute-puissance de Dieu des obligations, ou ne serait-ce que des limitations ; il ne faut chercher aucune limitation dans le fait que toute création possible et réelle soit «conforme à Dieu» ou, dans un vocabulaire biblique, «à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Parce que Dieu est éternellement conforme à soi-même, le créé ne pourra pas non plus être contradictoire en soi-même, ce qui ne signifie évidemment pas que Dieu comme créateur doive se régler sur le «principe de contradiction ». Il né se règle que sur lui-même.

Dans la mesure où nous reconnaissons dans le Dieu de Jésus-Christ, que celui-ci nomme son Père, la toute-puissance illimitée de donner au Fils tout ce qui est à lui, se découvrent à nous les attributs divins de la *bonté* (« Un seul est bon » : *Matthieu* 19, 17), de la *charité*, laquelle ne peut être irréfléchie, mais qui, au contraire, ne peut être que d'une justice, d'une justesse (*rectitudo*) et d'une sagesse parfaites, et en même temps cet abîme insondable, parce que rien d'autre que lui-même ne le nécessite, ne le détermine : l'abîme de la volonté et de l'amour divins, qui est la *sainteté* de Dieu. Et puisque toutes ces qualités de Dieu, que nous venons de reconnaître, sont inséparables les unes des autres (en même temps que de la toute-puissance divine) et, bien

plutôt, ne sont que des attributs de la divinité une, unique et personnelle, alors, quand un tel Dieu crée un monde et, dans ce monde, une créature qui le connaît, il faut que toute la couronne des attributs divins se reflète dans le monde créé et, évidemment, de telle sorte que la créature — même si elle est laissée libre et souveraine, et précisément parce qu'elle l'est — reste ordonnée à la justesse, à la justice et à la sagesse divines, qui sont en dernière instance la puissance et la liberté d'aimer. La toute-puissance et l'amour de Dieu rendent la créature libre, pour que, de son côté, elle puisse assumer librement et sans contrainte l'aspiration (fondée en Dieu) qui l'ordonne à la perfection divine.

Mais comme la créature ne s'est pas faite elle-même, mais est redevable de soi-même envers le Dieu qui l'a faite, il y a en elle une distance entre sa nature (d'esprit) et le geste par lequel elle assume cette nature qui est la sienne : elle est libre et donc capable de reconnaître comme juste et de se conformer à la justesse de l'ordre voulu par Dieu — ou, le refusant, d'employer par là le pouvoir à elle transmis en l'isolant du reste des qualités qui en font une image de Dieu. Une puissance qui utilise ainsi sa liberté créée de façon isolée devient mauvaise.

Il faut ajouter tout de suite qu'un tel usage pervers de la puissance reçue ne sort nullement de la sphère de la toute-puissance divine (et des propriétés divines qui lui sont liées). Que la créature fasse de sa puissance un usage pervers est une des possibilités que l'omniscience et la sagesse divines avaient déjà reconnues et qu'impliquait la toute-puissante générosité avec laquelle il avait distribué la puissance aux créatures. Et comme la façon dont la puissance est distribuée à sa source, à l'intérieur même de Dieu, implique que le Père cède la toute-puissance au Fils, c'est aussi le Fils et sa toute-puissance — comme nous l'apprend l'Écriture — qui sera tout particulièrement concerné quand il s'agira, dans une toute-puissante liberté, de réparer le mauvais usage de la puissance, à savoir le péché. Nous en reparlerons dans notre troisième partie.

Mais revenons encore au rapport de Dieu à la créature. Il suffit de considérer les processions trinitaires pour apprendre que Dieu est au suprême degré un Vivant. C'est ainsi que la Bible le désigne sans cesse, pour l'opposer aux idoles mortes ; il est aussi le Vivant face au concept philosophique d'un « Absolu » figé et immuable. La vie suprême qui est la sienne fait de lui le modèle de tout ce qui, dans le monde, est vie et

devenir. Et pourtant, la vie divine n'est pas un devenir, mais un être, un être qui possède la liberté et le pouvoir de se déplacer dans toutes les dimensions illimitées de son essence, de posséder à un degré infini toutes les facultés de ses créatures : « Lui qui planta l'oreille, n'entendrait-il pas ? s'il a façonné l'oeil, il ne verrait pas ? » (*Psaume* 94, 9). Il est absolument faux de réduire Dieu à être l'Universel (c'est souvent la façon dont est conçu le « Dieu des philosophes »), car il est aussi le Particulier : qu'y a-t-il de plus particulier que le Fils, pour le Père, ou que l'Esprit pour le Père et le Fils ? Le particulier, dans son « altérité » même, est bon ; en Dieu il n'est pas une limitation (puisque le Fils est le même Dieu que le Père), mais une détermination qui, par rapport à ce que l'universel a de vague, se distingue de façon positive. Cette détermination trinitaire de Dieu est ce qu'il faut supposer pour qu'il puisse être en même temps une vie bouillonnante, ce que l'on ne peut imaginer d'un Dieu simplement « monothéiste ». C'est pourquoi la création, dans sa diversité insaisissable, n'est pas seulement le tour de force de la toute-puissance divine, mais elle peut aussi être appréciée par la sagesse et la charité divine comme « très bonne ».

Cette diversité du monde n'est pas un pur chaos, mais elle est intérieurement ordonnée (et ordonnée à...), en un ordre qui n'est pas nécessairement évident au premier regard. Cet ordre n'est pas seulement l'ordre des « lois de la nature » dont les païens, en contemplant le firmament, avaient fait le type de l'ordre en général, pour le placer plus haut que le chaos de l'histoire humaine. Non, la créature spirituelle possède aussi une profondeur, des plans qui s'étagent, un ordre pour ainsi dire vertical dans lequel elle peut se dépasser (dépasser sa « nature ») pour se diriger toujours à nouveau vers des buts plus élevés. C'est seulement cette capacité qui en fait l'image de la vie divine, et elle ne devient cette image que par l'initiative toute-puissante et toujours nouvelle de Dieu qui lui parle et qui agit sur elle. L'homme, nature qui se connaît elle-même, tâtonne à l'aveuglette au-delà de ses limitations ; il est comme quelqu'un qui « cherche » (*Actes* 17, 17), et Dieu seul sait comment il le laissera trouver (ou être trouvé) : à travers le choix, arbitraire en apparence, d'un particulier, Abraham, puis Israël, par lequel Dieu se laisse trouver. Mais ce choix vise d'emblée la totalité de l'humanité (« par toi se béniront tous les peuples de la terre », *Genèse* 12, 2). Ceci deviendra manifeste, quand le peuple se concentrera dans l'unique élu, Jésus-Christ, dans lequel le véritable but de la nature créée est

d'avance atteint : la résurrection de la chair, quelque chose que l'on ne peut pas prévoir à l'avance à partir de la simple nature et qui transmue la mort de l'être fini en quelque chose de surnaturel et de divin : le «entre tes mains je remets mon esprit » est le geste que Dieu attendait de la part du monde, pour lui accorder droit de cité dans sa vie éternelle. Car c'est alors — et toujours de par la toute-puissance divine — qu'on voit que le plus humble des êtres particuliers a dans cette mer de la vie divine la place qu'il lui faut pour vivre, sans qu'il soit obligé (comme le pensait Hegel) de se dissoudre comme particulier. Puisque donc Dieu a la toute-puissance de se décider aussi à quelque chose de particulier et de pouvoir le choisir — et telle est la loi théologique fondamentale de l'histoire du monde —, alors ce qui relève du monde et y possède une existence particulière, ce que sa finitude et sa mortalité semblent condamner à se perdre dans l'universel, le générique, dans la « nature » anonyme, peut, au-delà de lui-même, mais en restant lui-même, trouver refuge avec la totalité de son existence corporelle dans la plénitude de la vie de Dieu.

La puissance de la créature par rapport à Dieu

Les questions redoutables qui se pressent ici ne devraient au fond provoquer l'effroi que des seuls philosophes, et non des théologiens qui ont la foi chrétienne. Ne faut-il pas que, quand la liberté et la toute-puissance divines entrent en contradiction avec la puissance que Dieu a libérée dans la créature spirituelle, on en vienne à des situations tragiques ? Car si Dieu laisse vraiment libre, quelque chose ne lui échappe-t-il pas ? A l'inverse, si, puisqu'il est tout-puissant, il ne peut rien abandonner, sa toute-puissance ne fait-elle pas violence en dernière instance à ce qu'il laisse libre ?

Commençons par une question qui n'a encore rien de dramatique. S'il est vrai qu'une créature est d'autant plus sage qu'elle participe plus à la sagesse de Dieu (comme l'a très bien perçu Salomon dans sa prière pour en demander la sagesse), qu'elle est d'autant meilleure qu'elle participe plus à la bonté de Dieu (« Montrez-vous miséricordieux comme votre Père est miséricordieux » : *Luc* 6, 36), ne doit-il pas être aussi vrai qu'une créature est d'autant plus libre qu'elle participe à la liberté absolue de Dieu, et donc à sa puissance, à sa toute-puissance ? De la

sorte, la liberté humaine ne se réglerait pas, pour agir correctement, sur quelque idée abstraite que ce soit, ou sur une « valeur » abstraite, le Bien, mais sur le Bien concret, qui est Dieu., et Dieu, non pas comme Universel, mais toujours aussi dans le choix que sa volonté fait à chaque fois en faveur de *cette* créature spirituelle particulière. « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel », en moi comme en Toi. Seul celui qui, dans l'Évangile, est appelé « serviteur », qui ressent cette obéissance comme une aliénation de sa liberté, précisément parce qu'il est envers Dieu comme un étranger (2) ; l'« ami » ou l'« enfant » du Père sait que la volonté paternelle est la norme de tout ce qui est bien et, en faisant la volonté de Celui qui est absolument sage, libre et bon, il *reçoit* sa plus haute liberté et sa plus haute bonté. Pour un enfant de Dieu, il n'y a rien de plus simple que cela. Le mot d'« obéissance » ne lui est pas vraiment familier, car il perçoit l'écho d'une relation de maître à esclave dépassée par la relation de familiarité qu'il entretient avec le Bien qui lui est conseillé.

Mais là où la liberté et la puissance de la créature se détachent de leur relation avec Dieu, ce qui se produit dans le péché originel, et à plus forte raison dans le péché personnel, les libertés et les puissances entrent en conflit. Pour mieux dire : la liberté et la puissance de la créature se placent dans une situation conflictuelle avec Dieu. Dieu lui-même entre-t-il alors en conflit ? Avec lui-même ? Certainement pas, puisqu'il a de toute éternité prévu cette situation et qu'il l'a donc *voulue* comme une conséquence de son don — ce qui ne signifie nullement qu'il aurait voulu le péché de la créature spirituelle. Alors, en conflit avec la créature ? On ne peut pas non plus dire cela. La créature entre en conflit avec Lui, ce qui ne restreint ni la sagesse de Dieu, ni sa liberté ou sa toute-puissance. Les problèmes que les théologiens nous servent ici partent tous de l'idée fixe selon laquelle le Dieu de toute bonté, qui a destiné les créatures à atteindre leur béatitude dans la sienne propre, se serait « après coup » vu obligé par la révolte de la créature à mettre en sourdine sa bonté pour mettre l'accent sur sa justice, laquelle l'oblige à damner là où il aurait préféré accorder la béatitude.

Il serait bon de commencer ici par se rappeler ce qui a été dit, à savoir que la « justesse » (*rectitudo*) de Dieu englobe aussi bien ce que nous appelons bonté ou clémence que ce que nous appe-

(1) Jeu de mots sur *En frenidung* (« aliénation ») et *Fremd* (« étranger ») (N.d.T.).

lons justice (Israël percevait très bien, quoique de façon seulement provisoire, cette identité dans des concepts comme *mishpat* ou *tsédèq*). Augustin, Augustin lui-même, a reconnu cette identité comme chrétienne : « *N'allez pas croire, écrit-il à propos de ces deux concepts, qu'en Dieu on puisse les séparer de quelque façon que ce soit. Certes, il semble parfois qu'ils s'opposent comme des contraires, de telle sorte que celui qui use de miséricorde dépasse la justice, et que celui qui est obsédé de justice oublie la miséricorde. Mais Dieu est tout-puissant, il n'abandonne pas la justice quand il fait miséricorde, et, quand il juge, il n'abandonne pas plus la miséricorde* » (2). Anselme exprimera cette idée d'une façon qui restera classique. Pour lui, Dieu est celui qui est « *suprêmement et souverainement bon* », et, en tant que tel, il est droit et juste, et en même temps il est le Miséricordieux : « *Si tu es miséricordieux parce que tu es souverainement bon, et si tu n'es souverainement bon que parce que tu es souverainement juste, tu es donc souverainement miséricordieux parce que tu es souverainement juste (...)* Ta miséricorde naît de la justice ». Si, dans l'Ancienne Alliance, ceci pouvait rester encore problématique (Dieu y frappe les impies sans pitié), on peut le comprendre à partir du point culminant de la révélation chrétienne, là où, dans la Croix du Christ, coïncident purement et simplement la plus haute justice à l'égard du péché du monde et la plus haute miséricorde de Dieu envers les pécheurs. Certes, cette coïncidence n'a rien d'un fait brut, que l'entendement humain pourrait pénétrer ; Anselme le sait très bien quand il parle de la « *source la plus cachée de ta bonté* », de laquelle coule « *le courant de ta miséricorde* », et qu'il ajoute : « *S'il est difficile de comprendre comment ta clémence ne fait jamais défaut à ta justice, il est pourtant nécessaire de croire que ce qui efflue de ta bonté, qui n'est aucunement sans justice, ne contredit nullement la justice, mais, bien au contraire, s'accorde avec elle* » (3).

Nous ne tirerons de ceci que deux conséquences. La première est que la puissance du Mal n'échappe pas à la toute-puissance de Dieu. Les *Psaumes* le savent déjà très bien, et *l'Apocalypse* le montre dans ses dernières images. Mais le pécheur accomplit ses oeuvres contre Dieu à l'intérieur de la toute-puissance divine, qui ne se contredit pas, car c'est elle qui lui a accordé sa liberté

(2) *Enarrationes in Psalms*, sur Ps. 32, 5.

(3) *Proslogion*, 9, trad. Koyré, p. 25 s.

de créature. Si le pécheur ne pourrait pas agir sans la toute-puissance de Dieu, celle-ci n'en reste pas moins, même si elle est immanente à son acte (et justement pour cette raison), transcendante et hors d'atteinte. Ce qui la contredit dans l'acte du pécheur, ce n'est pas elle qui l'accomplit, mais la créature ; pourtant, le fait que cet acte soit efficace est dû aussi bien à la toute-puissance de Dieu qu'à sa bonté.

Seconde conséquence : c'est le pécheur qui s'éloigne de Dieu et qui lui tourne le dos par sa propre décision ; ce n'est donc pas Dieu qui rejette le pécheur, c'est le pécheur qui rejette Dieu. Certes, l'image vétéro-testamentaire d'un Dieu qui juge les bons et les méchants est reprise par le Nouveau Testament, et à juste titre, de telle sorte que la condamnation que le pécheur porte envers soi-même est de loin transcendée par la souveraineté de la décision divine. C'est là ce que l'humanité pécheresse doit absolument savoir des voies de Dieu. Mais, dans cet éon livré au péché, elle ne peut savoir si Dieu connaît et utilisera des moyens qui lui permettraient de sauver aussi les impies qui lui ont dit un non volontaire et (pour eux) définitif, sans que sa toute-puissance ne leur fasse violence. Tout ce que nous savons, dans la foi, c'est que le Fils de Dieu, livré pour le monde par l'amour du Père, a expié pour tous les péchés. Mais c'est à lui seul qu'il est réservé, dans sa toute-puissance, de juger de tous, qu'ils se tournent vers lui ou qu'ils se détournent de lui : « *Toute puissance m'a été donnée, sur terre et au ciel* » (*Matthieu* 28, 18) ; « *afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et aux enfers* » (*Philippiens* 2, 10).

L'impuissance, preuve de la toute-puissance

Dieu laisse faire le pécheur, quand celui-ci détache la puissance de la bonté, la justice et la miséricorde qui en forment le contexte divin, et fait ainsi de la puissance nue la puissance du mal. Mais il a une réponse à ces agissements. Il intervient lui-même dans l'histoire du monde, non seulement en prenant parti pour ceux que la puissance nue opprime, les « *veuves et les orphelins* » de l'Ancienne Alliance, mais en s'assimilant aussi à eux dans le Serviteur de Yahvé qui, mené à l'abattoir, n'ouvre pas la bouche.

Paul parle en cette occasion de « *kénose* », du fait de se « *vider* ». Cela signifie-t-il que Dieu, devenu homme en Jésus-Christ, se défait de sa toute-puissance divine ? Certainement pas. Paul dit que le Fils de Dieu n'a pas cru devoir s'accrocher à

son égalité avec Dieu comme à un larcin qu'il se serait approprié, ce qui aurait porté atteinte à la parfaite liberté qu'a Dieu d'être soi-même et, en particulier, à la liberté particulière du Fils éternel de ne posséder la divinité que comme un don du Père qui l'engendre. Par suite, « prendre figure d'esclave » n'est rien qui contredise sa divinité et sa toute-puissance ; au contraire, cela la confirme plutôt : Dieu ne serait pas tout-puissant — puissant sur tout le monde et dans toutes les possibilités de celui-ci — s'il n'en avait pas été capable. Seulement, il faut reconnaître que, dans cette « toute-puissante kénose », le Fils n'adopte pas la figure d'esclave comme le fait le pécheur qui n'obéit pas à Dieu, mais comme celui qui obéit au Père, donc (comme l'a montré notre seconde partie), comme celui qui, par excellence, est libre et qui, à l'intérieur de sa situation véritable d'esclave, reste aussi le véritable Seigneur : « Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître », c'est-à-dire si j'ai rempli pour vous le service qu'on attend d'un esclave, alors « je vous ai donné l'exemple » (*Jean* 13, 13). La « dernière place » réellement prise renvoie à la liberté et à la toute-puissance parfaite de celui qui l'a choisie.

Pourquoi l'a-t-il choisie ? Parce que c'était le moyen de procéder, dans le monde, contre la puissance isolée et devenue par là 'mauvaise. Non pas seulement dresser un exemple moral et politique — ce qu'il a pourtant bien fait —, mais, au-delà de celui-ci, parcourir la démarche de Dieu lui-même, pour annoncer « triomphalement » (*Colossiens* 2, 15) sa toute-puissance sur « puissances et dominations, et princes de ce monde ténébreux » (*Ephésiens* 6, 12). « Ceux qui ont le pouvoir se font appeler bienfaiteurs ; qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous », mais « que celui qui est plus grand se fasse plus petit, que celui qui dirige soit comme le serviteur » (*Luc* 22, 25 s.). On peut distinguer deux aspects : d'une part, le rétablissement du modèle trinitaire, dans lequel la suprême puissance se manifeste dans le suprême abandon, mais aussi l'opposition du service d'esclave, dans son impuissance, à la puissance apparente de la violence abstraite. Les deux aspects sont cependant si étroitement liés que c'est dans l'impuissance (« jusqu'à la mort sur une croix ») que se révèle la toute-puissance absolue de Dieu sur la puissance du péché. C'est précisément parce que la puissance mauvaise a fait abstraction de toutes les qualités positives de Dieu et de la créature faite à son image qu'elle est condamnée à la finitude : elle déchaîne ses forces contre celui qui n'en a aucune, jusqu'à

les épuiser. Grégoire de Nysse a perçu de façon pénétrante cette finitude de la puissance qui a fait abstraction du reste : le Bien, d'après lui, doit aller jusqu'à la limite extrême du Mal pour le vaincre en allant plus loin que lui (4). Cette limite est franchie là où le Fils crucifié, sous les ricanements du monde et se sentant abandonné de son Père divin, meurt dans l'impuissance, mais conserve jusqu'à cette limite extrême toute son obéissance filiale, qu'il remet au Père, expirant, dans son dernier souffle. Plus encore : elle est franchie lorsque celui qui meurt la fait franchir avec lui à celui qui reste derrière lui : « Aujourd'hui-même, tu seras avec moi dans le paradis », est-il dit au larron qui, à lui seul, représente toute la bande de brigands que constitue l'humanité. Où pourrait être plus manifeste la toute-puissance de Dieu, qui n'a pas seulement voulu, mais qui a pu « réconcilier avec lui le monde par l'intermédiaire du Christ » (*2 Corinthiens* 5, 19) ?

Tirer de ceci des conséquences pour la vie chrétienne n'est plus l'objet de cet article. Qu'il suffise de dire que l'Eglise n'a jamais le droit de viser la puissance abstraite et de se fonder sur elle pour annoncer plus efficacement le message évangélique de la Croix, ou même, à plus forte raison, pour l'imposer par la violence. Mais que, par ailleurs, suivre le Christ ne signifie pas exclusivement l'impuissance de la croix, mais aussi la mission vécue chaque jour, ce qui signifie mourir à sa propre volonté de puissance pour que la volonté miséricordieuse du Tout-puissant soit sa seule raison de vivre, d'agir et de mourir.

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par P. Alberti)
(titre original : « cottes Allmacht »)

(4) On trouvera tous les textes dans J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Brill, Leyde, 1970, p. 186-204.

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. Co-fondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages dans *Il filo d'Ariana auraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1980 ; *Aux croyants incertains*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1980 ; *La Gloire et la Croix, Métaphysique*, t. 2 et 3, Aubier, Paris, 1982, et 1983 ; *Jésus nous connaît-il ? Le connaissons-nous ?*, Centurion, Paris, 1984.

Michel LAUNAY

La démocratie chrétienne existe-t-elle ?

Centriste par essence, et par essence vouée à l'échec, telle est la démocratie chrétienne.

LA démocratie chrétienne — en réalité catholique — est influente dans plusieurs pays d'Europe et d'Amérique latine : Italie, Allemagne, Pays-Bas, Vénézuéla, pour ne citer que quelques exemples bien connus. Une étude traditionnelle veut que la démocratie chrétienne soit une expression politique de caractère centriste, à mi-chemin du capitalisme libéral et du socialisme autoritaire. Les classes moyennes en seraient le support sociologique. Bref, la démocratie chrétienne incarnerait un centre droit, fort proche du radicalisme, voire de certaines formes de social-démocratie, c'est-à-dire fort proche d'un centre gauche, dont elle ne serait séparée que par la référence religieuse. L'Eglise, en somme, serait la cloison étanche entre deux sensibilités politiques semblables. Assurément, l'Eglise en tant qu'institution ne joue plus depuis longtemps un rôle politique officiel. Vatican II et la lettre du pape Paul VI au Cardinal Roy «*Octogesima Adveniens* » (1971) ont mis, à ce sujet, les choses au point. Mais les héritages historiques pèsent d'un poids très lourd, singulièrement en politique. Ainsi, en France, aucune fusion ne peut-elle s'opérer entre les héritiers du radicalisme et les représentants de la tradition démocrate chrétienne. Même si le Parti Radical et le Centre des Démocrates Sociaux se placent ensemble sous la bannière de l'Union pour la Démocratie Française, ils n'en prétendent pas moins affirmer, l'un comme

leur irréductible originalité. Ce qui est vrai de la France l'est aussi des autres pays d'Europe ou d'Amérique.

Notre propos est de réfléchir sur la nature profonde de la démocratie chrétienne, quel qu'en soit l'avatar national, de manière à dégager deux propositions apparemment audacieuses : *il n'y a de centriste que la démocratie chrétienne ; ce qui revient à dire que le centre gauche n'existe pas plus qu'une fausse fenêtre dans un décor de théâtre.* Cela est la première proposition. Et voici la seconde : *par sa nature même, la démocratie chrétienne ne peut réussir dans le domaine politique sauf à trahir sa nature propre. Centriste par essence et par essence vouée à l'échec, telle est la position crucifiante de la démocratie chrétienne.* Ce qu'il faut à présent démontrer.

Nous empruntons nos exemples le plus souvent à la France, pour des raisons aisément compréhensibles, mais nos conclusions peuvent s'étendre à d'autres pays.

Notre démarche s'appuie sur trois points qui constituent trois temps de notre analyse. D'abord il convient de rappeler d'où vient la démocratie chrétienne, même si cela est fort connu. Ensuite, il nous est apparu nécessaire de réfléchir sur l'expérience qu'a représentée au seuil du XX^e siècle et dans ses premières années ce qu'on nomme parfois la seconde démocratie chrétienne en France, savoir : le mouvement des abbés démocrates et le Sillon. Enfin, nous nous permettons d'analyser l'aventure politique de la démocratie chrétienne depuis 1920, à travers le Parti Démocrate Populaire et le Mouvement Républicain Populaire. A chaque fois, nous nous efforçons de dégager et l'essence centriste de l'engagement démocrate chrétien et l'inévitable échec de l'entreprise politique.

I. D'où vient la démocratie chrétienne ?

L'Eglise catholique, on le sait, a rencontré en France au moins deux révolutions depuis la fin du XVII^e siècle. La Révolution française juridique, politique, culturelle, est devenue, dès 1790, le grand adversaire de l'Eglise. Jusqu'au XX^e siècle, ce combat marque douloureusement l'Eglise. Ensuite la Révolution industrielle vient frapper l'Eglise. Le rendez-vous avec la classe ouvrière, produit de la Révolution industrielle, l'Eglise le manque complètement. En outre, le mouvement ouvrier qui se développe au XX^e siècle prend souvent une forme anticléricale, voire antireligieuse. L'Eglise se dresse contre le socialisme.

Anti-libérale, c'est-à-dire hostile à la Révolution de 1789, anti-socialiste, c'est-à-dire hostile à l'expression majoritaire du mouvement ouvrier, l'Eglise catholique en France assiste impuissante au développement d'un phénomène majeur des temps contemporains : la sécularisation de la société.

Du IV^e siècle aux temps modernes, l'Eglise s'est identifiée au pouvoir établi dans une chrétienté qui avait sa grandeur mais aussi ses faiblesses. Sa grandeur tenait à sa visée surnaturelle d'instaurer un royaume du Christ pour tous les hommes. Ses faiblesses tenaient à sa trahison permanente de l'idéal évangélique ; trahison nécessaire au maintien de sa puissance temporelle. De plus, l'environnement économique et social, profondément rural, s'adaptait parfaitement au message évangélique. Les métaphores agricoles y foisonnent. Tout le discours du Christ s'articule sur des références aux graines, aux plantes, aux oiseaux, aux saisons, aux labours, aux semailles, aux moissons, aux vendanges.

La chrétienté rurale et royale avait connu cependant bien des assauts économiques et sociaux. Le XIII^e siècle a vu émerger le phénomène urbain. L'Eglise a su s'y adapter. Les ordres mendiants le prouvent avec éclat. Mais, dans l'ensemble, et malgré l'essor des villes, le royaume demeurait une vaste ferme et l'horizon de la ruralité n'était jamais très éloigné des enceintes citadines. L'Eglise était à l'aise dans cet univers conforme à sa structure, elle-même monarchique, et à son discours agreste.

Lorsque la bourgeoisie sécularise la société, lorsque l'industrie capitaliste concentre ses masses laborieuses aux approches des villes, l'Eglise ne comprend plus l'histoire des hommes. Le sens du devenir lui échappe. Où est le plan de Dieu sur ce monde ? L'Evangile ne serait-il plus la bonne grille de lecture de la Création ?

Deux attitudes dérivent de cette interrogation. Le catholicisme libéral et le catholicisme intransigeant. La démocratie chrétienne à son tour dérive partiellement des deux formes de catholicisme qui se mettent peu à peu en place au cours du XIX^e siècle.

Pour le catholicisme libéral, il faut faire part à deux dans le monde et laisser la société se séculariser. A condition de surveiller la moralité des lois, l'Eglise ne saurait adopter une attitude purement négative à l'endroit du développement historique. En somme, le plan de Dieu sur les hommes se poursuit par d'autres

voies que celles du Moyen Age. Pourquoi faudrait-il que l'Eglise s'y oppose *a priori* ? L'Eglise dans son domaine, l'Etat dans le sien, voilà le compromis historique que le catholicisme libéral est prêt à conclure. Telle est bien l'attitude constamment adoptée par Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, qui fut au XIX^e siècle l'un des représentants les plus célèbres du catholicisme libéral.

Le catholicisme intransigeant adopte un point de vue diamétralement opposé à celui du catholicisme libéral. Bien loin de faire son deuil de la chrétienté, il fait effort pour la reconstruire. En réalité, il s'agit plus de construire que de reconstruire. La chrétienté traditionnelle ne plaît guère aux tenants du catholicisme intransigeant. Elle présentait un aspect sociologique qu'ils refusent. Ils entendent mettre en place une véritable Eglise nouvelle fondée sur une foi authentique. Dans un premier temps, il faut imprégner à nouveau de christianisme l'ensemble de la société. L'homme, du coup, intériorisera aisément la foi et deviendra vraiment fils de Dieu. « *Tout restaurer dans le Christ* » est le mot d'ordre de ceux qui défendent les positions du catholicisme intransigeant. Il s'agit, bien sûr, du La Mennais première manière ; de l'auteur des *Paroles d'un croyant* ou de *l'Indifférence en matière de Religion* ; de l'ultra-royaliste et de l'ultra-montain. Le cas de La Mennais est symbolique. Il fonde son espérance de chrétienté nouvelle sur la double action, politique du roi de France, et religieuse du pape. Quand l'un et l'autre viennent à lui faire défaut, il se résout à faire appel au peuple. Un renversement de références s'opère alors. Du roi on passe aux masses. Seul, désormais, ne compte plus pour lui que l'action profonde du nombre qui refuse un monde authentiquement chrétien. La Mennais devient Lamennais, le Lamennais de *l'Avenir*, le Lamennais condamné à Rome, le Lamennais rejeté, déçu par 1848 et surtout par 1849. Lamennais, épuisé, écœuré, meurt désespéré, mais il a incarné de 1830 à 1848 la première démocratie chrétienne. Il y a dans son cheminement une grande partie de ce qui fait l'ambiguïté même de la nature de la démocratie chrétienne, depuis ses origines jusqu'à nos jours.

L'historien français Emile Poulat nous a appris que l'entreprise de reconquête chrétienne de la société revêt, dans ses origines, un caractère profondément « intégriste », même lorsqu'elle s'exprime sous une forme tout à fait « progressiste ». En réalité, la démocratie chrétienne emprunte au catholicisme intransigeant le dessein de croisade, c'est-à-dire le désir d'imprégner à nouveau la totalité de la société. Il s'agit d'une entreprise

« totalitaire » au sens étymologique du mot. En revanche, la démocratie chrétienne retient du catholicisme libéral l'acceptation d'une partie de l'oeuvre de la Révolution française, notamment le principe démocratique. C'est une innovation considérable. Jusqu'à la date de 1830, à peu près, les catholiques militants étaient ou bien intégristes et conquérants ou bien libéraux et résignés. Les libéraux acceptaient la démocratie parlementaire, même s'ils la voulaient limitée au suffrage censitaire. Les intégristes en restaient au schéma paulinien : « *Non est potestas nisi a Deo* ». L'originalité de la démocratie chrétienne consiste à être tout à la fois conquérante et libérale. Désormais existent des catholiques qui sont convaincus du bien fondé d'un schéma anti-paulinien de l'autorité. L'autorité vient d'en bas. Elle remonte au lieu de descendre. Le programme de *L'Avenir en 1830*, comme celui de *L'Ere Nouvelle* en 1848, inclut le suffrage universel, appelle de ses vœux l'avènement de la République. Il se préoccupe également de problèmes sociaux et accorde une place de choix au mouvement corporatif. L'aspect social du programme n'est pas en soi une caractéristique bien originale. En revanche, la volonté de placer sur le même plan le champ du politique et le champ du social est indicative d'une attitude fort différente des autres écoles de pensée, sauf de certaines écoles socialistes. Insistons bien sur le point suivant : la démocratie chrétienne, dès ses origines, n'est pas seulement soucieuse de réserver au secteur social une place de choix dans son programme, à côté du secteur strictement politique. Elle prétend qu'il n'y a pas un domaine du politique et un domaine du social mais que les deux se trouvent confondus dans un tout qui s'appelle la vie de la Cité. En somme, ce que s'efforce de promouvoir la démocratie chrétienne, c'est un *civisme* plus qu'une politique, et ce dès ses débuts. Nous y reviendrons.

Portons-nous à présent vers les années 1890-1910, en France et plus généralement en Europe. L'avantage du cas français tient au fait que le problème du régime s'y pose constamment depuis 1792 et que, dans ces conditions, le niveau politique est plus étoffé qu'ailleurs. Il est bien certain que les partis politiques belge, néerlandais, allemand ou italien sont intéressants à étudier, mais le fait qu'ils privilégient les aspects sociaux, économiques, pédagogiques et culturels est aisément compréhensible dans la mesure où les problèmes institutionnels sont moins préoccupants qu'en France. Nous continuons donc à privilégier le cas français, quitte à marquer ensuite les différences qu'il présente avec les autres pays européens.

II. La démocratie chrétienne au seuil du XX^e siècle

Rappelons que notre « seuil » inclut le « vestibule » du XX^e siècle, puisque nous réfléchissons ici sur des événements qui se situent *grosso modo* entre 1890 et 1910.

Que se passe-t-il en France à cette époque ? Dans le monde catholique, deux faits marquent la vie politique et sociale. D'une part se développe le syndicalisme chrétien grâce à l'action des Frères des Ecoles chrétiennes. Le SECI, Syndicat des Employés du Commerce et de l'Industrie, totalise plus de 10 000 membres en 1914 et occupe la première place dans le secteur employé *avant* son homologue cégétiste. Le catholicisme social se traduit dans les faits et agit concrètement au sein même du mouvement ouvrier. Cependant, depuis les années 1890 également, se développe le phénomène que l'on attribue parfois aux « *abbés démocrates* ». L'abbé Jules Lemire est élu député d'Hazebrouck en 1893, l'abbé Gayraud devient député du Finistère en 1897, l'abbé Desgranges, l'abbé Naudet, l'abbé Garnier, l'abbé Dabry sont des personnalités dont l'action démocrate et chrétienne s'exerce dans le champ du politique.

En 1894, est lancée la revue *Le Sillon* dont le fondateur, Marc Sangnier (1873-1950), est un des plus remarquables représentants de la démocratie chrétienne. Autour de Marc, nombre de jeunes gens découvrent non seulement les problèmes sociaux mais encore la classe ouvrière elle-même et la pauvreté des prolétaires. Ce qu'ils n'avaient pu connaître jusque là que grâce aux Petites Conférences de Saint-Vincent-de-Paul, leur est directement révélé par un contact avec des jeunes qui ont un niveau de vie infiniment inférieur au leur. *Le Sillon* est condamné par Pie X en 1910, mais son influence est profonde et durable. De nombreux jeunes catholiques s'efforceront ainsi, plus tard, d'être des « sillonnistes » contagieux, dans les mouvements dont ils feront partie.

En 1904 sont organisées les *Semaines Sociales* dont Henri Lorin et Marius Gonin prennent la direction. Chaque année, dans une grande ville, des catholiques sociaux très ouverts aux problèmes des sociétés contemporaines viennent en discuter et tenter de bâtir quelques projets de réalisation. Des théologiens, des juristes, des économistes, des hommes politiques, des gestionnaires, des syndicalistes présentent des exposés, des « leçons », suivis de discussions. L'ensemble est publié avec beaucoup de régularité et constitue une remarquable bibliothèque-

que de la « doctrine sociale de l'Eglise », appliquée.

L'ensemble de ces initiatives n'est pas limité à la France. Une simple énumération des diverses structures d'accueil du catholicisme social permet de s'en convaincre. Citons, parmi beaucoup d'autres, *l'union de Fribourg*, sous la direction de Mgr Mermillod, évêque de Lausanne et Genève ; les *Volksverein far das Katholische Deutschland* où se retrouvent vers 1890-1900 l'industriel Brandts, le juriste Trimborn et l'abbé Hitze ; et d'autres organisations de même nature en Belgique, aux Pays-Bas, en Italie et en Espagne.

Dans l'ensemble, ces mouvements apparaissent séparés, cantonnés chacun à un niveau particulier d'action. Les abbés démocrates et les partis catholiques sont actifs au plan politique. Les *Semaines Sociales* s'en tiennent au plan de la réflexion. Les syndicats chrétiens ne dépassent pas le champ du social. Tout cela semble évident. En fait, ces divers phénomènes qui se développent en privilégiant des champs spécifiques n'en ont pas moins en commun non seulement d'être chrétiens mais de vouloir, parce qu'ils sont chrétiens, tenir ensemble tous les plans où l'action de l'homme peut s'exercer. Le syndicat chrétien prétend être non seulement un syndicat mais encore un éducateur de ses adhérents, un organisateur de coopératives de consommation et de production. Il veut s'intéresser à l'élaboration des lois et se déclare partisan d'un parlement social qui, à côté du parlement strictement politique, élaborerait un véritable droit du travail. Les abbés démocrates, quant à eux, ne se veulent pas seulement des parlementaires. Ils entendent aussi être des animateurs sociaux et l'abbé Lemire — Jean-Marie Mayeur l'a magistralement montré dans sa thèse — est à l'origine de réalisations purement sociales comme les jardins ouvriers. Les partis politiques catholiques ont toujours ceci de différent des autres partis qu'ils ne veulent pas limiter leur programme et leur action au seul plan politique. Ils entendent développer en même temps, d'un même mouvement, au même rythme les plans du social, de l'économique, du pédagogique, du culturel, du mental. Tenir ensemble l'activité strictement parlementaire d'un parti politique avec ses élus de divers niveaux, l'activité sociale d'un syndicalisme ouvrier, l'activité culturelle d'un mouvement associatif vigoureux, telle semble bien être l'ambition d'un parti démocrate chrétien. Car, enfin, quelle est l'originalité de la démocratie chrétienne ? C'est le pape Léon XIII qui répond dans « *Graves de communi* », le 18 janvier 1901.

Il est nécessaire de commenter un peu ce texte pontifical. On pense le plus souvent qu'il a porté un mauvais coup aux partis démocrates chrétiens en leur interdisant la référence chrétienne. Il est indiscutable que le premier effet de l'encyclique fut d'empêcher les divers partis catholiques de se dire catholiques. C'est si vrai qu'à la Noël 1944, le pape Pie XII — dans son radiomessage demeuré justement célèbre — éprouve le besoin de lever l'interdiction. Toutefois, il semble, que la réflexion de Léon XIII vise un autre but. Le pape s'efforce de montrer qu'une démocratie chrétienne ne saurait se contenter d'une action politique, c'est-à-dire limitée au seul domaine parlementaire. Voter des lois, ce n'est pas une action spécifiquement chrétienne, encore que, par là, on puisse effectivement agir en chrétien. Ce qui est chrétien, en revanche, selon le Saint-Père, c'est de situer l'action du mouvement politique qui se dit tel sur tous les plans où se joue le sort de la Cité. Ainsi doit-on promouvoir la qualité chrétienne de la démocratie au niveau social (rapports patrons-ouvriers), au niveau pédagogique (morale à l'école), au niveau de la gestion de la vie quotidienne (intervention des mouvements associatifs catholiques). C'est tout cela qui, mis ensemble, constitue vraiment, concrètement, la démocratie chrétienne. Relisons le texte de Léon XIII. Ce que nous venons d'exprimer en termes de la seconde moitié du XX^e siècle, figure *in essentia* dans le discours pontifical de 1901.

Le drame de cette définition est qu'elle condamne la nature spécifique de la démocratie chrétienne dans les premières années de notre siècle.

III. La démocratie chrétienne depuis la Grande Guerre

Enfin, nous parvenons à une période proche de la nôtre. Depuis 1920, la démocratie chrétienne a connu, en France, deux avatars majeurs, le Parti Démocrate Populaire (le PDP) et le Mouvement Républicain Populaire (le MRP). Parallèlement, on vit en Italie le Parti Populaire Italien (le PDI de Don Luigi Sturzo), puis la Démocratie Chrétienne (la fameuse DC dont le premier grand leader fut Alcide De Gasperi). Quelle réflexion nous inspire cette troisième démocratie chrétienne ?

Au moment où s'achève la guerre de 1914-1918, de nombreux démocrates chrétiens sont conscients du fait que la France en particulier (mais aussi l'Europe en général) a besoin d'une véritable démocratie moderne. Que cette modernité soit d'essence

chrétienne leur semble aller de soi. Aussi voit-on Ernest Pezet, Jean Raymond-Laurent, Robert Cornilleau, Gaston Tessier, Robert Garric, Jean Guitton, Adolphe Delmasure, et des dizaines d'autres s'interroger sur les meilleurs moyens de mettre en place un parti démocrate et chrétien. A travers le journal *L'Ame Française* qu'ils publient de 1917 à 1924, les démocrates chrétiens étoffent leur réflexion. L'aboutissement en est la fondation du Parti Démocrate Populaire qui durera jusqu'en 1940 et sera officiellement supprimé le jour même où sera fondé le MRP, en novembre 1944.

Le PDP est lié à la CFTC qui agit sur le plan social et économique. Il est lié à certaines revues de réflexion comme *Politique*. Certains de ses membres ne négligent pas *Esprit* et écrivent dans le journal *L'Aube* de Francisque Gay. Mais ce qui manque au PDP, c'est de tenir ensemble ces divers domaines. Il n'est qu'un parti politique. De ce fait, il est aisé de le classer du côté d'un sage centre-droit, un peu stérile, d'où n'émergent que de bien pâles personnalités. Et cependant, lorsqu'on veut bien se donner la peine de lire le *Manuel Politique* de J. Raymond-Laurent, on se rend compte que son ambition est grande et ses propositions de réformes tout à fait intéressantes. Par dessus tout, ce qui est révélateur, pour notre analyse, c'est de noter quelle explication y est donnée de l'appellation « populaire » dévolue au Parti Démocrate. Assurément, il y a une bonne raison de nommer un parti « populaire », c'est l'impossibilité de le nommer « chrétien ». C'est déconseillé et même franchement interdit depuis *Graves de communi*. Mais il existe une autre raison. Empruntons à J. Raymond-Laurent lui-même le commentaire du terme « populaire ». Dans son *Manuel Politique*, conçu en collaboration avec Marcel Prélot et publié en 1930, il écrit : « Nous avons notre conception propre de la démocratie, que nous définissons ainsi : à la démocratie individualiste, issue du radicalisme jacobin, qui a prédominé en France jusqu'à la guerre, et à la démocratie étatiste qui, sous l'influence du socialisme marxiste, tend désormais à prévaloir, notre parti oppose sa conception de la démocratie populaire qui, reconnaissant entre l'individu et l'Etat l'existence de groupements intermédiaires (en particulier la famille et la profession), veut les doter d'un statut légal, leur confier les tâches et les services qu'ils sont mieux préparés que l'Etat à remplir, et enfin les appeler à collaborer à la direction des affaires publiques au moyen de conseils régionaux et d'un organisme national »

On voit bien qu'il s'agit toujours de lutter contre la conception libérale jacobine de l'Etat héritée de la Révolution française. Dans cette conception, les démocrates populaires prétendent que seules existent deux entités : l'Etat en haut et l'individu en bas. Il s'agit de deux abstractions où n'apparaît nullement l'homme dans son activité quotidienne. Aussi faut-il, selon les démocrates populaires, réintroduire les corps intermédiaires : famille, paroisse, métier, province, et doter ces corps d'attributs politiques propres à leur faire jouer un vrai rôle décisionnel (et non pas seulement consultatif) dans la vie du pays.

En somme, on mesure, une fois de plus, combien est conforme à la réalité historique le schéma selon lequel la tradition libérale issue de 1789, profondément individualiste et bourgeoise, a été attaquée de deux côtés : d'une part, du côté de la gauche, par les différentes écoles socialistes, et, d'autre part, du côté de la droite, par les catholiques sociaux et les démocrates chrétiens. Il n'y a pas qu'un seul assaut contre la République libérale et contre la démocratie formelle, celui qui vient de l'extrême-gauche. Il y a aussi celui qui vient, en fin de compte, de l'extrême droite. Dans le rêve démocrate chrétien il y a, consciente ou inconsciente, feu la chrétienté.

Si nous nous situons maintenant dans le contexte de l'après deuxième guerre mondiale, nous sommes en présence du Mouvement Républicain Populaire, le célèbre MRP. La thèse la plus souvent retenue concernant la naissance et la mort politique du MRP a été maintes fois présentée : le Mouvement a connu une heure de gloire entre 1944 et 1951 en raison, d'une part, de la place importante occupée par ses fondateurs démocrates chrétiens dans les réseaux de la Résistance et, d'autre part, en raison de la quasi disparition de la droite politique, compromise dans la collaboration avec Vichy et avec l'ennemi. Dès que d'autres formations prennent corps à droite, tel que le Rassemblement du Peuple Français (RPF) ou les Indépendants, ou encore le Parti Républicain de la Liberté (PRL), le MRP perd ses électeurs en grand nombre. Dès 1951, il n'a même plus la moitié de ses effectifs de juin 1946. Ils ne cessent de se dégonfler à chaque nouvelle consultation électorale et le MRP disparaîtra officiellement en 1967.

Cette thèse ne souligne pas assez deux faits qui sont, selon nous, d'une certaine importance. Tout d'abord, l'apparition du RFP n'a pas fait voler en éclats le MRP. La Troisième Force, dont le Mouvement est un des éléments majeurs, continue, mal-

gré la percée gaulliste aux élections municipales de 1947. Elle poursuit son oeuvre également au lendemain des élections législatives du 17 juin 1951. Si la Troisième Force tient bon, c'est parce que le MRP tient bon. Ainsi le MRP n'est-il pas un météore de notre histoire politique.

L'autre observation que l'on peut faire est que le MRP ne fut pas seulement une « Machine à Ramasser les Pétainistes », comme aimaient à l'accréditer ses adversaires, mais constituait bel et bien une formation politique cohérente, dotée d'un corps de doctrine ferme et capable de proposer un programme précis. La démocratie chrétienne n'est pas un ensemble flou ; elle ne l'est pas plus en 1944 qu'auparavant. Elle propose en matière institutionnelle le soutien de la constitution de la IV^e République ; en matière sociale, elle est favorable à une contractualisation des rapports entre partenaires sociaux dans le droit fil du Plan de la CFTC de janvier 1936 ; en matière économique, elle soutient les nationalisations et le Plan d'équipement et de modernisation ; en matière de politique extérieure, elle veut une Europe supranationale et se déclare indéfectiblement attachée à l'alliance américaine. Dans ce dernier domaine — celui de la politique extérieure —, il est frappant de constater combien le programme du MRP prend place dans la lignée des programmes antérieurs, notamment celui du PDP. L'idée européenne semble à beaucoup d'observateurs avoir été introduite dans le programme du MRP par Robert Schuman. Il est certes reconnu que Schuman a joué un rôle décisif dans la réalisation de cette idée (en fait, Jean Monnet y a pris une part aussi active que la sienne). Ce que l'on sait moins, en revanche, c'est que le PDP était déjà partisan d'une Europe unifiée, supra-nationale, dès 1924. Les conditions internationales n'étaient pourtant pas les mêmes qu'en 1944. Pourquoi la démocratie chrétienne est-elle « européenne » par essence ? Sans doute faut-il chercher du côté *caractère européen* du catholicisme social. La démocratie chrétienne serait beaucoup mieux représentée dans un Parlement européen que dans une Assemblée Nationale française. Reconnaissons également que le plan transnational a beaucoup souffert. On rejoint ici la remarquable analyse que fait Maurice Duverger dans son livre sur les partis politiques. On peut le suivre quand il affirme que le plan fédéral est toujours moins idéologique, moins politique que le plan national. Le phénomène est patent aux Etats-Unis d'Amérique. Il le serait aussi à l'échelon des Etats-Unis d'Europe.

La prédilection du MRP pour l'alliance atlantique est évidemment la conséquence de la guerre froide. Qui pourrait en douter ? Toutefois on peut noter que, dès 1924 encore, le PDP recommande à la France de rechercher l'amitié des Etats-Unis. Pourquoi ? Assurément pas pour parer à une attaque soviétique, tout à fait improbable, mais pour marquer le bienfait d'une imitation du modèle américain. C'est peut-être par ce biais que nous touchons au fond des choses. Selon les démocrates chrétiens, la démocratie américaine est la démocratie par excellence. Certes les Etats-Unis sont le pays du capitalisme libéral, voire sauvage, le pays des lobbies, de la mafia, de tout ce qui contarie le bon exercice de la démocratie, de tout ce qui peut entraver l'application de la volonté du peuple, mais c'est aussi l'un des rares pays au monde — peut-être le seul — qui soit capable d'effectuer régulièrement un pèlerinage aux sources de ses principes fondateurs et d'opérer une cure salutaire de moralisation de la vie publique. A cet égard, citons le phénomène dit du « progressivisme » (que l'on traduit si mal par « progressisme ») qui parcourut comme une onde de choc l'ensemble du pays dans les premières années du XX^e siècle. L'attitude fondamentale des Américains, qui voulurent à l'époque dénoncer les « *robber barons* » et tous les scandales de la vie économique, est tout à fait conforme à l'idée que les démocrates chrétiens se font de la vie de la Cité. En somme, la démocratie chrétienne n'est pas plus un mouvement politique que le « progressivisme » ou n'importe quelle manifestation de « *revival* » moral si cher aux Américains. Elle est, comme la plupart des courants de pensée et d'action dits « politiques » aux Etats-Unis, un mouvement *civique*. Comment, du reste, pourrait-il en être autrement, puisque tout *parti* chrétien se veut en même temps politique, social, économique, associatif, pédagogique, culturel ? Pour tenir ensemble ces éléments hétérogènes, dont le rythme de progression n'est pas le même, il faut un vaste mouvement civique qui ne soit assurément pas limité au seul champ du politique. Il y a une sorte de consubstantialité entre certains projets civiques américains et la démocratie chrétienne.

Le MRP, dans sa structure, a voulu intégrer une sorte d'Action catholique spécialisée d'où sortaient la plupart de ses dirigeants. Les *Groupes spécialisés*, articulés sur les classes sociales (monde ouvrier, milieux indépendants, monde rural) sont directement partie prenante dans l'organigramme du mouvement. Il n'y a rien de tel dans aucun autre parti politique. L'Action

Professionnelle et Sociale (APS) du RPF est très différente et non directement responsable au sein de l'organisation partisane. Les formations de jeunesse, de femmes ou de retraités qu'animent les communistes sont extérieures au Parti. Il en est de même à la SFIO et chez les Radicaux. Seul le MRP exprime une structure originale, propre à l'essence même de la démocratie chrétienne. Or, les éléments qui constituent l'armature des groupes spécialisés, les responsables qui font vivre cette action catholique intégrée, sont souvent les plus à gauche du MRP et se retirent le plus vite, déséquilibrant l'édifice qui, dès lors, menace ruine. Dans le même temps, les éléments purement politiques, les députés, les conseillers généraux, municipaux et autres, *a fortiori* les ministres et le Président du conseil (trois au total : Georges Bidault, Robert Schuman et Pierre Pflimlin) se situent plutôt à droite et orientent le MRP vers des alliances sans cesse plus conservatrices. Le déséquilibre aurait pu être le résultat de mouvements inverses. La conséquence eût été la même. A vouloir faire avancer ensemble des plans dont les croissances s'effectuent à des rythmes différents, on rompt l'attelage et la voiture verse dans le fossé.

En somme, ou bien le parti démocrate chrétien renonce à intégrer des mouvements spécialisés non politiques et il devient, en ce cas, un vulgaire petit parti de centre droit qui sert d'appoint vaguement social à des regroupements conservateurs (tel est aujourd'hui le cas exemplaire du Centre des Démocrates Sociaux), ou bien le parti démocrate chrétien s'efforce d'intégrer les mouvements spécialisés et il capote. Dans l'un et l'autre cas, c'est l'échec. La démocratie chrétienne ne doit pas s'incarner dans un parti. Elle doit inspirer par le truchement d'hommes conscients d'agir en chrétiens les différents partis politiques auxquels des chrétiens estiment devoir adhérer. Paraphrasant une formule célèbre, nous serions tentés d'affirmer : « La démocratie chrétienne existe, je ne l'ai pas rencontrée ». En effet, tant qu'elle est diffuse dans l'ensemble du corps politique, tant qu'elle s'y trouve en suspension, elle a gain de cause. Lorsqu'elle se « précipite » en une formation précise qui cristallise son idéal, elle manque son but. Elle résoud en cuisine électorale une mystique qui n'est pas de ce monde.

Nous sommes peut-être là au nœud du problème. Qu'il nous soit permis *in fine* d'en exposer les éléments essentiels.

IV. Un centrisme ontologique.

Chacun sait qu'en France il y a deux centres : le gauche et le droit, séparés historiquement et culturellement par leur attitude diamétralement opposée à l'égard de l'Eglise : le centre gauche est spiritualiste (ou athée, mais fort peu), le centre droit est surtout catholique. Dans l'histoire des centres gauche ou droit, il est frappant de constater qu'aucune idéologie n'y trouve son lieu de naissance. Peut-on parler d'une « pensée » des *Constitutionnels* ou des *Monarchiens* de l'Assemblée Constituante de 1789 ? Ceux des *Feuillants* qui voulaient renforcer le pouvoir royal au début de la Législative ne suivaient que leurs intérêts. Quant aux *Brissotins*, ils ne furent rejetés au centre que parce qu'il y eut, à un moment donné, plus à gauche qu'eux. Leurs successeurs, les *Girondins*, connurent le même itinéraire : de gauche à droite. Il en fut toujours ainsi. Ni les *Indépendants* de 1815 rejetés vers l'extrême gauche par la transgression ultra, ni le centre gauche qu'anime Thiers en 1830, qui n'est que la variante « mouvement » de l'orléanisme dont l'autre centre est la variante *Résistance* avec Guizot, ni des hommes comme Jules Simon ou Jules Ferry ou encore Waldeck-Rousseau ne sont de véritables centristes, pas plus que Poincaré, Deschanel ou Barthou, plus à droite. A l'origine des positions politiques des hommes de centre gauche, il y a le substrat idéologique de la Révolution française. Or, la Révolution française n'est pas centriste. Elle n'a jamais été perçue comme telle. Ainsi, dans tout républicain il y a une force de gauche qui sommeille et qui lui fait dire lorsqu'on le situe au centre, parmi les modérés, qu'il est peut-être républicain modéré, mais assurément pas « modéré-mont républicain ». Quant à l'origine des positions politiques des hommes du centre droit, il n'y a pas d'idées mais de simples intérêts. Lorsque les radicaux en vinrent à être considérés comme de bons et sages centristes, ce fut à leur corps et à leur cœur défendant. Si le Parti Radical siège aujourd'hui à l'UDF, aux côtés du CDS et du Parti Républicain, il a laissé à gauche, sur l'autre rive, un témoin des origines, un « marqueur » historique et idéologique d'une naissance qui se situe non seulement à gauche mais franchement à l'extrême gauche.

En somme, ou bien les centristes, de gauche comme de droite, n'ont pas d'idées mais des intérêts à défendre, ou bien ils ont des idées et ces idées viennent de la gauche et non du centre.

Le centre gauche n'existe pas. Il est une gauche venue au

centre. Le centre droit est une modération de la droite.

Seule la démocratie chrétienne est d'essence centriste. Elle développe l'unique idéologie centriste qui ait jamais existé. Elle se situe plutôt au centre droit lorsqu'elle s'en tient au plan du politique.

La démocratie chrétienne a un vrai projet, une source idéologique certaine, une philosophie avérée, une foi évidente, une perspective surnaturelle. Son corps de doctrine est net, précis. Or, en vertu de ses options idéologiques, la démocratie chrétienne se situe à équidistance de la droite et de la gauche. De la droite, elle se sépare en raison de son refus du libéralisme et de sa volonté de démocratie totale ; de la gauche elle se sépare en raison de son refus de nier la religion révélée et de son refus du spiritualisme. Croire en Christ, c'est le contraire de croire en l'Être Suprême. Entre les deux, il y a toute l'étendue de l'Incarnation et toute la profondeur du trou où s'est plantée la Croix, du trou de la Rédemption. Ni gauche, ni droite, ce ne pouvait être qu'au centre que se situe la naissance de la démocratie chrétienne.

Mais il y a plus profond dans les sources du centrisme démocrate chrétien. Par son souci de faire advenir ici bas un peu de la Jérusalem céleste, par son effort pour placer son action constamment dans la perspective d'un horizon surnaturel, la démocratie chrétienne ne peut pas se contenter du monde politique où se meuvent les autres formations. Tout programme de la démocratie chrétienne, de Lamennais à Marc Sangnier est, d'une certaine façon, une projection dans un espace à plus de deux dimensions. Or la démocratie chrétienne est contrainte, en tant que mouvement politique, de se situer dans un espace politique euclidien. Faute de pouvoir se projeter ailleurs, faute de pouvoir siéger « au plafond », elle se fige dans une position à mi-chemin des grandes options historiques qui ont construit une gauche et une droite. La démocratie chrétienne est *dans* le monde politique, mais elle n'est pas *du* monde politique. En cela elle exprime fort bien l'essentiel des conseils prodigués aux premiers chrétiens par la fameuse *Épître à Diognète*. Il est en effet demandé aux fidèles du Christ de ne pas se considérer comme membres de ce monde, mais de considérer leur temps sur terre comme un passage où il convient simplement de puiser le plus grand nombre de mérites pour prétendre accéder au Royaume éternel.

Tout semble indiquer que la démocratie chrétienne, faute de se projeter dans un ailleurs impossible, a été rabattue ou « projetée », au sens géométrique du mot, sur un espace à deux dimensions, gauche-droite, où son point de rencontre ne saurait être que le centre. Du moins, la démocratie chrétienne est-elle la seule formation à naître au centre : « *Zentrum* », « *Centre des Démocrates Sociaux* », le mot « centre » est aussi fréquent que « populaire » dans la pratique discursive d'autodésignation de la démocratie chrétienne à travers le monde.

EN définitive, il semble bien qu'il existe en France, et sans doute dans de nombreux autres pays, un centrisme topologique où se situent des modérés par intérêt, méfiants à l'égard des idéologies de tout bord, et des modérés par nécessité, poussés vers le centre par plus à gauche (ou à droite) qu'eux et inconsolables de ne pas être plus engagés aux bords du dispositif politique national. En dehors de ces centrismes de rencontre, il existe un autre centrisme, d'essence celui-là, et que nous proposons d'appeler « centrisme ontologique », car il tient à l'être profond de ceux qui s'y trouvent. Ce centrisme là est le propre de la démocratie chrétienne. C'est par sa dimension métaphysique que la démocratie chrétienne est centriste. Tout en étant un pur centrisme, la vocation de la démocratie chrétienne n'est pas politique, et, de ce fait, la démocratie chrétienne manque son but jusqu'à la fin des temps. Son avenir ne saurait être qu'un échec en tant que parti, mais il peut se transformer en réussite s'il se dilue dans les autres formations politiques. *Etre démocrate en chrétien et non pas en tant que chrétien*, pour reprendre l'intéressante et profonde distinction de Jacques Maritain, tels sont la chance et les périls du démocrate chrétien.

Assurément, des réflexions comme celles que nous venons de faire peuvent apparaître à beaucoup comme des élucubrations sans fondement. Mais nous aimerions que ceux qui s'intéressent à l'histoire et à la nature de la démocratie chrétienne révisent leurs idées reçues sur la question, reprennent le développement de la démocratie chrétienne, de ses origines à nos jours, en songeant aux quelques propositions que nous venons de présenter. Dans le domaine de l'histoire politique — René Rémond n'a cessé de le souligner dans ses ouvrages — la permanence des phénomènes est tout à fait étonnante. Qui sait s'il ne faut pas

descendre très profond dans la nature même des familles politiques pour saisir à la racine la permanence des faits ? Quoiqu'il en soit, s'agissant particulièrement de la démocratie chrétienne, une telle enquête ne saurait être décevante.

Michel LAUNAY

Michel Launay, né en 1936, marié, deux enfants. Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure, agrégé d'histoire, docteur ès lettres avec une thèse sur le syndicalisme chrétien en France. Professeur d'histoire contemporaine à l'université de Tours. Publications principales : *L'armistice de 1940*, P.U.F., 1970; *D'une guerre à l'autre, 1914-1945*, Hachette, 1974; *De 1945 à nos jours*, *ibid.*, 1981 ; *Versailles, une paix bâclée ?* P.U.F., Complexe, 1981 ; *La parole s'indicalise*, P.U.F., 1982 ; *Le syndicalisme chrétien en France*, Desclée, 1984 ; *La JOC*, Ed. Ouvrières, 1984.

Vient de paraître

le 19^e volume de la collection « Communio » (Fayard) :

André MANA RANCHE

Pour nous les hommes

La Rédemption

En cette année sainte, consacrée à la Rédemption, savons-nous comment le Christ nous sauve par sa mort sur la croix ?

En vente chez votre libraire : 79 F

Nicolas BAVEREZ

Raymond Aron, Gaston Fessard mêmes combats

A partir de philosophies de l'histoire distinctes, deux témoins engagés du siècle ont adopté une même attitude en face du nazisme, de Munich, de la Résistance et du Communisme. Cette convergence s'explique par leurs choix en faveur de la liberté, fondatrice du caractère humain de l'existence historique, et inspire au citoyen comme au chrétien des méthodes de jugement critique de l'actualité qui gardent toute leur pertinence.

R. ARON et G. Fessard appartiennent à la génération qui vécut, avec une conscience tragique, le déclin de la France des années 30 ; elle se forgea autour de la lecture de Hegel, Marx et Kierkegaard, et du commentaire par Kojève de *La phénoménologie de l'esprit*. De cette période datent tant la thèse de R. Aron que les réflexions de G. Fessard sur saint Ignace de Loyola, qui fonderont les développements de leur pensée postérieurs à la guerre.

Ces témoins engagés du siècle, chez qui le souci de l'analyse de l'actualité domine en apparence l'oeuvre philosophique ou théologique, adoptèrent une même attitude vis-à-vis du nazisme, de Munich, de la Résistance et du communisme, à partir de philosophies de l'histoire distinctes. A la volonté de R. Aron de comprendre l'histoire humaine par un recours exclusif à la raison, G. Fessard oppose la nécessité d'introduire une histoire surnaturelle transcendante, seule à même selon lui de résoudre les questions laissées pendantes par *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*.

I. Des spectateurs engagés

Munich, la collaboration, la guerre froide

a. Le nazisme et Munich. Si la condamnation de Munich n'a pas laissé d'analyse écrite, deux textes de R. Aron portent, selon ses *Mémoires*, le témoignage de son état d'esprit durant les années 1938-1939, face à la montée du péril nazi : l'un traite d'un recueil d'études d'Elie Halévy, *L'ère des tyrannies*, l'autre reprend une communication à la Société française de philosophie, prononcée en juin 1939.

Dans l'article sur *L'ère des tyrannies*, R. Aron rapproche fascisme et communisme, unis par la suppression de toutes les libertés, et souligne le risque de guerre tout en refusant d'abandonner tout espoir de paix. Devant la Société française de philosophie, il présente trois affirmations essentielles : les démocraties n'auraient pu apaiser Hitler par des concessions ; le nazisme s'oppose premièrement aux démocraties et non au communisme ; l'alternative communisme ou fascisme n'est pas fatale.

Une même logique anime l'analyse : l'observation du comportement des différents acteurs historiques conduit à la compréhension de leur attitude, c'est-à-dire à la détermination de leurs objectifs ; le spectateur s'engage alors, établissant un choix entre les régimes politiques en balance, puis organise les moyens d'une action efficace au service des valeurs qu'il défend, en l'occurrence la recherche des vertus nécessaires aux démocraties, pour la guerre prochaine.

Le réarmement allemand et le lâche soulagement de Munich ont fourni la matière à deux des premiers livres de G. Fessard, *Pax Nostra*, paru en 1936, et *Epreuve de force*, publié en 1939, qui applique à un événement historique concret les principes du moraliste, dégagés dans *Pax Nostra*.

Selon G. Fessard, entre l'individu et la vocation universelle de l'humanité s'établit une médiation sociale essentielle, la nation, dont l'unité est liée à celle de la langue. De la pluralité des nations naît le problème de leur coexistence, et de leurs conflits éventuels, marqués dans les années 1930 par l'affrontement des thèses pacifiste et nationaliste. G. Fessard les réfute toutes deux : si la justice et la charité s'appliquent à l'ordre national comme à l'ordre individuel, la primauté doit être accordée à la solidarité entre compatriotes, sans pour autant exclure l'obligation morale vis-à-vis des étrangers.

D'où la double condamnation du pacifiste, qui agit avec l'illu- _

sion que l'unité de l'humanité est réalisée, et du nationaliste, qui trahit sa propre nation en dévalorisant les autres.

Ces principes de jugement sont éclairés par le livre traitant de Munich, *Epreuve de force*. L'affaire des Sudètes pouvait donner lieu à une délibération internationale ; elle ne devait pas conduire à une capitulation des démocraties, qui débouchera, au demeurant de façon inéluctable, sur la guerre. La position pacifiste est inacceptable, dès lors qu'elle découle non d'une libre négociation, mais de l'impuissance devant une menace extérieure.

A l'analyse politique de R. Aron répond donc un engagement moral et théologique, asseyant le commentaire de la vie internationale sur l'exercice des deux vertus que sont la justice et la charité, et sur une conception proprement chrétienne de l'unité de l'humanité. A l'engagement issu de la raison répond celui issu de la foi chrétienne.

b. La collaboration et Vichy. L'armistice conduit R. Aron à Londres où il tient dans la France Libre une *Chronique de France*. Ses articles sont inspirés d'un double souci : défendre la démocratie contre le totalitarisme et la France contre la tentation nazie ; refuser tout manichéisme en distinguant des tenants de la Révolution nationale les collaborateurs traîtres à leur patrie.

Ce double souci reste caractéristique de la méthode de jugement aronienne, qui fonde sur l'analyse des faits un engagement clair, mais interdit d'adhérer aux thèses de propagande, transformant un armistice, sur lequel les avis divergent encore, en forfaiture déshonorant tous ceux qui l'avaient accepté.

G. Fessard, resté en France, est rapidement amené à envisager les dilemmes du chrétien confronté au nazisme et à Vichy d'une part, au gaullisme et à la Résistance de l'autre. Le 15 décembre 1940, invité à prononcer une conférence à Vichy même sur le sens de l'histoire (1), il réfute « *les deux mystiques opposées de la race et de la classe* ». Si l'adversaire victorieux mérite que soit reconnue sa valeur, la volonté de puissance qui n'a d'autre fin qu'elle-même est incapable « *de donner un sens à l'état qu'elle a mis au jour... Elle est condamnée à disparaître dans le sang et la folie, dès que ceux dont elle a fait la première éduca-*

(1) » Du sens de l'histoire (Conférence à Vichy) », *De l'actualité historique*, tome I, p. 77.

tion ont compris qu'ils ne peuvent avoir pour fin la jouissance bestiale, mais l'institution d'une communauté durable et universelle ». Ainsi, le nazisme ravale-t-il l'histoire « **au niveau** de la simple histoire naturelle, celle des fauves ou celle des fourmis ».

Devenu le rédacteur du premier Cahier clandestin de *Témoignage chrétien*, intitulé *France, prends garde de perdre ton âme !*, G. Fessard réfléchit aux droits et aux devoirs des chrétiens et des citoyens vis-à-vis de l'Etat français. Les deux décisions possibles en 1940, armistice et capitulation, sont jugées également légitimes du point de vue de la morale et du droit, le jugement politique restant indéterminé. Mais si l'armistice peut être tenu pour une des solutions acceptables, G. Fessard se prononce clairement en faveur de la résistance à l'occupation et à la collaboration. Cette résistance découle de la condamnation spirituelle du nazisme, négateur des valeurs chrétiennes et françaises. Face à Vichy, il reprend la théorie du prince-esclave élaborée par Clausewitz : il convient d'obéir au prince dans la sphère où il reste souverain et agit au nom du bien commun qu'il détermine librement ; mais en tant qu'esclave, dont la souveraineté est limitée et les actes imposés par l'occupant, il appelle impérieusement la résistance.

Ainsi, les droits et les devoirs du citoyen vis-à-vis d'autrui comme de l'Etat exigent un choix réciproque libre : que le citoyen ou l'Etat soient esclaves, et toute relation se voit ôter sa légitimité et son humanité, la résistance devient un impératif moral. Elle s'applique au nazisme et à Vichy, mais aussi au communisme.

c. Le communisme et la guerre froide. Les dénonciations du communisme sont fréquentes dans l'oeuvre de R. Aron ; elles s'articulent autour de la déconstruction de trois mythes, la gauche, la révolution, le prolétariat, et de la critique du marxisme devenu une religion séculière ayant l'histoire pour idole. Il distingue trois marxismes : d'abord le marxisme de Marx, dont les deux démonstrations de l'auto-destruction du capitalisme que sont la paupérisation ouvrière et la baisse tendancielle du taux de profit ont été réfutées par l'histoire dès avant 1914, mais dont le prophétisme demeure ; ensuite, le marxisme-léninisme qui cherche sur le plan théorique, dans la révolte des colonies, dans le rôle des intellectuels et dans la guerre révolutionnaire, le moyen d'échapper à cette réfutation historique, et qui a, sur le plan pratique, dégradé le socialisme

en despotisme autoritaire ; enfin le marxisme contemporain qui revêt un double visage : d'un côté la métaphysique matérialiste et le messianisme historique du marxisme soviétique ; de l'autre, le marxisme occidental, issu des équivoques de la pensée et de la terminologie de Marx, qui possède l'avantage de véhiculer toute critique de la société moderne et de permettre la réintroduction des phénomènes sociaux au sein de l'analyse économique abstraite, propre à la pensée néo-classique.

Ces trois marxismes ont en commun d'être réfutés par l'évolution historique, et de reposer sur trois présupposés philosophiques erronés : l'existence d'un déterminisme historique dont la fin est le socialisme, le rôle messianique du prolétariat et l'assimilation de l'histoire profane à l'histoire sacrée.

Dès 1946, G. Fessard prend également parti contre le communisme dans *France, prends garde de perdre ta liberté !* Il avance trois arguments concernant le caractère antichrétien, antinational et antihumain du marxisme. Le caractère antichrétien découle de la critique de la religion opérée par Marx qui se proclame athée ; le caractère antinational de la théorie du prince-esclave qui s'applique au P.C.F. comme à Vichy ; le caractère antihumain de l'assimilation de l'histoire surnaturelle à l'histoire profane, qui justifie l'emploi de tous les moyens, ce dernier caractère rapprochant à l'extrême communisme et nazisme.

Si le même argument de la religion séculière est employé par G. Fessard et R. Aron contre le marxisme, il revêt une valeur différente : le refus peut être considéré double chez Aron, qui refuse tout autant l'existence d'une histoire transcendante que son assimilation à l'histoire profane, tandis que sont opposées par G. Fessard histoire surnaturelle chrétienne, distincte de l'histoire profane, et histoire surnaturelle marxiste, intégrée à l'histoire profane.

Ainsi, derrière la similitude des jugements portés sur le nazisme, la collaboration et le communisme, émergent deux méthodes d'analyse distinctes, renvoyant à des philosophies de l'histoire différentes. Une divergence majeure apparaît entre la rationalisme athée de R. Aron et la théologie chrétienne de G. Fessard : le refus ou la reconnaissance d'une histoire surnaturelle transcendante, donnant un sens à l'histoire profane. C'est la volonté de G. Fessard de ne pas donner à cette divergence un caractère irréductible chez R. Aron, qui l'a conduit à écrire *La Philosophie historique de Raymond Aron*.

II. Gaston Fessard, lecteur de Raymond Aron : La philosophie de R. Aron

L'intérêt de G. Fessard pour la philosophie de l'histoire de R. Aron dépasse l'amitié ; il est essentiel à sa théologie de l'histoire, articulée autour de la compréhension dialectique des rapports du Juif et du païen, selon sa lecture de *Romains 11*.

Dans l'Ancien Testament, c'est-à-dire avant le Christ, le peuple juif, par l'Alliance, occupe la place unique du peuple élu qui l'oppose aux païens idolâtres. Dans le Nouveau, après le Christ, il devient le Juif incrédule qui n'a pas reconnu le Sauveur, tandis que le païen idolâtre, désormais converti, appartient à l'Eglise et vit « dans l'attente de la Parousie », fin de l'histoire prophétisée par Paul : « Quand la totalité des païens sera entrée, tout Israël sera sauvé » (*Romains 11, 25*). Cette dialectique de l'histoire sacrée est ancrée dans « la particularité médiatrice de l'être juif dans l'histoire profane » : c'est par rapport à lui que se définissent le païen, par opposition au monothéisme intransigeant du peuple élu, et le chrétien, qui voit dans l'Eglise le nouvel Israël. Païen, juif, et chrétien sont des catégories de l'histoire sacrée, mais aussi des possibilités existentielles.

Dans l'oeuvre du philosophe de l'historicité, athée mais d'origine juive, G. Fessard va donc traquer les traces d'une authenticité, non seulement juive, mais religieuse, qui sera la preuve que « l'éternel dialogue se poursuit à l'intérieur du judaïsme entre le nationalisme du peuple élu et l'universalité du Dieu de l'humanité entière ». C'est au théoricien de l'histoire profane que G. Fessard veut faire apporter la preuve de sa conception de l'histoire, en se servant de l'originalité du rôle du Juif dans l'histoire surnaturelle. Pour cela, il cherche à opposer la pensée de l'histoire de R. Aron, telle qu'il l'a exposée dans sa thèse, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, et sa pratique de l'histoire telle qu'il l'a vécue dans ses écrits sur Israël et les Juifs. Du dépassement de la théorie par la pratique jaillira la révélation d'une histoire surnaturelle transcendante, qui rejoint l'histoire immanente dans l'acte de foi en un Dieu unique.

a. L'existence humaine et l'histoire, drames sans unité ? Le problème de la scission de l'immanence et de la transcendance.

L'analyse que fait G. Fessard de la philosophie historique de R. Aron part de *l'Introduction à la philosophie de l'histoire* qui comprend, en dehors des recherches épistémologiques, « une

théorie de l'action dans l'histoire et la recherche du sens dans l'histoire ».

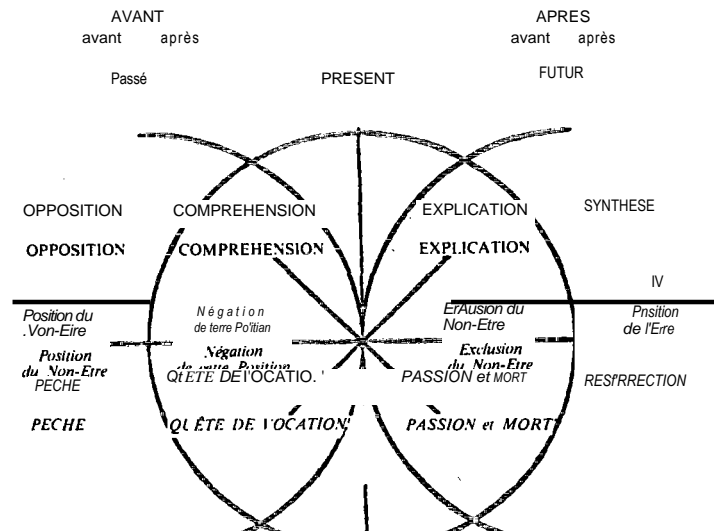
De l'homme et de la nature, « seul l'homme a une histoire », car seul il est « engagé dans une aventure dont le but n'est pas la mort, mais la réalisation de soi-même ». L'existence humaine est cependant tragique, car toujours tendue, en raison de la scission entre immanence et transcendance, entre pratique et théorie, l'absolu de la décision et la relativité de l'histoire, le pluralisme de la liberté et l'unicité de la vérité. L'histoire s'est « acharnée à dépasser l'histoire », volonté toujours vaine et toujours reprise de dépasser la dualité de la nature et de l'esprit ; la conciliation de l'homme et de la nature, de l'essence et de l'existence, reste immobile : « L'homme ne peut devenir maître et possesseur de la nature sociale » — ce qui condamne nazisme et marxisme. L'homme se caractérise donc par son existence historique, qui est un engagement par une décision libre ; deux voies s'ouvrent alors pour guider cet engagement, la foi divine dont R. Aron se déclare exclu et le choix de l'athée qui se voue à des fins dont il consacre la valeur en leur subordonnant son être.

Si G. Fessard admet l'analyse aronienne de la condition historique, c'est-à-dire d'une existence à la fois tragique et dialectique, il en refuse la dualité indépassable. Ainsi, reprenant partiellement la critique, adressée par Léon Brunschvicg à Aron lors de sa soutenance de thèse, de faire de l'histoire « un drame sans unité », va-t-il s'efforcer de retrouver cette unité par la réfutation de deux positions de principe qui verrouillent l'univers historique aronien : la conception kantienne d'une opposition radicale de la dimension historique et de la transcendance ; le refus spinoziste de croire à un peuple élu.

G. Fessard établit auparavant un « parallèle inattendu » entre *Les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, sur lesquels il avait réfléchi dès 1930, et *l'Introduction*, qui développe une même architecture formelle, le rapport quatre/trois : chez saint Ignace, il permet la coïncidence des quatre semaines des *Exercices* avec les trois voies (purgative, illuminative, unitive) de la vie spirituelle ; chez Aron, il instaure un lien entre la structure quadripartite (section I : le passé et les concepts d'histoire ; section II : le devenir humain de la compréhension historique ; section III : le déterminisme et la pensée causale ; section IV : histoire et vérité) et les trois dimensions du temps (le passé, le présent et le futur).

Il résume les correspondances découvertes dans le tableau suivant :

Les dimensions du temps selon R. Aron



Les dimensions de la vie spirituelle _ selon saint Ignace

L'axe vertical représente la scission fondamentale entre avant et après, autour duquel on trouve les trois dimensions du temps et du discernement ignatien. L'axe horizontal du temps offre, au-dessous, en capitales, le résumé des quatre semaines des *Exercices* et, en minuscules, leur rapport dialectique en fonction de l'Être et du Non-Être ; au dessus en majuscules, les quatre sections de la thèse de R. Aron.

Le point central, qui symbolise le présent et l'élection, dessine deux cônes, l'un de contraction du passé vers le présent, l'autre d'expansion du présent vers le futur. Le premier symbolise le projet d'une humanité réconciliée avec elle-même et la nature, le second la division d'une humanité d'avec elle-même et la nature. Ce point est celui de l'engagement dialectique qui transmute le péché en résurrection, du présent par lequel le futur devient passé.

La correspondance formelle des deux œuvres (2) renvoie à un fondement identique de « la connaissance historique selon Aron et de « genèse de la liberté selon saint Ignace ». A partir du parallélisme rigoureux de ces deux réponses à l'opposition entre histoire naturelle et histoire humaine, vérité et liberté, G. Fessard entreprend de chercher « une clé de voûte à la conception de l'existence dramatique qui sauverait l'Introduction du reproche de L. Brunschvicg ».

Si, chez R. Aron, la solitude existentielle ne peut être dépassée, c'est parce que la vocation de l'humanité reste formelle en raison de la séparation intangible entre histoire et religion. Cette conception méconnaît les trois éléments constitutifs de l'existence humaine : l'affectivité des individus, la structure sociale médiatrice, le langage. En fait, la religion relie mieux que le moralisme kantien l'historicité et l'universalité du genre humain, par le langage spécifique d'une collectivité unie par la même foi, c'est-à-dire la présence du Christ, Verbe incarné, dans l'Eglise. Le vocation chrétienne «échappe au formalisme grâce à la solidarité mystique garantie par la présence de Dieu » et comble le triple déficit, affectif, intellectuel et social, qui interdit à Aron d'établir un lien entre dimension historique et transcendance. Ainsi G. Fessard assure-t-il une solution au «drame sans unité » de l'existence historique. Il va alors démontrer que cette solution était inscrite dans l'oeuvre de R. Aron, à partir de son attitude face au destin d'Israël et des Juifs.

b. Raymond Aron, Israël et les Juifs ou le saut dans la transcendance. Pour R. Aron, la religion juive, comme toute autre religion, offre le paradoxe d'un dialogue entre le nationalisme d'un peuple d'élus et l'universalisme d'un Dieu unique. Deux convictions rationnelles l'animent : tout Juif, comme tout croyant, a le droit de conserver sa foi et de la vivre en sécurité ; et il n'existe pas de nation élue par un Dieu. G. Fessard va montrer que ces convictions ont volé en éclat quand Aron a dû

(2) La comparaison formelle, établie par G. Fessard, semble partiellement invalidée par l'aveu de R. Aron dans ses *Mémoires* (p. 115) de l'irritation que lui procurait la structure de l'Introduction qui souffre « de l'obsession des symétries ». La correspondance des dimensions du temps chez R. Aron et de la vie spirituelle chez saint Ignace demeure. Par ailleurs, la validité de cette comparaison, essentielle dans la genèse de l'interrogation de G. Fessard, n'engage pas l'ensemble de sa démonstration.

affronter la réalité du destin historique d'Israël et des Juifs au cours des années 1960 et que le rationalisme aux prises avec l'historicité conduit inévitablement à un acte de foi de nature religieuse.

Analysant les glissements de l'analyse aronienne depuis *Les Juifs et l'Etat d'Israël* (1962) jusqu'au *Temps du soupçon* (1967), G. Fessard démontre l'affirmation progressive d'une solidarité indiciblement religieuse et historique à l'égard des Juifs, fondée sur la croyance au même Dieu d'Isaac et de Jacob, et du sens de la vocation unique des Juifs au-delà des divisions d'Israël et de la diaspora. Ainsi l'irruption de l'affectivité dans la pratique a-t-elle dépassé le rationalisme théorique ; R. Aron accède à l'histoire surnaturelle à travers l'aveu de la solidarité juive qui y participe avec la solidarité chrétienne, et contrairement à la solidarité païenne qui place une idole à la place de Dieu, la race ou l'histoire elle-même.

c. L'unité retrouvée dans l'Eglise, Epouse et Corps du Christ. L'unité de l'existence dialectique aronienne étant désormais prouvée, G. Fessard va interpréter le paradoxe d'Israël et du judaïsme d'après S. Kierkegaard, pour qui le paradoxe absolu s'identifie à la foi chrétienne. La solidarité témoignée par R. Aron à l'égard des Juifs provient de la participation à la croyance par laquelle les patriarches ont fixé le destin d'Israël ; il s'acquiert par là une contemporanéité avec eux, qui lie historicité et transcendance dans l'instant de la décision. Il s'agit d'une conversion, dont l'esprit « *apparente R. Aron au catholique d'origine ignatienne* ».

Au total, le problème de l'existence paradoxale du Juif et celui de l'existence paradoxale du chrétien sont « *les deux aspects opposés et corrélatifs d'un même paradoxe* », la dialectique paulinienne du chrétien et du Juif, constitutif de toute existence historique. Le Juif élu est partagé entre l'incrédulité et l'appel à devenir chrétien, c'est-à-dire la participation à l'élection du véritable Israël qu'est l'Eglise. Pour G. Fessard, la clé de voûte qui manquait à la conception aronienne de l'existence dramatique et du paradoxe de l'histoire, c'est l'Eglise, Epouse et Corps du Christ, pont jeté entre l'historicité et la transcendance.

On trouve dans les mémoires de R. Aron une réponse à l'argumentation de G. Fessard. « *Rien dans la formation de l'Etat d'Israël et dans la persistance de la diaspora juive ne défie les*

modes ordinaires d'explication historique, réaffirme-t-il. *Le sentiment de parenté ne dépasse pas l'histoire profane, humaine ; des millénaires d'histoire ont laissé dans la profondeur de l'âme juive des traces indélébiles.* » Si R. Aron admet par ailleurs avoir joué d'une alternative simplifiée entre l'universalisme de la Loi et le nationalisme implicite de l'Alliance, il maintient que sa solidarité avec Israël ne s'élève pas au niveau de l'Histoire sacrée, surnaturelle, dont il réserve la place pour les croyants, mais auquel il n'accède pas.

L'irréductibilité de ces deux philosophies de l'histoire est donc maintenue : celle de G. Fessard trouve l'unité du drame dans le Verbe incarné ; celle de R. Aron ne renonce pas à la vocation de l'humanité, mais la cherche dans l'actualité historique de l'instant de la décision où se nouent vérité et liberté.

III. Deux philosophies de l'histoire irréductibles et complémentaires

Si la divergence entre la philosophie de l'histoire de R. Aron et celle de G. Fessard semble irrécusable, leurs pensées mettent en oeuvre les mêmes structures de l'existence historique et nous lèguent un héritage commun concernant le jugement critique de l'actualité.

a. L'histoire surnaturelle, obstacle irréductible. R. Aron et G. Fessard demeurent d'accord sur la nécessité de ne pas assimiler l'histoire profane et l'histoire surnaturelle, de « *ne pas mettre d'idole à la place de Dieu* », ce qui condamne les interprétations providentialistes et déterministes de l'histoire. Deux conceptions de l'histoire restent alors ouvertes : celle du chrétien qui voit dans le salut le sens de l'aventure individuelle et collective ; celle de l'athée qui, selon les derniers mots de *l'Introduction*, « *s'engage dans un monde incohérent sans autre assurance qu'une science fragmentaire et une réflexion formelle* ».

Et, de fait, il apparaît que, si le souci de G. Fessard de combler le vide, laissé par R. Aron dans sa thèse, de la possibilité d'une histoire religieuse pour le croyant est légitime, sa tentative d'en chercher les traces dans l'oeuvre même d'Aron bute sur le refus persistant d'admettre l'existence d'un peuple élu, et la constance d'une méthode strictement rationaliste d'interprétation de l'histoire profane : le recours à l'histoire surnaturelle n'est jamais nécessaire pour penser sa solidarité avec Israël et les

Juifs ; il faut présupposer cette histoire pour y voir une dimension mystique. Le saut dans une histoire transcendante appartient en propre à G. Fessard, même si sa possibilité avait été ménagée par R. Aron, de même que l'interprétation de l'existence paradoxale d'Israël et des Juifs à la lumière de la dialectique du Juif et du païen.

Le dépassement par G. Fessard de l'histoire aronienne peut trouver une explication dans la vision aronienne des religions du salut, telle qu'elle est formulée dans le dialogue consacré par la revue *Axes* aux rapports entre les religions et la guerre. Selon R. Aron, « *c'est la fatalité, la dialectique ou la tragédie de toute religion transcendante qui s'adresse à tous les hommes que, une fois incarnée dans une église ou une communauté, elle risque de séparer cette église ou cette communauté des autres églises ou communautés* ». Le livre de G. Fessard est une illustration remarquablement fidèle de la contradiction inhérente au christianisme entre la diffusion d'un message universel et le risque d'un conflit avec ceux qui n'acceptent pas la vérité chrétienne ; il la résout-très subtilement en intégrant par un processus dialectique l'altérité de la pensée aronienne à sa foi : il ne trahit pas la pensée de R. Aron, mais la dépasse en l'élevant et la situant dans le sens de l'histoire sacrée. N'en reste pas moins insurmontable le refus aronien d'accéder à cette dimension surnaturelle de l'histoire.

b. La reconnaissance de structures identiques de l'existence humaine. Malgré l'irréductibilité de leurs philosophies de l'histoire, R. Aron et G. Fessard développent une commune conception de l'existence humaine et de ses structures temporelles : l'appartenance à un peuple et à une langue.

Pour R. Aron comme G. Fessard, la dimension humaine de l'existence naît de l'exercice d'un choix libre qui peut seul réconcilier liberté et vérité. Dès lors, le jugement s'exerce en trois étapes : le choix, la décision, la recherche de la vérité. La priorité du choix appelle l'étude rigoureuse de la réalité, la décision et l'engagement dans le choix ; la recherche de la vérité donne sens à l'histoire, tendue vers « *un état de l'humanité qui réaliserait pour ainsi dire la vérité dont les hommes sont en quête* ». Il en résulte une idée similaire de l'homme, qui conquiert son humanité par un engagement, qui décide de lui-même en s'efforçant de rendre son milieu conforme à un choix, résolvant dans l'abso-

lu de sa décision la tension tragique de l'existence historique.

Cet accord sur l'existence humaine est prolongé par celui concernant ses structures temporelles essentielles : l'appartenance à un peuple, à une nation. La nature humaine n'apparaît que socialisée par une certaine collectivité, avec son poids de tradition, d'histoire et de croyances, mais surtout avec sa langue. G. Fessard soulignait que « *la médiation de l'unité sociale qu'est le peuple est nécessaire à l'homme pour qu'il prenne conscience de lui-même comme esprit, et que la langue est pour l'individu la première objectivation de soi* », ce à quoi Aron souscrit. La nation ou le peuple consistent donc essentiellement en une langue, médiation première de l'existence, dont l'authenticité doit être protégée en raison de son rôle décisif dans la vie humaine ou spirituelle.

De là naissent l'attention permanente portée par le philosophe et le théologien aux éventuels glissements ou perversions du langage, et leur constante dénonciation de son utilisation idéologique par le nazisme ou le communisme. Le langage est l'instrument de toutes les religions séculières. 1984, année-symbole de la « *novlangue* » chère au « *Big Brother* » de G. Orwell, est là pour rappeler l'enjeu décisif que représente son authenticité, et l'oeuvre de François Furet (3) pour décrire l'absorption du religieux par la politique à travers le langage de la Révolution française et sa cristallisation dans la vie politique française. C'est l'emploi du langage ou de la terminologie nazis ou marxistes qui pervertit le chrétien ou l'intellectuel et les amène insensiblement à adhérer aux religions séculières.

c. Un héritage commun. On l'a compris, l'évidente convergence des pensées de R. Aron et G. Fessard s'explique par leur choix en faveur de la liberté, en tant qu'elle fonde le caractère humain de l'existence historique, qu'elle soit celle des individus ou celle des Etats. Elle inspire une méthode de jugement critique de l'actualité, qui s'applique au citoyen comme au chrétien, aujourd'hui menacés par de nouvelles tentations.

Si l'homme se réalise par l'exercice d'un libre choix, il en résulte que deviennent inhumains l'homme ou les Etats qui ne se déterminent pas librement. Cela s'appliquait aux collaborateurs, c'est aujourd'hui valable de *l'homo sovieticus* autopsié par Alexandre Zinoviev (4), cela s'appliquait à la politique juive de Vichy, c'est aujourd'hui valable du régime est-allemand qui troque le rapprochement des familles contre des crédits et des facilités économiques, établit une traite des prisonniers politiques pour résoudre ses difficultés de trésorerie et pratique l'adoption forcée des enfants de ceux dont la tentative de franchir la frontière a échoué.

Une commune méthode critique de jugement de l'actualité est laissée en héritage par les deux amis, qui concerne tout citoyen et tout chrétien, organisée autour des trois étapes que sont le choix, la décision, la recherche de la vérité. La priorité du choix doit s'exercer pour ou contre la liberté ; l'engagement en découle ; la vérité peut être chrétienne ou athée, trouver une justification religieuse ou rationnelle à la vocation unique de l'humanité, elle reste assise sur le socle du libre choix. Il ne fait guère de doute que G. Fessard aurait, de même qu'en 1938, pris, avec R. Aron, position contre la tentation majeure de notre époque, le pacifisme, au nom de la défense de la liberté qui sous-tend sa foi et sa philosophie de l'histoire. Comment ne pas la rapprocher de la décision arrêtée par Gandhi dans *La doctrine de l'épée* (5) «*Je crois en vérité que s'il fallait absolument faire un choix entre la lâcheté et la violence, je conseillerais la violence... Je crois que la non-violence est infiniment supérieure à la violence, mais l'abstention n'a aucun sens si elle provient de l'impuissance*»>?

EST-CE ce à dire que R. Aron et G. Fessard ont élaboré «*la philosophie indépassable de notre temps*»? Critiques de la fin de l'histoire et de la philosophie défendue par Hegel puis Kojève (6), ils s'en défendraient. A juste titre. Plus et

(4) Alexandre Zinoviev, *Le communisme comme réalité*, L'Age d'Homme, 1981.

(5) Gandhi, *La jeune Inde*, Stock, 1924.

(6) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 2^e éd., 1962.

mieux que Sartre, ils furent les théoriciens de l'engagement par l'exercice d'un libre choix. N'en partagent-ils pas certaines limites et contradictions ? Et la méthode qu'ils appliquèrent avec tant de justesse et d'efficacité reste-t-elle universellement valide selon les époques et les lieux ? Ainsi, la théorie du prince-esclave, qui répond à merveille à la situation des chrétiens de Pologne, doit-elle jouer dans le cas du Liban ou du Salvador ?

Soumise à la pression de l'actualité des années 1980, chaque philosophie retrouve sa spécificité. Celle de G. Fessard, fermement assise sur la vocation chrétienne unique de l'humanité, intègre difficilement l'extrême diversité des phénomènes de foi et de pouvoir : la révolution iranienne est venue rappeler les dangers qui peuvent résulter de l'interaction des dimensions temporelle et spirituelle, et il n'est pas certain que leur articulation dialectique chez G. Fessard constitue une garantie suffisante : son constant souci d'assurer une distinction entre histoires humaine et sacrée n'est-il pas contrebalancé par le délicat usage du concept de dialectique ? Ce concept qui permet de penser simultanément la séparation et la fusion des deux dimensions de l'histoire n'est pas sans dangers, en raison de son caractère réversible et légitimateur des étapes négatives par l'étape suivante. Il a valu à G. Fessard, injustement, d'être accusé d'antisémitisme durant les années 1930 ; il paraît aujourd'hui insuffisant pour écarter le retour agressif, que l'on jugeait impossible, de l'histoire surnaturelle au cœur de l'histoire temporelle. La pensée de G. Fessard a été construite en réponse aux dérivés du rationalisme, le nazisme et le communisme. Il est naturel qu'elle réponde moins parfaitement aux récents débordements de la religion de salut qu'est l'Islam, malgré ses critiques du cléricalisme.

La philosophie de R. Aron, remarquablement souple en raison de l'absence de tout ancrage absolu, absorbe aisément la diversité issue du temps et de l'espace ; mais elle ne parvient pas à résoudre une perpétuelle hésitation entre son relativisme et l'espoir contradictoire d'une vocation transcendante, et par conséquent absolue, de l'humanité. On peut noter qu'il a rapidement renoncé à tout recours à la dialectique, sans doute pénétré des risques potentiels du concept.

Ni R. Aron, ni G. Fessard ne semblent par ailleurs concilier de façon définitive morale et politique. Quelle application de

leur méthode peuvent faire le citoyen ou le chrétien confrontés à la nécessité d'agir face à l'évolution de l'Amérique Centrale ? R. Aron conseille le courage abominable de soutenir les alliés occidentaux, même dictatoriaux, en raison de la nocivité supérieure des régimes qui leur succéderont, bien démontrée par le Nicaragua. Un chrétien doit-il pour autant soutenir l'assassin d'un évêque, compte tenu du fait que le choix est à faire au Salvador entre l'actuel pouvoir et la révolution, toute troisième voie étant exclue ? G. Fessard nous propose sa théorie du prince-esclave, mais elle ne s'applique pas, tant il est vrai que les dictateurs en place ne sont placés sous aucune dépendance extérieure, et que leur pouvoir est parfois issu d'élections valides. En revanche, leur méthode recouvre toute son efficacité dans l'analyse des situations polonaise ou afghane.

Certains y verront une confirmation de leur caractère réactionnaire. Il s'agit plutôt des limites de toute pensée humaine, nécessairement historique, comme le démontrait R. Aron dans sa thèse contre les rationalistes positifs ou néo-kantiens qu'étaient Bouglé, Fauconnet, Brunschvicg ou Halbwachs. R. Aron et G. Fessard n'échappent pas à l'historicité. Hommes des années 1930, leur lucidité les a amenés à pleinement comprendre et expliquer le phénomène des idéologies qui a dominé le siècle jusqu'aux années 1970 ; leur mort est peut-être intervenue au seuil d'une nouvelle ère, où leur méthode n'est que partiellement valide.

Les traiter de réactionnaires n'a pas de sens. *« Ses livres ne sont pas des livres partisans, ce sont des livres de philosophie historique et morale, et il me semble que si l'on se souvient de ses prises de position successives, il est difficile de ne pas admirer sa clairvoyance et son courage. »* Cette défense de G. Fessard, prononcée par R. Aron à Rome, s'applique aussi bien à lui.

La récente analyse des limites du pacifisme par les évêques de France invite à penser que le meilleur héritage commun du conseiller des princes et du directeur de conscience n'a pas été perdu. Leur dialogue fut celui d'une philosophie de la tolérance, propre au rationaliste athée, et d'une philosophie de l'intransigeance, propre au fidèle d'une religion de salut universelle, toutes deux opposées à l'intolérance propre aux religions sécu-

fières. Il tire son unité de la cohérence des valeurs qui le fondent : le respect d'autrui, de sa liberté et de celle de ses idées.

Nicolas BAVEREZ

Nicolas Baverez, né en 1961. Ecole Normale Supérieure en 1980, agrégation de sciences économiques et sociales en 1983. Prépare une thèse sur le chômage dans les années 1930. Elève de l'E.N.S.

Bibliographie comparée

Dates	Raymond Aron
1930-32	— Assistant à Cologne. — <i>La sociologie allemande contemporaine</i> , Alcan, Paris, 1935.
1933-38	— <i>Introduction à la philosophie de l'histoire (Essai sur les limites de l'objectivité historique)</i> , Gallimard, Paris, 1938.
1938	— <i>Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine (La philosophie critique de l'histoire)</i> , Vrin, Paris, 1938. — Conférence à la S.F.P. : « Etats démocratiques et Etats totalitaires », juin 1939.
1940	
1945	— <i>De l'armistice à l'insurrection nationale</i> , Recueil d'articles publiés dans <i>La France libre</i> entre 1940 et 1945, Gallimard, Paris, 1945. — <i>L'âge des empires et l'avenir de la France</i> , Tribune de la France, Paris, 1945.
1947	— <i>Le grand schisme</i> , Gallimard, Paris, 1948.
1950	— <i>L'opium des intellectuels</i> , Calmann-Lévy, Paris, 1955.
1954	— <i>La tragédie algérienne</i> , Plon, Tribune Libre, Paris, 1957.
1956	— <i>Dix-huit leçons sur la société industrielle</i> , Gallimard, Paris, 1962
1961	

Gaston Fessard	Événements
— Ecrit en Allemagne « La division des Exercices », qui deviendra la section I de la <i>Dialectique des Exercices spirituels</i> .	Agonie de la République de Weimar (Bruning, von Papen).
— <i>Pax nostra (Examen de conscience international)</i> , Grasset, Paris, 1936. - <i>Le dialogue catholique-communiste est-il possible ?</i> Grasset, Paris, 1937.	Affrontement du nazisme et du communisme (guerre d'Espagne).
— <i>Epreuve de force (Réflexions sur la crise internationale)</i> , Bloud et Gay, Paris, 1939:	Munich.
— Conférence sur « Le sens de l'histoire », Vichy, 15 décembre 1940, (<i>De l'actualité historique</i> , t. I, p.77s.).	Armistice. Gouvernements Laval, puis Flandrin.
— <i>France, prends garde de perdre ton âme</i> , premier Cahier clandestin de <i>Témoianaae chrétien</i> . novembre 1941. — <i>Autorité et bien commun</i> . Aubier, Paris, 1944. — <i>France, prends garde de perdre ta liberté</i> , Témoignage chrétien, 1945; 2° édition augmentée, 1946.	Capitulation du haut commandement allemand.
— « Le communisme va-t-il dans le sens de [l'histoire] ? », <i>Psyché</i> , n°21, 1948.	Doctrine Truman et plan Marshall.
	Guerre de Corée.,
— <i>La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola</i> , t I : <i>Liberté, temps, grâce</i> , Aubier, Paris, 1956.	Conférence de Genève. Déclenchement de l'insurrection algérienne.
— <i>Libre méditation sur un message de Pie XII</i> , Plon, Paris, 1957.	Déstalinisation. Suez. Insurrection hongroise.
— <i>De l'actualité historique</i> , t. I : <i>A la recherche d'une méthode</i> ; t. II : <i>Progressisme chrétien et apostolat ouvrier</i> , DDB, Paris, 1960.	Engagement américain au Vietnam.

Dates	Raymond Aron
1962	— <i>La lutte de classes</i> , Gallimard, Paris, 1964. — <i>Démocratie et totalitarisme</i> , Gallimard, Paris, 1966.
1967	— <i>De Gaulle, Israël et les Juifs</i> , Plon, Tribune Libre, Paris, 1968.
1968	— <i>La révolution introuvable</i> , Fayard, Paris, 1968. — <i>D'une Sainte Famille à l'autre</i> , Gallimard, Paris, 1969.
1972	— <i>République impériale, les Etats-Unis dans le monde (1945-1972)</i> , Calmann-Lévy, Paris, 1972. — <i>Histoire et dialectique de la violence</i> , Gallimard, Paris, 1972.
1973	
1975	— <i>Penser la guerre : Clausewitz</i> , Gallimard, Paris 1976. — « Le marxisme de Marx et des marxistes », <i>Athéisme et dialogue</i> , XVIII, 4, 1983. — <i>Plaidoyer pour l'Europe décadente</i> , Laffont, Paris, 1977.
1978	
1979	
1980	— <i>Le spectateur engagé</i> , Julliard, Paris, 1981.
1982-83	— « L'itinéraire du P. Gaston Fessard H, conférence à Rome en 1983 (inédite). — <i>Mémoires : cinquante ans de réflexion politique</i> , Julliard, Paris, 1983. — Mort de R. Aron le 17 octobre 1983.

Gaston Fessard	Evénements
	Crise de Cuba.
- <i>La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola</i> , t11: <i>Fondement, péché, orthodoxie</i> , Aubier, Paris, 1966.	Guerre des six jours.
	Insurrection tchécoslovaque Mai 68.
— R. Aron, J. Daniélou, G. Fessard, « Les religions et la guerre. », Table ronde organisée par la revue <i>Axes</i> , janvier-février 1972.	Apogée de la détente.
— <i>La théologie de la libération</i> , Kyrios, Paris, 1973.	Guerre du Kippour.
	Chute de Saïgon et Phnom-Penh. Angola.
— <i>Chrétiens marxistes et théologie de la libération (itinéraire du P. J. Girard)</i> , Lethielleux, Paris, 1978. — Mort de G. Fessard le 18 juin 1978.	Ethiopie. Election de Jean-Paul II.
— <i>Eglise de France, prends garde de perdre ta foi</i> , Julliard, Paris, 1979.	Invasion du Cambodge. Révolution au Nicaragua. Invasion de l'Afghanistan. Révolution iranienne.
— <i>La philosophie historique de R. Aron</i> , Julliard, Paris, 1980.	Crise polonaise. Guerre Irak-Iran.
	Guerre au Liban.

Jean RICHARD

« Avance le bien de tout ton pouvoir » (saint Louis)

Tout pouvoir corrompt-il ? Il semble que non, si l'on regarde la figure de saint Louis. Sa sainteté, tôt reconnue par l'Eglise, n'était pas une affaire privée, mais l'accomplissement strict, quotidien et efficace de son devoir d'état : mettre son pouvoir au service de la justice.

QU'UN roi de France ait été porté sur les autels un quart de siècle seulement après sa mort, cela provoque bien des questions de la part de nos contemporains. Certains se demandent si le pape Boniface VIII n'a pas prononcé cette canonisation pour s'attirer la bienveillance de Philippe le Bel, petit-fils de Louis IX. D'autres mettent en doute la sainteté d'un roi dont les procédés de gouvernement n'étaient pas nécessairement conformes aux canons du libéralisme auxquels nous nous référons depuis le siècle dernier. Nombre d'autres regardent comme inconciliables la sainteté de l'homme et l'exercice du pouvoir, parce que — ceci étant admis comme un axiome celui-ci est forcément corrupteur.

Le «pouvoir» est-il une notion facile à transposer dans le langage médiéval ? Aucun des termes en usage au Moyen-Age pour cerner la réalité de l'exercice du gouvernement tels *auctoritas*, *potestas*, *dominatio* ne correspond exactement à ce que désigne le mot que nous utilisons. Pour nous, disposer du

pouvoir, c'est être en mesure de gouverner les hommes, que l'on ait ou non des comptes à rendre pour ce gouvernement et quelle que soit la nature de l'origine de cette autorité. La notion d'un *consensus* des gouvernés et d'une délégation accordée par ceux-ci à celui qui est investi du droit à les commander, largement répandue de nos jours, laisse facilement l'impression que tout pouvoir comporte une certaine dose d'usurpation.

Pour saint Louis, la question ne pouvait se poser. L'origine de son droit à gouverner le royaume de France était liée à sa naissance même. Si certains textes laissent entrevoir que l'occupation du trône par Hugues Capet, aux dépens des Carolingiens, était encore ressentie comme une usurpation à la fin du XII^e siècle, l'infusion de sang carolingien résultant du mariage de Philippe-Auguste avec Isabelle de Hainaut, la grand-mère de Louis IX, avait été regardée comme rendant le royaume de France à la lignée issue de Charlemagne. Et, quand Louis fit restaurer la partie de l'abbatiale de Saint-Denis où se trouvaient les tombeaux royaux, il associa dans le même ensemble Mérovingiens, Carolingiens et Capétiens, manifestant ainsi la continuité de la tradition monarchique à travers les trois dynasties. Néanmoins, s'il avait la pensée d'une élection particulière de ces trois lignées familiales dont la dernière seule pouvait fournir les détenteurs de la couronne, il était conscient (il l'a dit dans ses instructions à son fils Philippe) que c'était l'onction sainte qui faisait le roi de France.

Les circonstances qui avaient entouré son accession au trône n'avaient pu que l'affermir dans cette conviction. Son père Louis VIII, qui lui-même n'avait pas été associé à la dignité royale du vivant de son propre père, était mort au loin sans avoir fait encore sacrer son fils aîné (sans que nous sachions d'ailleurs s'il aurait estimé ce sacre nécessaire) ; c'est *in extremis* qu'il avait désigné Louis pour son successeur, en faisant jurer aux barons et aux prélats de son entourage de le reconnaître pour tel ; et on avait hâté la cérémonie du sacre pour écarter tout danger de contestation.

Or le sacre des rois de France ne pouvait que les ancrer dans la certitude d'une élection divine. L'historien anglais Matthieu Paris convenait que le roi de France était le plus élevé en dignité des souverains parce que, seul, il bénéficiait de cette « *céleste onction* » dont l'origine était rapportée au temps du baptême de Clovis, à l'occasion duquel un ange aurait apporté du ciel à saint Rémi la Sainte Ampoule, depuis lors conservée précieusement à

l'abbaye Saint-Rémi de Reims. Même si cette tradition reposait sur des données aujourd'hui rejetées, elle ne pouvait que conforter le capétien dans la pensée que c'était de Dieu qu'il avait reçu la mission de gouverner les hommes de son royaume.

La formation qu'avait reçue le roi renforçait cette certitude. Nous ne la connaissons pas en détail ; mais nous savons qu'elle l'avait rendu relativement familier avec les textes de saint Augustin. C'était d'ailleurs de celui-ci qu'avait été tirée la substance de tous ces traités destinés à l'instruction des princes qui ont été écrits au Moyen Âge. Et la doctrine exprimée dans la *Cité de Dieu* comporte cette formule : « *C'est la volonté souveraine de Dieu qui donne le pouvoir à quelques-uns et qui ne l'accorde pas aux autres* ». Louis IX a été amené en plus d'une occasion à rappeler qu'il tenait son pouvoir de Dieu.

Mais cette notion de l'origine divine du pouvoir écartait l'idée qu'elle accordât comme un blanc-seing autorisant le souverain à en user à sa guise. Citons Joinville, qui rapporte les paroles que le roi « *adressa à son fils aîné, pendant une bien grande maladie qu'il eut à Fontainebleau : "Beau-fils, dit-il, je te prie de te faire aimer du peuple de ton royaume. Car vraiment, j'aimerais mieux qu'un Ecossais vînt en Europe et gouvernât ce peuple bien et loyalement à ta place, si tu devais ouvertement le mal gouverner"* ». Et saint Louis reprend le même thème dans ses instructions à Philippe III : « *Prends garde que tu sois si bon en toutes choses qu'il soit évident que tu reconnais les générosités et les honneurs que Notre-Seigneur t'a faits, de sorte que, s'il plaisait à Notre-Seigneur que tu aies l'honneur de gouverner le royaume, tu sois digne de recevoir l'onction avec laquelle les rois de France sont sacrés.* »

Car — et c'est encore la leçon de la *Cité de Dieu* — le pouvoir accordé à ses détenteurs n'est pas destiné à leur profit, mais au profit de ceux qui leur sont confiés. Le prince doit gouverner et user des moyens dont il a la disposition en vue du bien public. Et cette notion des devoirs du souverain envers ses sujets a été profondément ressentie par saint Louis.

LE premier de ces devoirs, c'est la justice. Et, s'adressant au futur Philippe III, son père s'exprime ainsi : « *Prends soin d'avoir les qualités qui appartiennent aux rois, c'est-à-dire que, quoi qu'il arrive, tu ne t'éloignes pas de la justice.* » Et les détracteurs du roi eux-mêmes reconnaissent que Louis IX

a eu cette hantise d'être reconnu comme un roi juste. Il est « *ce roi de France qu'on tient pour droiturier* », auquel un troubadour reproche de conserver des biens qui, à son avis, ne sont pas justement acquis ; il est ce roi qui aime la loyauté, auquel un trouvère voudrait qu'il s'en tienne à des formes de justice reposant sur cette même loyauté. Et le témoignage le plus éclatant de cette volonté de ne pas s'écarter de la justice, ce sont ces fameuses enquêtes de 1247 dont M. Sivéry a si bien défini le caractère.

Elles répondent à ce premier impératif de la justice : ne pas retenir indûment le droit d'autrui. Nous relevons encore dans les instructions à Philippe III : « *Si tu apprends que tu possèdes quelque chose à tort, soit de ton temps, soit de celui de tes ancêtres, rends-le tout de suite.* » On sait qu'en 1247 Louis venait de prendre la croix et qu'il s'apprêtait à partir en croisade. Le vœu de croisade faisait de lui un pénitent en quête de cette indulgence plénière qui était attachée au pèlerinage de Jérusalem ; ceci exigeait que le croisé, ayant confessé ses fautes et reçu l'absolution, mît sa conscience en règle par la restitution de tous les biens mal acquis et la réparation des torts dont il était l'auteur. Louis IX, plus délicat que d'autres et conscient de ce que Philippe-Auguste et Louis VIII avaient usé de moyens de coercition dépassant la stricte justice et extorqué de fortes sommes à l'égard des habitants des provinces qu'ils avaient conquises, et aussi de ce que les officiers royaux avaient commis bien des excès de pouvoir au nom de l'autorité qui leur avait été déléguée, avait tenu à recueillir les plaintes de tous ceux qui s'estimaient lésés. Il avait à cette fin désigné des commissions d'enquête itinérantes. Et le volume des plaintes l'a certainement édifié. Il ne faut pas oublier que le souverain était en droit de lever des amendes ou des taxes dont il fixait arbitrairement le montant (Louis IX lui-même a eu parfois la main lourde en matière fiscale, lorsqu'il « *taillait* » les bourgeoisies urbaines ou lorsqu'il levait les décimes sur les bénéfices ecclésiastiques) ; cet arbitraire pouvait aller très loin, et il était allé très loin.

Ces enquêtes ont permis à saint Louis de mesurer le péril moral qui guettait un souverain, dans ses fonctions de justicier, lorsqu'il se trouvait à la fois juge et partie. Dans ses instructions à son fils, il ne se borne pas à recommander de soutenir de préférence le pauvre contre le riche ; il l'invite, lorsqu'il sera lui-même en cause, à fournir à son adversaire tous les moyens de faire la preuve de ses droits, au besoin en forçant la note (car

les juges royaux peuvent avoir trop de zèle quand il s'agit des intérêts de leur maître). Ceci n'allant pas au-delà de l'établissement de la vérité, car la sentence devra ensuite être conforme au droit.

Les biographes du roi n'ont pas manqué de relever les preuves de sa volonté d'appliquer une stricte justice. Il n'a pas hésité à châtier rigoureusement jusqu'à ses proches et ses serviteurs, envers lesquels on lui reprochait cependant parfois d'être trop porté à la mansuétude. Cette même mansuétude ne l'a pas empêché de refuser d'user de son droit de grâce lorsque le châtiement paraissait devoir avoir une valeur exemplaire. Ce qui correspond bien à la mentalité d'un temps où le plus bel éloge d'un prince était de lui reconnaître les qualités d'un « fort *justicier* ». Il fallait réprimer la tendance trop naturelle chez les officiers royaux à tirer profit de leurs fonctions pour étendre les droits de la couronne, mais encore plus pour s'enrichir et établir leur famille : la grande ordonnance de 1254 est toute entière consacrée à un effort de moralisation de l'administration royale en vue de protéger les justiciables contre les exactions de ces officiers, et de fréquentes enquêtes confiées à la fois à des clercs du roi et à des Frères Prêcheurs et Mineurs, veillaient à son application.

L'administration de la justice, au temps de saint Louis, passe par une crise. C'est alors que s'introduit toute une procédure nouvelle, plus savante, inspirée du droit romain dont l'étude fleurissait depuis un siècle tant à Bologne que, plus récemment, dans d'autres écoles, comme celle d'Orléans. Louis IX, comme d'autres souverains, a donné la préférence à cette procédure d'enquête sur les moyens de preuve traditionnels, serment purgatoire ou duel judiciaire. Ce fut un beau tollé dans le monde des barons, qui restait attaché au « droit des Francs », fondé sur une affirmation de loyauté dont le corps même de l'accusé, exposé à la mort en champ clos, était le garant. Mais le roi tint bon ; il fit jeter en prison le puissant sire de Coucy, en refusant de l'admettre au bénéfice du « gage de bataille » ; et il donna le pas à ce que les adversaires des nouvelles formules appelaient les roueries des clercs. Avec la procédure d'enquête triomphe l'usage de l'appel, qui permet au roi de s'affirmer le souverain détenteur du droit de justice dans le royaume ; à partir de 1254, les sessions régulières du Parlement recueillent des appels qui viennent de toute la France. C'est ainsi que le roi Louis considère qu'il remplit son rôle de suprême dispensateur de la justice.

CETTE justice, dont la source est en Dieu, comme le dit la *Cité de Dieu*, est aussi le moyen de maintenir l'ordre public, c'est-à-dire la paix. Les siècles précédents avaient dû admettre la guerre privée comme un moyen d'obtenir réparation de torts, à défaut d'une autorité capable d'imposer sa juridiction. Le droit de faire guerre figure ainsi parmi les prérogatives de tous ceux qui détiennent une parcelle d'autorité publique — les seigneurs de tout rang, ecclésiastiques comme laïques. Louis IX n'a pas été en mesure d'en imposer l'abolition ; il a cependant considérablement restreint le recours à la guerre privée, pratiquement interdite aux gens d'Eglise placés sous la protection du roi, qui leur défend par là de prétendre se faire justice par leurs propres moyens, et très combattue chez les autres seigneurs. La promulgation d'une ordonnance interdisant le port d'armes, qui ne nous est malheureusement pas parvenue, allait dans ce sens.

Ceci nous laisse discerner comment Louis IX a regardé son devoir d'assurer la paix. Depuis trois siècles, l'Eglise s'était efforcée de promouvoir la protection des pauvres, des voyageurs, des laboureurs, des clercs, contre les dommages qui résultaient pour eux du recours à la guerre entre les seigneurs. Le succès en restait limité : ravir le bétail, capturer les hommes, incendier les maisons et les récoltes, c'était infliger à un adversaire des pertes qui l'amenaient à entrer en composition. On appelait ceci faire « bonne guerre ». Or, dans ses instructions à son fils, saint Louis recommande à ce dernier, s'il est contraint de recourir à la guerre, de commander « *que les pauvres gens qui ne sont pas coupables de forfaiture soient protégés et que dommage ne leur vienne ni par incendie ni par autre chose* » ; aussi recommandait-il de recourir plutôt au siège des villes et des châteaux, sans causer de ravages dans le plat pays sans défense : c'est là un moyen d'amener un adversaire à capituler. Mais il ajoute que le recours aux armes pour contraindre un rebelle à s'amender doit être regardé comme un pis aller ; avant d'en arriver là, il faudra épuiser tous les moyens d'obtenir un accord amiable. Louis IX insiste sur ce qu'il n'y a pas pour le prince de devoir plus urgent que de maintenir la paix et accorder entre eux ceux qui ont des différends. En une autre occasion, reprenant le *Beati pacifici* de l'Evangile, il s'applique ce mot : « *Bénis soient tous les apaiseurs* ».

Un « faiseur de paix » : le roi qui a ramené à l'obéissance par les armes les comtes de Bretagne, de la Manche, de Toulouse,

d'autres encore, qui a fait plier devant lui l'armée du roi d'Angleterre à Taillebourg et à Saintes, n'a pratiquement plus eu à tirer l'épée pour sa propre cause après la campagne de Poitou de 1242-1243. Et dès lors commence cette incessante intervention dans les conflits qui opposent ses vassaux, ses voisins, les autres rois, et qui fait de lui l'arbitre de l'Europe. Qu'il s'agisse de la Flandre et du Hainaut, que se disputent les Avesnes et les Dampierre ; de la Franche-Comté, où l'héritage de la maison de Méranie est en jeu ; de Namur ou de Ligny-en-Barrois ; du grand conflit entre Innocent IV et Frédéric II ou des difficultés inextricables où se débattent les successeurs de l'un et de l'autre à propos du royaume de Sicile ; du problème de l'empire de Constantinople, où le *basileus* Michel Paléologue essaie d'obtenir son appui ; du différend entre le roi d'Angleterre et ses barons : de toutes parts, on sollicite son arbitrage. Et le roi Louis propose des solutions de compromis, sans pour autant toucher au droit. Lui-même affronte les revendications du roi d'Angleterre et du roi d'Aragon : il ne transige pas sur la légitimité de sa possession de la Normandie, de l'Anjou, du Poitou, mais il offre des compensations en Aquitaine et une confortable indemnité ; il renonce à sa suzeraineté très théorique sur la Catalogne moyennant l'abandon de droits du même genre sur la France du Midi ; mais il refusera tout abandon de sa suzeraineté sur Montpellier, bien fondée en droit. De même, sous le fameux chêne de Vincennes, il propose aux plaignants de s'accommoder avec leurs adversaires par un arrangement amiable.

Ce, « faiseur de paix » n'en a pas moins été ce même roi de France qui a contribué à mettre en route la croisade de 1237-1240 destinée à soulager le royaume de Jérusalem et l'empire de Constantinople, tout comme l'expédition, elle aussi assimilée à une croisade, organisée pour remettre le royaume de Sicile sous la vassalité du Saint-Siège. Celui aussi qui a pris la croix à deux reprises, conduisant de grosses armées en Egypte, en Terre-Sainte, en Tunisie, et combattant dans leurs rangs. Il n'y a là qu'une contradiction apparente : le règne de la paix, c'est celui de l'ordre voulu par Dieu dans le monde. La possession de la Terre Sainte par les infidèles qui en ont chassé les chrétiens, d'abord en 1187, puis en 1244, contrevient à cet ordre ; et les Musulmans sont là des occupants illégitimes, comme ces Grecs de Nicée qui veulent enlever Constantinople à l'empereur latin. Faire la guerre ici, c'est entreprendre une « guerre juste », celle dont les théologiens reconnaissent la légitimité. En s'y donnant

pleinement, Louis IX est apparu comme le souverain le plus dévoué aux intérêts supérieurs de la chrétienté.

Joinville a regretté qu'en canonisant son maître, le pape ne l'eût pas inscrit parmi les martyrs, « *en raison des grandes peines qu'il souffrit au pèlerinage de la croix, ... et aussi parce qu'il suivit Notre-Seigneur jusqu'à la croix, car si Dieu mourut en croix, lui aussi, puisqu'il était croisé quand il mourut à Tunis* ». Nous sommes plus sensibles au fait que, non content d'avoir affronté au cours de ces expéditions des épreuves de tout ordre (et l'expédition d'Egypte fut particulièrement dramatique), le roi de France avait dépassé les perspectives habituelles en introduisant dans son entreprise une dimension missionnaire. Il semble bien qu'en 1249 il comptait occuper l'Egypte entière pour y rendre possible la prédication de la foi chrétienne, et amener au salut ses adversaires eux-mêmes ; en 1270, il se préoccupait de la conversion du roi de Tunis et de la prédication à mener dans son royaume. Il a encouragé la prédication chez les Mongols, veillé au soutien des communautés chrétiennes d'Orient en danger, encouragé les baptêmes de Juifs et de Musulmans. Avec lui, la préoccupation missionnaire prend une place nouvelle parmi les habituelles orientations de la croisade. Le pouvoir qu'il avait reçu dans son royaume, le roi s'est donc regardé comme tenu de le mettre au service de la chrétienté et de l'extension du règne du Christ.

CES trois impératifs — strict exercice de la justice, maintien de la paix, extension du règne du Christ — n'en excluent pas d'autres. Il ne semble pas que Louis IX ait été particulièrement sensible à l'idée de donner l'exemple. C'est peut-être parce que chez lui l'humilité a pris le pas sur le désir de donner des leçons de vie chrétienne. Certes, de par sa situation dans le monde, le roi se considérait comme tenu d'instruire et de moriger ; les propos qu'on nous rapporte de lui le montrent rappelant les exigences de la morale chrétienne à ses enfants, à ses serviteurs, à ses barons. A Joinville comme à Philippe III, il transmet cette horreur du péché mortel que sa mère lui avait inculquée ; il recommande à ses enfants la modération dans leurs dépenses, la pitié pour les pauvres, le respect des commandements de Dieu ; mais ce n'est jamais en se posant en modèle, et il lui arrive d'accepter les leçons qu'on lui donne. Quand dame Sarrette de Failloüël, furieuse d'avoir été déboutée dans un procès, lui dit qu'il n'est qu'un jouet aux mains des Frères

Mendiants et qu'il eût mieux fait de se faire moine, il répond qu'elle a raison et qu'il est bien indigne d'être roi...

Ceci n'empêche nullement ce roi pénitent, épris d'ascétisme — qui refuse les lits de plume, les étoffes coûteuses, qui sert lui-même les pauvres —, de sacrifier quand il le faut aux exigences de faste qui sont celles de son état. Il encourage ses barons à se vêtir comme le veut leur rang, «*parce que vos femmes vous en aimeront mieux et vos gens vous en priseront davantage*». Personnellement acquis à l'idéal de la perfection volontaire, tenté même par la vie des religieux, Louis IX considère que l'exercice du pouvoir impose à son détenteur de maintenir cet appareil extérieur qui commande le respect et l'obéissance, et qui est donc un des instruments du gouvernement. S'il marchait nus pieds par souci de mortification, il s'était fait confectionner des souliers sans semelle afin de ne pas scandaliser son peuple.

Depuis un certain nombre de décennies, nous sommes accoutumés à considérer avec défiance tout ce qui ressemble à un «*ordre moral*». Une telle démarche aurait été totalement incompréhensible aux gouvernants d'autrefois. Dieu ayant confié un peuple à un roi, celui-ci doit tout faire pour mettre ses sujets sur la voie du salut, en écartant les occasions de chute, et tout particulièrement lutter contre les péchés publics qui offensent la majesté divine et peuvent attirer sur le peuple coupable les pires châtiments. Louis IX a poursuivi avec une particulière énergie l'usure, ce fléau du XIII^e siècle — et ce sont les Juifs qui ont eu le plus à pâtir de cette répression, qui n'a pas épargné les prêteurs chrétiens (mais ceux-ci, moins nombreux, n'ont pas fait l'objet de mesures aussi draconiennes). Il a eu en horreur le blasphème, injure gratuite envers Dieu, et les mesures qu'il a prises contre les blasphémateurs ont paru excessives au pape Clément IV qui lui a demandé de les atténuer. Pour extirper les jeux de hasard, il a voulu interdire la fabrication des dés ; il a cherché à réprimer la prostitution. L'hérésie a été poursuivie elle aussi : non seulement celle des Cathares, pour laquelle l'action des inquisiteurs pouvait s'appuyer sur les officiers royaux, mais aussi celle des Talmudistes qu'on accusait de déformer le message biblique, bien commun des Juifs et des chrétiens.

Dans l'affaire des Talmuds (dont plusieurs charrettes furent brûlées à Paris), l'initiative venait du pape ; mais le roi tint à réunir une commission, qui entendit les défenseurs du Talmud comme les accusateurs, avant d'ordonner la destruction des

livres en question. Ce souverain, respectueux au plus haut point de l'Eglise et des gens d'Eglise, se refuse à accepter sans un examen personnel les solutions que ceux-ci prétendent lui imposer. C'est en vain que les papes cherchent à l'entraîner contre Frédéric II ; que les évêques français essaient d'inquiéter sa conscience en dénonçant l'impunité dont jouissent les excommuniés qui refusent de venir à résipiscence. Saint Louis a tenu tête aux prélats et aux papes eux-mêmes en bien des occasions, dès que ceux-ci lui paraissent empiéter dans un domaine qui lui apparaît comme celui du seul pouvoir royal : la justice et les affaires temporelles. Il a tenu en échec les progrès de la juridiction ecclésiastique, face à un Innocent IV, champion de la théocratie. Non par anti-cléricalisme ou gallicanisme (c'est abusivement que les gallicans mirent sous son nom une Pragmatique Sanction), mais parce qu'il s'estimait investi d'une responsabilité dont il n'avait le droit de se décharger sur personne.

CETTE conception du pouvoir vaut qu'on s'arrête à l'une des affaires les plus délicates dans lesquelles il eut à intervenir : le conflit entre Henry III d'Angleterre et ses barons — le plus grand échec du roi de France dans son action pacificatrice, a-t-on dit ; et d'aucuns ont avancé que le roi capétien aurait voulu cet échec pour affaiblir son vieil adversaire, le Plantagenêt, sans s'arrêter à la réconciliation intervenue entre eux quelques années plus tôt. On peut écarter le soupçon d'une machination de ce genre : dans d'autres occasions, Louis a dit à ses conseillers combien ce machiavélisme avant la lettre relevait à ses yeux du faux calcul. Nous pensons surtout qu'ici, l'essence du pouvoir royal était, pour lui, en cause.

Rappelons que Henry III, roi d'Angleterre depuis 1216, prince fort pieux fort et de bonne volonté, n'avait pas réussi comme son beau-frère de France (ils avaient épousé les deux sœurs, Marguerite et Aliénor de Provence) à s'imposer à ses barons. Il avait été amené à accorder sa confiance et à distribuer ses faveurs à des membres de sa parenté, les Savoie et les Lusignan, que les barons anglais regardaient comme des étrangers. Aussi, lorsqu'il entreprit de préparer une expédition pour mettre son second fils sur le trône de Sicile que le pape lui proposait et qu'il demanda à ses sujets une aide financière, barons et prélats en profitèrent-ils pour demander des réformes et l'éloignement de ses favoris. On lui imposa les Provisions d'Oxford et celles de Westminster (1258-1259) qui limitaient considérablement l'exer-

cice de son pouvoir, en lui retirant jusqu'au choix de ses officiers, et en plaçant l'administration sous le contrôle de représentants élus des chevaliers et des clercs.

Saint Louis avait essayé de réconcilier les principaux adversaires ; après de nombreuses péripéties, le roi Henry et son beau-frère Simon de Montfort, qui dirigeait le parti baronnial, s'accordèrent en décembre 1263 pour confier au roi de France la mission d'apaiser le conflit né de l'adoption des Provisions. Louis accepta cette mission ; quelques semaines plus tard, sans attendre l'expiration du délai convenu, il rendait une sentence, qu'on a appelée la Mise d'Amiens. Il déclarait les Provisions invalides, sollicitait du pape l'envoi d'un légat chargé de restaurer l'autorité royale, tout en stipulant que Henry III devrait recevoir avec faveur les barons et prélats qui accepteraient cette décision. Contrairement aux arbitrages habituellement rendus par le roi de France, celui-ci ne débouchait pas sur un compromis, et les rebelles se refusèrent à l'accepter. L'affaire ne devait être tranchée, par les armes, qu'en 1266. Louis, qui avait encore essayé d'apaiser les adversaires à plus d'une reprise, s'efforça alors d'obtenir de son beau-frère son pardon pour les vaincus, en particulier pour la veuve et le fils de Montfort.

Car le roi de France avait eu la volonté de rester impartial, et ceci en dépit des efforts de la reine Marguerite qui, elle, avait résolument pris parti pour sa sœur, l'épouse de Henry III ; il avait encore proposé son arbitrage entre les adversaires, mais sans revenir sur la décision d'Amiens. C'est que celle-ci lui était dictée par l'idée qu'il se faisait du pouvoir royal. Ce que les barons anglais reprochaient à leur souverain, c'était une politique point tellement différente de celle du roi de France. Comme celui-ci, il recrutait des légistes, parmi lesquels des Italiens et des Espagnols ; comme lui, il donnait accès dans ses conseils aux Dominicains et aux Franciscains ; comme lui, il cherchait à moraliser son administration ; comme lui, il était tenté par la croisade. Or les barons avaient voulu le mettre en tutelle, lui imposer le choix de ses officiers, comme celui de ses conseillers. La condamnation de tels agissements par Louis IX rejoint celle qu'en fit la Papauté ; c'est au roi que Dieu avait confié le gouvernement du royaume ; contrôler l'administration de celui-ci, de la part des sujets, c'était aller à l'encontre de tout enseignement du droit savant qui s'efforçait de faire prévaloir la maxime : « *Si veult le roi, si veult la loi* ». Les thèses du baronnage anglais étaient incompatibles avec toute cette doctrine.

Ce n'est pas pour autant que saint Louis eût conçu son pouvoir comme un pouvoir absolu. Responsable, et seul responsable, du gouvernement de son peuple devant Dieu, le roi ne pouvait prétendre le gouverner d'après ses seules lumières. Autour de lui, on constate la présence de tout un groupe de conseillers qui appartiennent à des mondes différents. Sans parler de la reine Blanche de Castille — dont la participation au conseil paraît aller en s'espaçant jusqu'à ce que le roi, partant en croisade, lui laisse la régence et quelques-uns de ses habituels conseillers —, on y voit des barons et des prélats. On y voit aussi les « grands officiers de la couronne », lesquels sont généralement des membres de lignages seigneuriaux relativement modestes, surtout originaires de l'Île de France et du Gâtinais, attachés à l'hôtel du roi dont ils dirigent théoriquement les services (panèterie, bouteillerie, écurie...). On y rencontre aussi de plus en plus un personnel nouveau qui accède au conseil à la faveur de la pénétration du droit savant dans l'administration de la justice : clercs souvent d'origine modeste, formés aux écoles, investis de fonctions qui peuvent leur valoir, sur leurs vieux jours, d'être élevés à la chevalerie quand ils ne font pas carrière dans l'Eglise (deux d'entre eux, Guy Foucois et Simon de Brion, seront papes). Il y a des « Frères », Dominicains ou Franciscains, mais qu'on voit surtout employés dans les commissions d'enquête. Il y a enfin des chevaliers expérimentés qui, en cas d'opérations militaires, forment un embryon d'état-major.

Or le roi ne prend aucune décision sans s'entourer au préalable du conseil des uns ou des autres : même les fameuses audiences accordées aux plaideurs sous un chêne de la forêt de Vincennes (mais ce peut être aussi bien dans la chambre du roi ou dans le jardin du Palais) voient le roi demander à ses juristes d'élaborer la sentence. Joinville nous a décrit la dramatique réunion du conseil royal assemblé à Acre pour peser le pour et le contre d'un retour du roi en Occident après la campagne d'Egypte. Il nous montre aussi, lors de la bataille du 8 février 1250, le roi, averti par Jean de Valery de l'opportunité d'un mouvement tactique, commandant « *à ses sergents de chercher les bons chevaliers qu'il avait auprès de lui en son conseil, et il les nomma tous par leur nom. Les sergents allèrent les chercher dans la bataille qui était grande entre eux et les Turcs. Ils revinrent au roi qui leur demanda leur avis. Ils approuvèrent le conseil de Mgr Jean de Valery. Le roi ordonna alors... de se*

porter à main droite vers le fleuve ». Ainsi, en pleine bataille, quand les chevaliers en question sont plongés dans la mêlée, le roi ne voudrait pas décider d'un mouvement sans avoir réuni son état-major et pris conseil. Il lui est arrivé de se décider contre l'avis de la plus grande partie de ses conseillers ; le pouvoir de décision ne se partage pas mais la décision n'intervient qu'après que le conseil a éclairé le souverain.

CE n'est qu'à la manière impressionniste, par des touches juxtaposées, que nous pouvons reconstituer l'idée que saint Louis s'est faite de son pouvoir. Aucune incertitude, certes, sur son origine pas plus que sur son étendue. La force lui appartient ; il ne peut hésiter à s'en servir dès lors qu'il a conscience de l'employer pour le bien commun. Et le conseil est là pour l'aider à reconnaître où réside ce bien commun.

Monarchie de droit divin, sans doute. Encore faut-il dégager cette expression d'une interprétation trop répandue. Ce n'est pas parce que Dieu a confié au roi le gouvernement d'un peuple que le souverain peut exercer ce gouvernement de façon absolue. Il n'hésitera pas à lever l'impôt, à assembler son armée, à combattre, à juger, à faire exécuter ses sentences. Les penseurs du temps peuvent contester l'opportunité de telle décision, que ce soit le trouvère Rutebeuf indigné des sanctions frappant Guillaume de Saint-Amour ou le théologien Gérard d'Abbeville critiquant l'ordonnance enlevant cours légal à la monnaie sterling. Mais Gérard précise qu'il ne met nullement en doute le droit du roi à fixer le cours des espèces monétaires dans son royaume. Ces ordonnances, ces sentences, il faut les promulguer en fonction des besoins du peuple, en tenant compte des droits de chacun, du bénéfice spirituel à en attendre ; et tout ce que nous savons du gouvernement de saint Louis nous le montre très attaché à respecter ces impératifs. Nous sommes en présence d'un chrétien à qui Dieu a donné la puissance, et qui sait que, de l'emploi de cette puissance, il lui sera demandé compte. Pour résumer ses instructions à son fils, saint Louis a trouvé cette formule lapidaire : « Avance le bien de tout ton pouvoir »...

Joinville, à propos de la canonisation du roi, disait que ce fut grande joie pour tout le royaume de France, « grand honneur pour toute sa lignée », dans la mesure où les rois à venir l'imiteraient en faisant le bien, mais « grand déshonneur à tous ceux de son lignage qui ne voudront pas le suivre par de bonnes

oeuvres ». La leçon a traversé les siècles ; mais une nouvelle conception de la monarchie s'est dégagée qui situait le pouvoir royal au-delà de la condition des autres chrétiens. Elle nous explique comment le duc de Vauguyon, gouverneur de Louis XVI, lui recommandait de prendre « pour modèle de sa piété saint Louis et dans le grand art de régner Charles V, le plus sage de nos rois », lorsque sa mère, Marie-Josèphe de Saxe, lui recommandait uniquement de marcher sur les traces de saint Louis, modèle des « pieux sentiments » qu'elle souhaitait lui inspirer. L'image du saint roi s'est imposée comme celle d'un prince qui n'établissait pas de différence entre les devoirs du chrétien assujéti à observer les commandements de Dieu et ceux du souverain. Chez lui l'exercice du pouvoir n'est pas d'une autre nature que l'accomplissement du devoir d'état.

Jean RICHARD

Jean Richard, né en 1921, marié, cinq enfants. Archiviste paléographe, professeur à l'Université de Dijon. Publications *Le royaume latin de Jérusalem*, Paris, 1953 (trad. angl., 1979) ; *Les ducs de Bourgogne et la formation du duché*, thèse, 1954 ; *L'Esprit de la Croisade*, Cerf, 1969 ; *La papauté et les missions d'Orient au Moyen-Age*, Rome, 1977 ; *Saint Louis, roi d'une France féodale, soutien de la Terre Sainte*, Fayard, 1983 ; nombreux articles et plusieurs publications de textes sur la Bourgogne et l'Orient latin.

Mgr Maxime CHARLES

A propos de la dissuasion nucléaire

Entretien avec le recteur de la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre.

Thierry Bert : Monseigneur, l'équipe de Communio vous remercie beaucoup d'accepter d'aborder ce thème très difficile des rapports entre l'Eglise et la guerre nucléaire, ou plus exactement la dissuasion nucléaire, puisque tout le but du dispositif nucléaire est précisément, d'après une idée reçue, que nul ne se serve jamais des armes sur lesquelles il repose. Mais d'abord, avant toute question spécifique, je souhaite 'vous demander de répondre à deux questions préalables et fondamentales : l'Eglise peut-elle dire quelque chose sur la guerre et la paix ? En a-t-elle le droit ? Et peut-elle admettre l'idée même de guerre lorsque l'Evangile ne bénit que les artisans de paix et que l'interdiction de tuer est l'un des « dix commandements » ?

Mgr Maxime Charles : Vous avez raison de souligner qu'il y a un réel problème pour savoir quelle est la nature de ce que l'Eglise a à dire sur la guerre ou la paix, et surtout quelle est l'étendue des obligations qu'elle est en droit de faire peser sur les chrétiens. L'Eglise se situe au niveau des principes : elle est la gardienne d'un droit de type moral, qui refuse de laisser guider l'action par des « principes » qui n'en seraient pas, puisqu'il s'agirait dès lors des stricts rapports de force. Il y a toute une réflexion de l'Eglise sur la notion de « guerre juste », qu'on ne peut évacuer. Cela se résume au fait qu'un peuple a le droit de se défendre contre un agresseur éventuel, mais non de conquérir, d'annexer, ou a

fortiori d'anéantir, son voisin. Quand saint Thomas d'Aquin réfléchit sur la « guerre juste », il lui trouve trois caractères : il faut qu'elle soit défensive ; il faut qu'elle ne soit déclenchée que lorsque tous les moyens ont été employés pour parvenir à une solution pacifique du conflit ; mais surtout elle n'est morale que si les gouvernants estiment que les maux qu'elle va entraîner sont moindres que ceux auxquels elle veut porter remède.

Cela dit, il y a aussi une phrase de l'Evangile que je livre à votre réflexion : Dans une affaire de contestation d'héritage entre deux frères, le Christ refuse de prendre parti : « Qui m'a fait juge entre ton frère et toi ? ». L'Eglise ne se donne pas le droit de juger des implications des principes. Elle n'est pas armée, c'est le cas de le dire, pour analyser une situation concrète et déterminer l'attitude qu'il convient de prendre dans chaque cas. Lorsqu'elle le fait — car elle l'a bien souvent fait — elle se trompe en général : peut-être l'Esprit Saint prévient-il par là quelques tentations hégémoniques qui pourraient lui Venir...

Ces « principes » ne sont-ils pas bien abstraits ? Concrètement, pour un Etat, le mal absolu est sa disparition en tant qu'Etat ; il prendra, le cas échéant, tous les moyens, moraux ou pas, de défendre sa propre existence. Comprenez-le, il n'a pas les promesses de la vie éternelle...

C'est vrai, mais là — je vais peut-être choquer votre « sens politique » — il faut préciser que l'Etat n'a pas *tous* les droits ni *tous* les moyens à sa disposition. Rappelez-vous les positions de saint Thomas d'Aquin, dans le *De Regimine Principum*, sur le tyrannicide : si un Etat n'assure plus aux citoyens ce qui fait sa raison d'être — l'honnêteté, la sécurité des citoyens, la paix et la prospérité dans une collectivité que les citoyens choisissent jour après jour parce qu'ils sont animés par ce que j'appellerai un « vouloir vivre ensemble », — cet Etat donc n'est plus respectable et le chrétien a droit dès lors à la révolution. En fait, saint Thomas précise que ce droit n'existe que si le désordre antérieur à la révolte dépasse celui qu'on peut attendre de la révolte elle-même, et s'il y a une chance raisonnable que la révolution soit réussie pour le plus grand bien de tout. Les politiques n'aiment pas vraiment ce raisonnement, mais il est un fait que l'Eglise ne reconnaît pas à l'Etat un droit *absolu* sur les citoyens.

La base de tout, c'est de « vouloir vivre ensemble » qui donne son contenu à l'idée de patrie, idée que respecte et défend l'Eglise. Ce contenu lui-même peut varier d'une époque à l'autre : il est clair que nous nous trouvons, en ce moment, à une période de l'histoire où, sur un grand nombre de points, le « vouloir vivre ensemble » dépasse les frontières actuelles des nations, et les langues ou les « frontières natu-

relles ou traditionnelles » dans lesquelles, à une certaine époque, on voulait enfermer la définition de la nation. C'est ce « vouloir vivre ensemble » que l'Etat doit défendre contre les agressions extérieures.

Pour être franc, on a l'impression que, dans l'état actuel des choses, le pouvoir de l'Eglise s'exerce d'une tout autre manière : elle désigne clairement un adversaire, qui est l'Union Soviétique. Pensez-vous que ce faisant, l'Eglise n'outrepasse pas son droit ?

Ce n'est pas la nation russe qui est identifiée comme un adversaire héréditaire, selon des données par exemple « géopolitiques », ni le système économique, qui ne saurait être l'objet d'une guerre, car l'Etat ne peut demander à ses citoyens d'être prêts à mourir pour défendre un système économique après tout contingent. L'Eglise a en revanche le devoir de désigner comme adversaire un Etat qui ne reconnaît pas les principes sur lesquels est fondé le droit de tout Etat à exercer son pouvoir, notamment la liberté, et dans le domaine de la liberté, la liberté religieuse. De plus, nous avons affaire à un régime expansionniste. Donc il est clair que toute passivité de la part de l'Eglise signifierait que nous acceptons l'éventualité de composer avec un Etat qui bafoue les principes mêmes du droit. Il s'agit de se défendre contre ce qui est susceptible de nous faire perdre notre âme.

De ce fait, la situation est bloquée et la guerre inévitable : pensez-vous que cela soit une solution ? En particulier, une guerre nucléaire serait une solution tellement radicale que la médecine risque, en fait, de tuer le patient.

Rappelez-vous que la guerre ne saurait être que défensive. Il est clair que l'adversaire dont nous avons parlé utilise comme moyen de chantage le surarmement nucléaire et classique, et d'autre part qu'il n'a pas les « principes » sur lesquels nous fondons notre analyse. Dès lors, la réponse à ce chantage ne peut être que proportionnelle.

En fait, il y a à la situation actuelle une limite naturelle. Une guerre nucléaire signifierait le ravage et le dépeuplement de continents entiers. Sa simple éventualité suffit, en ce moment, à ramener tout le monde non pas à la paix, mais à un état de « non guerre » qui est le nôtre depuis les années 1950. C'est un pari que les adversaires fondent sur leur capacité rationnelle à évaluer, pour eux-mêmes, les risques que comporterait une agression de leur part. Cela dit, cette situation d'« équilibre de la terreur » est très mauvaise :

— d'une part, parce que ce type de surarmement est mauvais en lui-même dans la mesure où la guerre qui peut en provenir serait, en tout état de cause, disproportionnée aux enjeux qu'elle se fixe ;

— d'autre part, parce qu'il entraîne des dépenses considérables qui

grèvent les budgets des états, au détriment d'un développement des nations les plus pauvres ;

— enfin, parce qu'il contient un réel danger d'explosion. A cet égard, on peut admettre la théorie dite du « volontaire indirect » qui énonce que le but de ce surarmement n'est pas la guerre nucléaire — qui serait moralement inacceptable — mais la tranquillité qui en résulte. La guerre peut bien sûr aléatoirement en découler. Mais c'est là, comme disent les évêques français une « logique de détresse ». La position du pape Jean-Paul II résume bien cette attitude : « Dans les conditions actuelles, une dissuasion basée sur l'équilibre, non certes comme une fin en soi, mais comme une étape sur la voie d'un désarmement progressif, peut encore être jugée comme moralement acceptable ; toutefois, pour assurer la paix, il est indispensable de ne pas se contenter d'un minimum, toujours grevé d'un risque réel d'explosion », écrivait-il à l'O.N.U. le 11 juin 1982.

Il y a un autre problème que celui de la destruction quasi totale de continents entiers : c'est que, dans l'éventualité d'une riposte nucléaire, il faudra vraisemblablement recourir à une stratégie anti-cités...

Sur ce point, il faut rappeler que la stratégie anti-cités a été formellement condamnée par Vatican II et doit le rester pour toute conscience chrétienne. Je vous renvoie à *Pacem in Terris* et *Gaudium et Spes*, qui sont très claires à cet égard. Il faut trouver un moyen de ne pas détruire pour détruire.

Votre conception très « défensive » ne conduit-elle pas à une démobilisation des consciences ? Après tout, pour faire la guerre, il faut que la population l'accepte et chacun sait que l'ardeur belliqueuse est beaucoup plus intense dans l'attaque que dans la simple défense.

Il faut se défendre contre le mal en voulant le bien de toutes ses forces. On peut se contenter d'une position de stricte défense sur le plan des armes à condition que les esprits soient indéfectiblement attachés à ce qu'ils sont censés défendre. J'ai vécu l'affaissement de la France devant l'hitlérisme : il était largement dû au fait que personne ne savait au juste ce qu'il s'agissait de défendre. Les Allemands, qui savaient pourquoi ils se battaient, ont exercé sur certains esprits de l'époque une véritable fascination. C'est pourquoi il faut avant tout que les gens sachent que, s'ils se battent, ils le feront parce qu'ils veulent à tout prix continuer à « vouloir vivre ensemble » selon un certain idéal moral.

Cela implique d'une part une lutte à mort contre les idéologies, d'autre part un effort moral des Etats pour souder les populations autour d'un idéal commun. Vous savez, la meilleure forme d'anticom-

munisme, c'est encore la réalisation par un régime libéral des aspirations de justice d'un peuple. Je pense que Cuba n'existerait pas s'il n'avait pas été dans la situation où est actuellement Haïti. Il y a là un pari : c'est qu'il est possible de mobiliser les gens autour d'idées vraies et profondes, plus que par une agitation primaire et belliqueuse qui ne résoud rien du tout. L'amour des frères peut être un moteur plus puissant que la haine.

Et le pacifisme ? En refusant toute mort, ne présente-t-il pas une « valeur » qui pourrait mobiliser tout un chacun, puisqu'il s'agit de la vie elle-même ?

Non. Pour les prophètes de l'Ancien Testament, la vie n'est pas la valeur suprême. Ce que nous voulons, nous autres chrétiens, c'est la paix dans la justice. Le fait que la justice soit violée justifie la violence. C'est pourquoi je pense que le pacifisme, qui propose de sacrifier la justice et la liberté à l'amour de la vie, est une erreur, parce qu'il revient à admettre l'injustice, pour soi-même et pour les autres. Tout différent est le problème posé par la *non-violence* : IA, on se bat contre l'injustice, mais avec des moyens non-violents, dans la tradition de Gandhi, de Martin Luther King ou, actuellement, du peuple polonais. En fait, il faut bien voir que la non-violence, qui dans sa mise en jeu a entraîné parfois de grandes violences, comme on l'a vu en Inde, n'a jamais pu fonctionner que parce que les adversaires des non-violents, que ce fussent les Anglais ou les Américains, respectaient un certain nombre de valeurs communes qu'un Etat totalitaire ne respecte précisément pas, car il bafoue les droits de l'homme et dispose de moyens perfectionnés pour violer les consciences. Le cas polonais met en relief une autre condition de l'exercice de la non-violence : c'est une unanimité nationale pétrie de convictions morales, religieuses, nationalistes. Je ne sais si cette condition existe en France, mais j'en doute. Il reste que l'hypothèse non-violente a été considérée avec intérêt par les évêques français, parce qu'il reste vrai que les chrétiens ne doivent pas se résigner à la guerre ni à la situation de « non-guerre » que nous connaissons actuellement.

Risque pour risque, ne peut-on prétendre qu'il vaut mieux vivre et que pour ce qui est de la liberté, Dieu y pourvoira ?

C'est une thèse providentialiste qui a un parallèle dans l'Ancien Testament. On y voit un épisode où les Juifs, pour ne pas rompre le Sabbat, refusent de combattre en prétendant que Dieu est avec eux. Ils subissent alors une énorme défaite. Pourquoi pensez-vous que vous pouvez contraindre Dieu à intervenir ? C'est là « tenter Dieu ». Les hommes doivent se laisser éclairer par la lumière de Dieu ; cela ne les empêche pas de prendre leurs responsabilités, bien au contraire. C'est du reste

exactement le problème qui se pose pour un désarmement unilatéral, qui serait apparemment justifié, mais en fait mettrait en danger les citoyens dont les Etats doivent garantir la liberté.

Alors, votre « programme » ?

Il faut viser la paix par tous les moyens : par la négociation la plus intense et la plus longue possible ; par un effort de réduction des armements, non unilatérale, mais mutuelle et vérifiable par un maintien acharné des instances internationales de discussion. En deçà de la paix, je vous l'ai dit, il y a la justice et la liberté. Les chrétiens doivent travailler au renforcement de ces deux valeurs, sur le plan national et international. Au sein de l'opinion publique, dont ils forment, au moins chez nous, une part non négligeable, les chrétiens doivent tendre leurs forces vers la réalisation de toutes les conditions favorables à la paix.

Et si l'adversaire ne veut pas de cette paix-là ?

Ni l'adversaire, ni nous, ne voulons vraiment la paix. Au fond, la réalisation de la paix ne peut provenir que d'une transformation du cœur même de l'homme. Nous en sommes tous, collectivement, bien loin. C'est par une ouverture du monde entier à l'influence de Dieu, qui est amour, que sera réalisée la seule vraie condition de la paix : c'est par la conversion de notre adversaire et la nôtre que la haine pourra être vaincue. Par la prière, nous ouvrons chaque jour un peu plus le monde à Dieu. Seule sa puissance est à même de réaliser ce qui est impossible à l'homme.

Mgr Maxime CHARLES
(propos recueillis par Thierry BERT)

Mgr Maxime Charles, né en 1908. Prêtre en 1935 après des études de philosophie à la Sorbonne et de théologie à l'Institut catholique de Paris. Vicaire à Malakoff, puis aumônier aux Chantiers de jeunesse. Fondateur et directeur du Centre Richelieu (1944-1959). Recteur du Sacré-Cœur de Montmartre depuis 1959. Voir *Mgr Maxime Charles : la politique de la mystique*, Critéion, Limoges, 1984 (collectif d'hommage avec des contributions des cardinaux Lustiger et de Lubac, Mgr Picandet, Mgr Coloni, Mgr Teissier, Mgr Brien, O. Messiaen, G. Suffert, L. Bouyer, P.-M. Delfieux, J.-R. Armogathe, R. Brague, J. Duchesne, J.-L. Marion, M.-H. Congourdeau, etc.)

Thierry Bert, né en 1952. Ancien élève de l'E.N.S., agrégé des lettres ; ancien élève de l'E.N.A., inspecteur des finances. Membre du Comité de rédaction de *Communio* en français.

Charles BLANCHET

« Les saisons en enfer » de Marie Noël

Le Dieu bon est-il le même Dieu que le Dieu créateur ? Cette question, qui forma la substance de la première hérésie (la gnose) atteignit Marie Noël au cœur. L'amour obstiné dans la nuit, et surtout l'approfondissement du mystère du Christ, purent seuls lui permettre de dépasser la tentation dualiste pour retrouver l'unité du seul vrai Dieu.

« **C**'EST un grand et dur travail de penser Dieu et tout ce qui n'existe pas pour les sens, de regarder fidèlement ce qu'on ne voit pas... d'aimer ce qui n'est nulle part qu'en cette âme où rien n'est plus » (*Notes intimes*, p. 129).

1983 a été l'année du centenaire de la naissance de Marie Noël. Quelques publications y ont fait allusion. Mais il n'est pas sûr que Marie Noël tienne la place qu'elle devrait avoir parmi nous. Peut-être est-elle victime d'un malentendu. Pour beaucoup, n'est-elle pas seulement la vieille dame d'Auxerre, pieuse et fidèle, poète des Chansons et des Heures ? L'abbé Bremond qui fit tant pour elle dans les années 1920 n'est pas exempt de tout reproche. Dans le célèbre article de 1925 où vibre l'enthousiasme d'une révélation, s'il fait allusion à l'alouette lasse et douloureuse, il définit surtout Marie Noël par « une sorte d'humour céleste, de gaminerie angélique ». Curieusement, lorsque Marie Noël voulut le faire entrer « dans les lieux sombres de son

âme », il ne s'y prêta point. Et il n'aima guère *Les Chants de la Merci*. Ce sont ces lieux sombres traversés par Marie Noël que nous voudrions explorer.

L'abbé Bremond avait été séduit par l'ange espiègle qui joue avec les choses de Dieu et des hommes, la petite chèvre qui ne veut pas rentrer dans la bergerie des gens sérieux. C'est à l'ange espiègle que l'on doit la page des *Notes intimes* où la création de Dieu n'est pas seulement ordre et obéissance, mais aussi « feu, vent et caprices des nuages ». « Il s'amuse à des fleurs. Il a inventé pour rire (si ce n'est pas pour rire, pour quoi est-ce ?) les queues d'écureuil, les plumes de paon, les pattes de cigogne, les trompes d'éléphant, les bosses de chameaux et de dromadaires. Et s'il trouve du plaisir - peut-être - à ce qu'un saint moine tenté se donne, de nuit, la discipline, il bénit aussi d'un sourire le chevreau qui danse, la poule qui pond et le bouc à la longue barbe qui court sus à sa biquette » (1). Elle-même n'avait pas envie d'être parfaite : elle n'aimait pas « cette conscience policière » qui épie tous les sentiers pour saisir le péché qui passe. Certains jours de sa vie, elle n'était plus capable d'aimer Dieu, la Vierge, les saints, les anges, mais plutôt un chat ou un chien. Et, pour paradis, elle ne pouvait se contenter de Dieu tout sec : « J'ai besoin de retrouver des gens. Et aussi des plantes et des bêtes... Je ne sais quels petits enfants, quelles bruyères, quels oiseaux... et mon vieux chien fidèle » (2). Ces gambades de sauvageonne, cette liberté primesautière, cette petite place où elle dansa et joua de la flûte, comme les enfants de l'Évangile, la sauvèrent. « Sans l'esprit follet, malicieux, j'eusse péri d'Absolu. » « Il n'est pas bon d'avoir trop souci de Dieu » (3).

Anges espiègles, ce n'est que la face joyeuse de Marie Noël. Il est aussi une face douloureuse, livrée à la « Puissance des Ténèbres ». Une créature accablée par le mal, la mort, le mystère de Dieu. Sa grandeur spirituelle est faite de ce combat avec Dieu qui ne trouva apaisement qu'au soir de sa vie. L'inconsolable cri de l'homme entendu, dans son enfance, à l'office des morts, l'habitera à jamais. Ce cri devint sa propre souffrance. Comme Job, elle lutta âprement avec son Dieu :

(1) *Notes intimes*, Stock, p. 99 et 160.

(2) *Ibid.*, p. 97.

(3) *Ibid.*, p. 102-103 et 316.

« *Moi qui suis lâche, ô mon Dieu, je me suis battue
Avec un seul, le seul qui soit au monde : Vous.*

*Je m'accuse ! Au tournant d'un sentier solitaire,
Je me suis rencontrée avec l'horreur de Vous » (4).*

Quelle douleur humaine, quel tourment métaphysique, quelle angoisse religieuse habitèrent le cœur de Marie Noël ?

L'attente de l'amour

Une musique sourde de nostalgie amoureuse affleure souvent. La plainte de celle qui n'a pas été aimée. L'attente de celui qui n'est jamais venu. Sans doute y eut-il, dans sa jeunesse, le passage d'un jeune homme pâle :

« *Il a passé... j'ai parfumé sa main,
Mais il n'a pas vu mes yeux pleins d'offrande » (5).*

Ce jeune homme, devenu le mythe de l'ami, du bien-aimé, son cœur l'attendra toujours dans la crainte qu'il ne vienne jamais. L'attente de l'amour, puis l'absence des tendres liens de la chair hantent chants et psaumes de Marie Noël.

« *Demain, demain, quand l'Amour
Au brusque visage
S'abattra comme un vautour
Sur mon cour sauvage...*

S'il allait ne pas venir ' . . » (6).

Dans le long poème « Jugement », pour sa défense, elle présente à Dieu ses deux mains d'enfant pauvre que n'a caressées aucune main amoureuse. Dans les prières d'après la mort, au bord du paradis, sa nostalgie de la tendresse humaine devient une blessure irrémédiable, qu'aucune béatitude spirituelle ne pourra panser. Avec quelle audace elle s'adresse à Dieu !

« *Le bonheur, c'eût été, très lourde, très lasse,
Tomber d'un vol qui se brise dans le cœur A
peine entr'ouvert de celui qui passe Et ne
plus sortir jamais de sa douceur.*

(4) « Jugements », *Œuvres poétiques*, Stock, p. 294.

(5) « Chanson », *ibid.*, p. 44.

(6) « Attente », *ibid.*, p. 26.

- *Ah ! vous aurez beau ce soir me tenir prête
Une auréole, ô vous qui n'avez permis
Jamais qu'en tremblant j'aie caché ma tête
Pour y dormir dans l'ombre de mon ami.*

*Vous aurez beau maintenant me faire entendre
A l'oreille les sept voix du Saint-Esprit,
Quel Verbe, si Dieu soit-il, pourra me rendre
Le mot d'amour que personne ne m'a dit ?»-(7).*

Lorsqu'une religieuse canadienne donna une exégèse mystique de son attente du bien-aimé, Marie Noël protesta. Ce n'était pas le cri de Jean de la Croix, ni même le foudroiement de l'amour qui brise le cœur pour l'ouvrir à Dieu. C'était simplement la plainte d'une jeune fille humaine, triste parfois d'un bonheur, à en mourir, d'une « *femme enfant, passionnément aimante* », rêvant à la demeure humaine qui lui serait toujours refusée : « *Et je m'en irai d'ici sans savoir ce qu'était une demeure humaine.* »

La rencontre de la mort

Cette peine de cœur inapaisé n'engendra jamais chez elle de révolte. Dans le « Cantique du Soir », elle finit par bénir le Seigneur pour sa maison stérile et « *ses nuits sans amour* ». Ce fut la rencontre de la mort qui conduisit Marie Noël au pays de l'inintelligible et aux frontières de la révolte. N'en jaillit point une complainte mais un hurlement devant l'épouvante. Elle avait vingt ans. Après Noël, le 27 décembre 1904, elle trouva son petit frère de douze ans mort dans son lit. « *Un ange est venu vendredi chez nous étouffer mon petit* », Sa mère hurla tout haut pendant des semaines. « *Moi, je fus en danger... de tout...* ». Peu après, elle clame sa colère dans « Hurlement » :

« *Que nie veut-on ? Que j'aie et prie
Quand vient le soir,
Leur Dieu, leurs saints et leur Marie
Pour te revoir ?
C'est contre eux mon sang crie
de Désespoir !
Ces loups du ciel, voleurs de vie ! » (8).*

(7) « Prières d'avant la vie, de pendant et d'après », *ibid.*, p. 217-218.

(8) *Ibid.*, p. 184.

(9) *Ibid.*, p. 261.

Dans l'« Office pour l'Enfant mort » (9) apparaît le visage « d'un dieu noir » inconciliable avec la figure d'un Dieu bon. À l'aube, après s'être battu toute la nuit, l'enfant se tait.

« Et brusquement se sont ses yeux
Retournés du côté de Dieu,
Du côté de Dieu, fixe, noir,
Terrible, pour ne plus me voir ».

Il est difficile de regarder Dieu après avoir vu l'appel désespéré d'un enfant qui va mourir. Une première fois, les yeux qu'elle tenait levés vers Dieu furent crevés. Parfois, elle essaya d'apaiser sa peine avec ses pensées, mais la mort la trouva toujours hurlante à la face du ciel. « *Mon sang dit non* ». Impossible d'accepter la mort comme « *une chose aussi naturelle que la pousse des dents* ». Face à la mort, elle regarde Dieu et lui demande raison. Longtemps après la mort du petit frère, elle revint sur cette impossibilité de regarder Dieu en face lorsque la mort détruit l'un des siens. « *Toutes les fois que la mort est entrée ici avec son air de mauvaise action, détruisant à petites heures, implacablement, l'un de mes proches, je me suis trouvée incapable pendant un long temps de regarder Dieu en face avec mes yeux d'espoir. M'étais-je trop habituée dans le sourire de mes prières à croire qu'il n'était qu'un Ami, un infiniment Grand pareil à nous ? Mais il est Autre. Oui ! Autre, Autre. Un terrible Autre* » (10). La vision de la mort brisa son harmonie intérieure. Toujours elle fut déchirée entre ce Dieu de bonté et ce Dieu « *terriblement Autre* » qui brise sa créature. Le jour de colère du 29 décembre 1904 aura été le plus long de sa vie (11).

L'éclipse de Dieu

La mort ouvrit ainsi une brèche dans le cœur croyant de Marie Noël. Ce ne fut pas la seule. Elle traversa deux « saisons en enfer », relatées dans les *Notes intimes*.

La première, appelée « *l'enfer des trois jours* », ressemble à une expérience intérieure d'athéisme qui fond comme un éclair sur un être dont toute la vie reposait en Dieu et en Dieu seul : « *Dans ce temps-là je n'avais au monde que Dieu* ». Cela s'est

(10) *Notes intimes*, p. 135.

(11) Cf. l'admirable analyse d'Henri Gouhier dans *Le combat de Marie Noël*, Stock, Paris.

passé en février 1913. Rien, en apparence, n'annonçait cette descente aux enfers. « *Souvent, des doutes avaient plané comme des oiseaux menaçants. Ils passaient... (In soir mon père parlait de la survie de l'âme - Quel mot entendu ? Quelle foudre heurtée parmi les pensées noires et dangereuses qui dorment ? Quel éclair ?... Quel tremblement ?... Dieu s'écroula en moi comme un édifice de nuages. Dieu écroulé. Toute lumière renversée. Mort de tout. Mort de moi-même. Deuil sans espoir. Perdition éternelle... Le Dam* ». (12)

Est-il une explication à cette soudaine et totale éclipse de Dieu ? Marie Noël en a suggéré une dans une lettre adressée à l'abbé Mugnier pour commenter le poème « Ténèbres » (13) inspiré par cette agonie de l'âme : « *Quand j'ai écrit "Ténèbres", je songeais au doute de mon père... Peut-être avais-je ainsi pénétré trop avant dans l'inquiétude métaphysique de mon père et d'autres encore ? Peut-être était-elle d'avance en moi, peut-être avais-je trop respiré sa pensée, trop entendu, trop lu, trop su ?* » (14). Cette lecture soulève un voile. Son père, le professeur de philosophie Louis Rouget, lui faisait part de ses lectures, de ses doutes et interrogations. Il se peut qu'au terme de ces échanges, la nuit de l'esprit s'emparât de Marie Noël. Cette première crise, selon Henri Gouhier, est celle de la fille du professeur Rouget. En tout cas, ce fut le drame : « *Un soir, brusquement, dans un éclair de cette lucidité qui détruit tout, j'ai été précipitée clans le vide. J'ai perdu Dieu, le cloute de mon père est entré en moi* ». Dieu, l'éternité, le paradis, tout n'était plus que cendres. Sa vie devint ce dur « *combat entre la lucidité et l'Amour* » dont elle fut « *le champ de bataille, les blessés et les morts* » (15). Selon une expression qui revient souvent dans ses notes, ce fut le « *combat de Dieu contre Dieu* » à l'intérieur d'elle-même.

Comment sortit-elle de « *l'enfer des trois jours* ? » Dieu écroulé, trois jours durant, trois nuits, elle essaya de le reconstruire avec des livres, des paroles, des récits d'hommes. « *Vaine sueur pour ressusciter Dieu* ». Une lucidité acérée tuait l'une après l'autre toutes les lumières. Une implacable agonie perdurait, ponctuée de cris : « *Cris de l'âme, cris dans la communion*

(12) *Notes intimes*, p. 102.

(13) L'abbé Mugnier lui conseille de ne pas le publier. Ce poème est toujours inédit.

(14) Lettre citée par R. Escholier dans *La neige qui brûle*, p. 244.

(15) *Notes intimes*, p. 137.

vaine ». La délivrance ne survint que le soir du troisième jour. Elle baisa désespérément la croix du Christ. « *Brusquement la corde d'angoisse se rompit.* » Délivrée, elle chanta, dansa. Un souffle très doux lui effleura le front. « *Puis il se fit un grand calme.* » Un long calme de sept années. Au sein des ténèbres seul le visage du Christ crucifié, « *ce Mort aimé par-dessus tout,* » a tenu, même lorsqu'il lui sembla être « *ce Mort inutile* », sans Père et sans royaume. « *Je suis au Christ jusqu'à la racine.* » Cet amour indéracinable a dissipé le désespoir de la première saison en enfer.

L'amour aux yeux crevés

Mais le grand calme donné par le souffle miséricordieux ne dura que sept années. En 1920, Marie Noël traversa une seconde saison en enfer, « *l'enfer de sept semaines et de plusieurs années* » (16). « *Ce fut une grande bataille : l'heure de la Puissance des Ténèbres - Mois d'enfer, mois de toutes peines, mois de toutes morts. Destruction du corps, destruction de l'âme* ». Cette descente aux abîmes est d'une nature différente de celle de 1913. Ce n'est plus une éclipse passagère de Dieu qui renaît au bout de trois jours. *C'est plutôt la mort définitive des représentations du Dieu de sa foi* et l'entrée dans « */ci grande angoisse* » devant ce « *Dieu noir* », rencontré cette fois à l'échelle de la création entière : « *Un Dieu qui, tout à coup, n'était plus mon Dieu de Vierges et d'anges en qui, depuis mon premier âge, j'avais mis toute ma volonté et ma foi docile... Alors tous nies anges s'enfuirent. Et la souffrance physique n'était rien, et la détresse morale n'était rien, et la passion du cœur n'était rien à côté de la terrible question qui fut alors posée : Dieu ?... mon Dieu ?... Le bon Dieu ?... Où était Dieu ? qui était Dieu ?...* » (17).

Ce serait manquer le destin spirituel de Marie Noël que d'assimiler son épreuve à « *la nuit de l'entendement* » traversée par les mystiques. Au terme de leur voie, ils sont aux prises avec « *l'Inconnaissable* ». Au terme de sa route, Marie Noël est aux prises avec le Dieu puissant « *qui roule sa nuit dans les sèves et le sang... Une force impitoyable, la Force éternelle qui crée et qui*

tue m'était révélée » (18). Elle fut ébranlée par la vision de la loi de l'univers : « *Vivre c'est manger. Manger c'est tuer* ». A la racine de tout, il y a la faim. Et la faim, pour qui veut survivre, conduit au meurtre. Seul, Joseph de Maistre a su traduire, comme elle, le décret de mort violente inscrit au cœur même de la vie : « *Il n'y a pas un instant de la durée où l'être vivant ne soit dévoré par un autre... Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal* » (19). A travers cette violence universelle se révèle à Marie Noël l'enfer caché de la création et la face nocturne de Dieu. Ce n'était plus le Dieu de l'enfance, « *le Bon Dieu, Notre Père, ... mon ami... Non ! un Autre ! Un Autre qui était caché derrière et si terrible que ma raison a vacillé. C'est Celui qui n'a inscrit qu'une seule loi sur ses tables silencieuses : Tu tueras... tu seras tué, et qui n'a jamais pris la peine de l'expliquer autrement que par la marche implacable de l'Univers* » (20). Avec plus de force tragique que Joseph de Maistre, elle transcrit la loi du Créateur :

« *Celui qui a créé le monde n'a donné à l'être vivant qu'une seule loi : "Mange"; et celle-ci qui est la même : "Pour manger tue !"*

"Si tu nie désobéis, si tu refuses ce que tu dois à ton ventre, tu mourras. Car telle est nia volonté. Toute créature sert de pâture à l'autre" » (21).

A ses yeux, la création n'est pas chrétienne.

Comment son esprit est-il sorti de l'abîme où il fut jeté? Elle avait perdu le visage de son Dieu, livrée, sans défense, à l'épouvante du mal, « *à cet Inconnu, ce Sans-Nom* » qu'il est inutile de prier. Tout en elle fut détruit : « *Ci-git... celle que j'étais est morte* ». De sa descente aux abîmes, « *le seul grand voyage de sa vie* », elle revint peu à peu par un pauvre chemin très long, l'obéissance. « *Moins qu'un chemin, une corde obscure qui vous soutient au fond du puits.* » Dans l'avertissement qui précède *Chants et Psaumes d'Automne*, elle confie : « *Rien ne nie restait*

(16) *Ibid.*, p. 103.

(17) *Ibid.*, p. 104.

(18) *Ibid.*

(19) *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, 6^e édition, t.11, p.27-32.

(20) *Notes intimes*, p. 22.

(21) *Ibid.*, p. 31.

Charles Blanchet

pour vivre hors, je ne sais quelle espèce d'amour aux L'eux crevés qui, sans plus rien voir, adorait encore» (22). Subsiste toujours «cet amour pur » qui n'attend rien, ne demande rien, s'en remet, malgré le mal qu'elle endure, à ce Dieu «trop inconnu, trop grand, trop noir ». Elle a été « Vierge folle » (23) dont elle a conté l'histoire. Les vierges sages sont rentrées. Mais une vierge folle «au coeur noir », «fidèle en l'ombre comme un chien qui veille et ne demande rien », reste rôder, dans la nuit, au seuil de la demeure où l'Epoux est rentré.

« Sans pieds pour m'éloigner de Lui...
Je pleure et j'élève vers Lui
Mes folles mains pleines de nuit. »

Parvenue au calme du grand âge, jamais elle n'oubliera la tourmente de ce temps-là. Souvent, dans les *Notes intimes*, s'élève une plainte à l'égard de ce Dieu qui lui fit mal : « Un jour vous m'êtes apparu sans visage et j'ai failli en mourir... J'ai beaucoup souffert de Dieu. J'ai souffert de Lui, sans repos, à cause du mal, à cause de la question terrible. Qui l'a fait ? ». Elle note encore, comme pour dire, une dernière fois son épreuve : « L'heure terrible où Dieu n'est pas vrai et où je continue à l'aimer quand même » (23).

Le « poème du lait » révèle la loi d'amour

Est-ce tout ? Faut-il en rester, avec Marie Noël, à cet «amour pur » qui veille dans la nuit, à cet abandon aveugle aux mains du « Tout Autre » qui lui infligea mille morts ? Non, ce serait mutiler son oeuvre. Par-delà cet effroi devant le mal tapi au coeur de la vie, elle nous a laissé une vision complète du monde où l'Amour apparaît comme l'autre grande force à l'oeuvre dans l'univers. Elle désirait dépasser ce dualisme si crucifiant : le Dieu noir et le Dieu bon, la loi de violence et la loi d'amour. Elle aspirait à l'unité retrouvée. Sans y être pleinement parvenue, car nul ne peut dissiper le fond obscur du monde, ni l'énigme de Dieu, le grand poème *Adam et Eve* fut l'ultime effort de son intelligence pour comprendre le dessein de Dieu. Ce poème est le sommet de l'oeuvre de Marie Noël tant par sa beauté que par

(22) Cité par R. Escholier, *op. cit.*, p. 318.
(23) *OEuvres poétiques*. p. 259.
(24) *Notes intimes*, p. 164.

sa vision du monde, comme si lucidité et amour s'étaient heureusement réconciliés. Fresque de l'histoire humaine, *Adam et Eve* (25) est spirituellement inspiré par l'acte de manger, «loi de notre nature, origine du mal de l'univers, principe de notre salut. »

Cela commence par le « Poème des dents » qui correspond à la loi de création, celle du Dieu ténébreux : « Mange et tue ».

- « Le Seigneur m'a dit de manger.
Il a mis dans ma chair la faim.
- Si je mange, si je te mords
Corps tiède que le mien détruit
Par la plaie où je t'aurai nui
La Mort entre au monde... La Mort
- Sans fin le monde entier s'en va
Mangeant le monde entier. La dent
Du monde attaque, broie et fend
- La chair du monde, son repas ».

Cette loi de la faim et du meurtre est antérieure à tout péché d'origine. Elle appartient à l'être même du créé. L'être doit manger pour se conserver. Il détruit la substance d'autrui pour se nourrir. Il s'agit du mal d'avant l'homme, d'avant l'arbre, «le Mal d'avant toutes les heures », «le Mal qui, dans toute innocence, couve, attend» (26). Adam ne fait qu'obéir à cette loi première du créateur : « O faim, béante, joie ! Appel de la chair à la chair ! - Baiser si chaud, si pressant, si cruel - Qu'il doit toute sa proie user ! ». Le Seigneur a dit : « Mangez-vous les uns les autres ».

« Mange ! Mange ! Et viennent le mal,
Et la bataille, et la clameur.
Du sang offensé ! Mange ou meurs
Herbe mange ! Mange animal ! .. ».

Et la danse de mort commence, entraînant Adam dans le tourbillon du mal qu'un autre a résolu. S'y mêle une sorte d'effroi devant la cruauté de nos amours, si proche parfois de la voracité de l'affamé.

Ensuite, c'est le « Poème du lait ». Ce poème est né d'une intuition dont on trouve trace dans *Notes Intimes*. Se donner, se

(25) *tEuvres poétiques*, p. 418-436.
(26) « Tourmente », *ibid.* p. 257

livrer, s'abandonner, est aussi une loi de la vie. C'est la loi de l'Amour. « *L'Amour veut nourrir, se détruire soi-même pour nourrir un autre, se changer en l'autre...* Sa loi est : Donne. Ainsi, la mère dont le lait devient en son petit sang et vie. Et le lait de la mère en a joie » (27). Dans le « Poème du lait », la loi donnée à Adam : « *Mange et détruis* », est inversée. Eve invite son petit à mordre ses seins pour boire son lait et découvre la douceur d'être blessée, mangée :

« Ah ! tu me blesses !
 La savais-je la douceur d'être blessée
 Ouverte et saignant comme une orange vive
 Qui fond en miel et n'est plus sous la gencive
 Plus rien qu'une joie à la gorge laissée ?
 Adam ! Adam ! la douceur d'être mangée
 Qui le savait ? ».

A partir de ce plaisir d'être mangée, Marie Noël imagine « *le jeu d'amour* » universel où la joie fait tourner le monde. L'Amour, par ciel et par terre, mène une ronde :

« Prenez, mangez... *Le pain courait en rond. Le jeu Du jeune Amour poussait le vivre d'être en être. D'être en être, il passait, il remontait pour naître Et rejaillir encore à la source de Dieu* ».

« *Le pain mangé riait d'amour comme la femme que l'homme prend et rompt pour la mêler à lui* ». La mort n'était que le divin passage du corps au corps, de la Vie entrant dans une beauté nouvelle. Mais le fil d'Amour s'est cassé, le Paradis s'en est allé. Eve, malgré la douceur de l'étreinte, entend la plainte de la distance. La mort est la bouche cruelle qui engloutit les vivants. Seul le lait qui coule de son sein ramène le chemin du Paradis et murmure un secret perdu :

« Remplis ta bouche à ma tendresse profonde,
 Bois ma douceur pour tes lèvres amassée.
 Nous ne savons plus où la joie est passée,
 Mais mon lait se souvient de la vagabonde ».

A la clarté de son lait, Eve devine « *Dieu qui luit* », l'autre mystère de l'univers, celui de l'Amour. Ce Dieu qui se laisse blesser, tuer, manger dans sa vie et sa mort : « *Dieu, tant que*

sera Dieu, sera-t-il autre chose que du pain ?... Prenez, mangez ». C'est le don du Christ sans cesse renouvelé, pour renouer la chaîne de l'Amour. « *O mes hommes, soyons le pain les uns des autres* », demande Eve, et, vers le soir, au bout d'un long voyage, elle espère aller vers le jardin de joie. Plus son enfant boit son lait, plus elle retrouve « *la clairière divine* » :

« Sur l'aile de mon lait qui jamais ne recule
 Sous les dents,
 Homme franchis la nuit jusqu'à ce crépuscule
 Où j'entends
 La tendresse du lait éternel qui circule ».

Avec Eve, se dévoile l'Amour dont la loi est : « *Donne* ». L'acte maternel et joyeux de la femme qui allaite nous conduit au mystère eucharistique. « *Ainsi, la mère dont le lait devient en son petit sang et vie. Et le lait de la mère en a la joie. Ainsi, le Christ à nous donné, dont la chair en nous devient vie par le Pain eucharistique. Et la chair du Christ en a joie* » (28). Par là, Marie Noël veut dépasser le dualisme des deux lois antagonistes du monde. « *Mange et dévore* », dit le Créateur. « *Aime et donne* », dit le Christ. Méditant sur un mot de l'hymne eucharistique « *Que je vive de toi* », elle y entend le cri de toute création : « *Cri de toute la destruction. Cri de la faim. Cri aussi de l'Amour* ». C'est un grand mystère, dit-elle, « *mais je crois qu'au commencement est l'Amour. Je crois que l'Amour et la Faim qui nous semblent, vus de ce monde, contradiction en Dieu, au commencement s'accordent et, en Lui, ne sont qu'Un* » (29). Dans la jeune femme qui allaite son petit et le Christ qui livre son corps, elle voyait une sorte de réconciliation du mal et du bien qui l'aidait à croire en un Dieu bon, par-delà le bien et le mal de nos évaluations. « *En Vous, Seigneur, le Mal est Bien* ».

Marie Noël, notre sœur dans l'épreuve de la foi

Telle fut la destinée spirituelle de Marie Noël. Destinée exemplaire jusque dans la relation qu'elle en fit. Le tragique, au cœur même de la foi, - est un signe de santé face à une sentimentalité religieuse éccœurante de douceur et de bonté qui gomme toutes les aspérités de la vie. Ce Dieu, qui lui fut « *grâce et tourment* », « *trop inconnu, trop grand, trop noir* », témoigne davantage de

(27) *Notes intimes*, p. 32.

(28) *Ibid*

(29) *Ibid.*, p. 116.

la transcendance de Dieu que le Dieu « humain, trop humain » que nos discours édifiants serinent dans nos églises. Dans un inédit (30) publié par *Zodiaque* (31), elle tente d'exprimer, en quelques formules brèves et denses sa perception du « *M*'s-tère » :

« Le mystère des mystères, ce n'est pas le mystère de l'Incarnation, ni le mystère de la Rédemption, ni même le mystère de la Sainte Trinité, qui tous, découlent de Dieu. »

Le mystère des mystères, c'est de dire "Dieu" sans savoir qui aimer ; et d'être, homme, lié à ce Commencement sans commencement comme si homme on était, sans absence possible, de Lui et en Lui ».

Une fidèle a raconté les intermittences de son cœur croyant, dans la vérité, sans refouler la violence de la création, la profondeur du mal, la « *noire expérience des ténèbres* ». Même si elles n'atteignent pas l'intensité des nuits mystiques, chacun traverse ses propres nuits. Marie Noël est secourable à tous ceux qui sont entrés dans « *ce grand et dur travail de penser Dieu* », de vivre dans son ombre, sans repousser la part de la vie qui violente notre intelligence et notre sensibilité. Pour s'être abreuvée trop souvent au puits d'inquiétude, elle a failli périr. Mais elle n'a jamais lâché la corde tendue. Lumineuses sont certaines pages du grand âge :

« Mais ô mon Dieu, Homme disparu et qui n'en êtes Dieu que davantage, je suis restée, même dans l'épouvante, à votre ombre. Sans visage, je vous ai adoré. Sans visage, je vous ai dit : oui, comme l'enfant de jadis qui tendait un doigt naïf pour recevoir de Vous une alliance ».

« Le temps a dispersé tout orage et je nie retrouve vers le soir, avec mon cœur d'enfance lavé de grâce, prise de sourire, la tête penchée sous une caresse invisible » (32).

Charles BLANCHET

(30) Les inédits semblent nombreux. Par peur du scandale, ils n'ont pas été publiés. Il serait temps qu'ils sortent des oubliettes où ils sont gardés.

(31) *Zodiaque*, Revue de « La pierre-qui-vire », n° 136.

(32) *Notes intimes*, p. 155 et 154.

Charles Blanchet, prêtre, né en 1923. Professeur de philosophie au collège des Cordeliers de Dinan de 1953 à 1972. Formateur à l'IFOCAP de 1972 à 1983. Ancien collaborateur de la revue *Esprit*, de 1963 à 1972. Collaborateur de la revue *Paysans*.

Sheldon VANAUKEN

La traversée de la Manche

Un écrivain anglican raconte pourquoi il s'est converti au catholicisme, et comment cette conversion ne l'obligea pas à délaisser pour autant sa paroisse épiscopaliennne de Virginie.

1. Les falaises blanches

Il y a de cela bien des années, l'université d'Oxford orienta successivement ma pensée vers deux questions importantes. Bien que je fusse officiellement anglican (épiscopalien) depuis la pouponnière, j'étais en réalité un agnostique vaguement théiste. Vint Oxford : j'y vis les tours et les flèches érigées par des hommes de l'époque de la foi ; et voici que je me devais de trouver le fin mot à la question posée par Jésus. Etant à ce moment tout à fait en dehors de la foi - bien qu'"anglican sujet à des faiblesses pour le christianisme" -, je vis qu'il n'y avait qu'une seule question : Jésus était-il, en réalité, Dieu - Dieu lui-même incarné et poussant le cri de l'abandon sur la croix ? Et finalement je répondis "oui !" à cette question.

Tout étonné de me retrouver chrétien, je sentis alors qu'une seconde question s'ensuivait logiquement, d'une logique telle que je m'étonne de ne pas voir tous les convertis se la poser aussitôt si Jésus est Dieu, et c'est un fait qui met ses paroles tout naturellement (et tout surnaturellement) dans un nouvel éclairage, qu'advient-il de ses paroles concernant son Eglise, fondée sur la pierre qui était Pierre : bref, la question de Rome, de l'Eglise-M ère ? Si les flèches d'Oxford furent érigées par des

hommes de foi, cette foi était la foi catholique. Je racontai l'histoire de ma conversion au christianisme, peu de temps après mon retour d'Oxford, dans une brochure intitulée *Rencontre avec la lumière* (1961) :

"Je commentai à m'interroger sérieusement sur l'Eglise-mère et à me poser cette question que chaque chrétien doit se poser à un moment donné : cette Eglise, si pleine de foi et de connaissances, si pleine de diversité sauf en ce qui concerne la foi forte et inchangeable, serait-elle, finalement, l'Eglise ? la vraie vigne ? La question semble se ramener à ceci : *qu'est-ce que 'l'Eglise' ?* .. Lors donc que l'on a répondu affirmativement à la première question - le Christ est-il Dieu ? - l'on doit faire face à la question suivante, posée par l'existence historique et la revendication constante de l'Eglise catholique" (1).

En lisant ces mots, on pourra peut-être supposer que j'étais bien près de répondre "oui" à l'Eglise aussi ; je l'étais peut-être, mais en être *près* n'est pas en être *là*. Je voyais assez bien que ma propre Eglise d'Angleterre était en quelque sorte compromise par ses origines avec Henri VIII, qui ne fut peut-être pas exactement un homme *bon* - bien qu'elle affirmât chaque jour dans son *Credo* qu'elle croyait en l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, (et se trouvait, par conséquence, à l'intérieur de cette Eglise) dans laquelle nous admettions généreusement, aussi, l'Eglise de Rome. Nous prétendions avoir mis à jour les prétentions de la papauté, que nous avions cependant acceptées pendant mille ans ; mais le soudain "éclair de vérité" qui frappa Henri VIII lui advint lorsque son divorce fut refusé par Rome alors qu'il souhaitait épouser sa petite amie (raison par ailleurs devenue assez commune depuis lors pour quitter l'Eglise du Christ), cet "éclair de vérité" donc ne rayonnait pas particulièrement de *sainteté*.

Mais, tout ce temps, je souhaitais vivement accepter l'Eglise d'Angleterre comme un chemin valable. Elle était à la fois belle et confortable; et C.S. Lewis, mon sage mentor, qui eut tant affaire dans ma conversion et devait, je m'imaginai, avoir approfondi sérieusement la question romaine, demeurait anglican. De plus, après mon séjour à Oxford, je fus happé par diverses sortes de crises, et la question dut être remise à plus tard.

(1) *Encounter with Light*.

Les années passèrent, mais je n'oubliai pas la question. Lorsqu'il m'arrivait de m'intéresser à quelque débat théologique ou ecclésiastique, je me retrouvais invariablement du côté catholique. Vers le milieu des années 70, je fus contraint (par l'Esprit Saint, je crois) d'écrire un livre intitulé. *Une miséricorde sévère* (2), qui remit en juste lumière mes années à Oxford et les développements spirituels qui s'ensuivirent. Dans ce livre, je parlai de *"la foi invariable de Rome : le lieu du dernier recours"*. Aussi, un voyage en Irlande et en Ulster me fit prendre conscience, comme jamais auparavant, de tout ce que C.S. Lewis, natif de l'Ulster, aurait dû surmonter pour devenir catholique. Dès lors, qu'il soit demeuré dans l'Eglise d'Angleterre perdait bien de son poids. L'ensemble de ces événements redonna une vie nouvelle à la question romaine ; et, en 1980, j'écrivis "La Manche" (3), un article sur la question romaine, dont bien des éléments se retrouvent dans le présent essai.

Le point majeur en litige dans la chrétienté contemporaine n'est pas l'opposition entre catholiques et protestants, mais le débat entre l'orthodoxie (catholique, orientale et évangélique) et le modernisme sécularisant - les deux étant œcuméniques. Ou, si l'on préfère, c'est l'opposition entre le surnaturalisme et le naturalisme. L'orthodoxie de l'Incarnation n'a pas à être clarifiée : elle constitue ce en quoi les chrétiens ont toujours cru : il s'agit tout simplement de la *foi*; et ceux qui y adhèrent peuvent être tout simplement désignés comme chrétiens... de cette sorte que les lions dévoreraient. D'autre part, et c'est peut-être malheureux, aucun lion n'a jamais mangé un bon moderniste. Le modernisme (condamné en 1907 par Pie X) n'est évidemment aucunement moderne; mais ce que nous en rencontrons aujourd'hui - le néo-modernisme? - en est probablement l'ultime fruit ratatiné: une enveloppe vide, une forme sans foi (si ce n'est une foi humaniste et exagérée en l'homme, créateur de Dieu), et sécularisante dans le sens qu'elle cherche à mouler l'Eglise à chaque mode mondaine qui passe. Cette hérésie est peut-être la plus mortelle des hérésies de l'histoire en raison de sa malhonnêteté intellectuelle.

C'est pourtant à ce danger-là que doivent faire face les évangéliques comme les catholiques, et c'est lui qui fait ressortir la

(2) *A Severe Mercy*.

(3) "The English Channel", *New Oxford Review*. Mars 1981.

question romaine. Si tous les adhérents à l'orthodoxie évangélique et tous les adhérents à l'orthodoxie catholique se retrouvaient réunis sous l'immense pouvoir du Magistère catholique, quelle force il y aurait là pour le Christ ! Comme disait Chesterton, *"non pas une Eglise qui change avec le monde, mais une Eglise qui change le monde"*. L'unité : une unité qui ne peut être engendrée - telle l'union avec l'orthodoxie orientale - que dans et par la primauté et l'autorité enseignante de Rome.

Je ne suis pas - et heureusement, il me semble - l'un de ces prétendus pasteurs du troupeau que sont aujourd'hui les théologiens. Je ne suis qu'une des brebis. Mais, en fin de compte, ce sont les brebis qui, lorsqu'on les nourrit mal, filent vers d'autres pâturages. C'est ainsi que ma propre Eglise épiscopaliennne - de moins en moins intéressée à enseigner la foi, de plus en plus à la mode et néo-moderniste, abandonnant toute prétention au catholicisme par son "ordination" irréfléchie de femmes et son acceptation du divorce et de l'homosexualité - ma propre Eglise, dis-je, m'a elle-même amené à revoir la question romaine. Je me suis alors plongé dans la lecture des écrits des grands anglicans (J. H. Newman, G.K. Chesterton et Ronald Knox) dont je suivais le chemin vers Rome ; et je discutai du catholicisme avec des brebis érudites ainsi qu'avec des prêtres. Pendant que tout ceci se déroulait, voici que la joyeuse venue de Jean-Paul II mit du vent dans mes voiles et donna à cette brebis que je suis la sensation comme d'un retour du Christ. Et le temps passait. Tout à coup, je me vis tout près du précipice, à la limite même des falaises blanches de l'anglicanisme. Un pas de plus et je tombais. J'en devins tout pâle. Je reculai. Et je regardai par-delà la Manche en direction du dôme de Pierre.

Où en étais-je alors ? Il m'était évident que, de même que le christianisme lui-même se tient ou s'écroule à partir du fait que Jésus est à la fois entièrement Dieu et totalement homme, de même l'Eglise catholique se tient ou s'écroule selon qu'elle est ou non l'Eglise fondée par le Christ. L'intention du Christ avait-elle été d'avoir une Eglise au singulier (comme il en a d'ailleurs parlé) ou au pluriel (divisée en 10.000 sectes) ? Malgré les murmures protestants concernant l'"Eglise invisible", je ne pouvais pas me départir de l'impression que Jésus n'avait pas songé à cet incroyable éparpillement du protestantisme; de plus, ce même éparpillement montrait l'insuffisance de la doctrine protestante de *l'Effilure seule* et le besoin impérieux de *l'autorité enseignante* - le Magistère - de l'Eglise catholique. Un document

aussi simple que la Constitution des Etats-Unis a besoin d'une "autorité enseignante" (celle de la Cour Suprême) pour l'interpréter : combien plus la Bible et la Tradition ! De plus, bien que les protestants refusent de voir le fait de face, si nous voulons nous fier à la Bible, nous devons accepter que l'Eglise fut infaillible au moment où, guidée par l'Esprit Saint, elle définit le Nouveau Testament, c'est-à-dire au moment où elle en choisit le canon. La question n'est donc pas de savoir si l'Eglise peut être infailliblement guidée par l'Esprit Saint dans des questions de foi (ainsi qu'elle l'a toujours prétendu), mais bien de savoir quand l'Esprit a cessé cette direction infaillible de l'Eglise - si jamais il l'a quittée. Serait-ce quand des hommes d'Eglise, des papes, devinrent pécheurs ? Mais quand donc ne furent-ils pas pécheurs ? Même Pierre l'était. C'est précisément leur état déchu qui requiert l'assistance de l'Esprit. Les protestants aiment bien montrer combien les mauvais papes de la "captivité" d'Avignon et de la Renaissance furent peu remplis de l'Esprit. C'est très juste. Mais alors ces protestants passent justement à côté du point important : aucun de ces papes corrompus n'a changé la doctrine. Pour moi qui suis historien, c'est là l'indice le plus net de la présence de l'Esprit Saint dans l'Eglise catholique : non pas ce que de bons papes ont fait, mais ce que les mauvais n'ont pas fait. J'en vois un autre indice dans le choix du *moment* pour déclarer l'infaillibilité papale en laquelle on croyait depuis si longtemps : l'infaillible Eglise proclamait infailliblement que le pape est infaillible. Ce fut *juste avant* les imprévisibles incursions du modernisme sécularisant. Imaginez les hurlements si cette définition était proposée aujourd'hui... Un troisième indice de l'assistance de l'Esprit Saint me semble transparaître à travers les événements (dont le passage de Jean-Paul II) qui nous ont conduits à Jean-Paul II, le pape dont nous avons besoin en ce temps de l'histoire - un pape venant d'une terre où les chrétiens vivent à l'ombre du martyr et tiennent à la foi plus qu'à leur vie, comme peu ne le font plus en Occident mais comme le faisaient les premiers chrétiens.

De même que les protestants réformés rejetaient l'autorité enseignante de "notre sainte mère l'Eglise" - un rejet qui conduisit au rejet de leur propre autorité et à l'éparpillement subséquent de tout le protestantisme -, de même aujourd'hui nous voyons dans l'Eglise - notamment dans les Eglises hollandaise et américaine - ces gens qui soutiennent, dans leur orgueil intellectuel, qu'ils devraient *eux-mêmes* être les dirigeants, et non plus les évêques-pasteurs et le Magistère. Ils sont, qu'ils le sachent ou

non, sur le chemin d'un protestantisme toujours plus séculier. Devant cet orgueil de l'intelligence, je pense à ce que disait Newman, l'un des plus grands esprits de son siècle, dans son *Apologia Pro Vita Sua*: il y a quelque chose de normal dans la volonté qu'a eue Dieu de "laisser clans le monde un moyen de le connaître qui soit à ce point défini et distinct qu'il résiste à toute la force du scepticisme humain". Et Newman d'ajouter : "Lorsque je découvre que telle est la revendication de l'Eglise catholique, ... je n'éprouve aucune difficulté à en admettre l'idée".

Moi non plus. Je ne peux pas croire que la révélation de Dieu ne fut donnée que pour le premier siècle; et je ne peux pas imaginer l'état de la chrétienté de nos jours si toutes les hérésies des premiers siècles, provenant de cette "force du scepticisme humain" n'avaient pas été vaincues par l'Eglise catholique visible. Mais si cette révélation est destinée à tous les temps, sa vérité doit encore être protégée par l'Eglise contre la même irrépressible "force du scepticisme humain" qui se manifeste aujourd'hui dans l'hérésie agressive des néo-modernistes sécularisants. Comme un grand nombre de ces hommes sont des théologiens ou des intellectuels de profession, s'exprimant en un langage hermétique et savant, ils constituent un véritable danger pour la foi des moins érudits qui s'imaginent que ces théologiens possèdent un quelconque savoir secret. Mais le fait est qu'ils ne détiennent pas, sur de grandes questions telle que celle de la Résurrection physique du Christ, la moindre parcelle de science infuse ou acquise qui nous demeurerait cachée à nous tous. Le travail du théologien catholique consiste à pénétrer et à clarifier la pensée de l'Eglise. Si ses explications font disparaître le miraculeux dont témoignent l'Ecriture et la pensée de l'Eglise, il est aussi malhonnête dans son travail que le serait un chimiste qui fausserait une expérience ou un historien qui détruirait un document. En réalité, ce que font ces hommes - mais ils n'ont pas l'honnêteté de l'admettre - c'est introduire dans le Nouveau Testament des suppositions ou présuppositions de la pensée sécularisée, qui sont des *suppositions invérifiées et invérifiables*. Ils *supposent*, et ne font que supposer, que le miraculeux - l'intervention du surnaturel - ne peut pas avoir lieu (ce qui n'est qu'un *a priori* non vérifié, que ce soit en science ou ailleurs). Mais à partir de ce présupposé implicite (s'il était déclaré à la page un, les chrétiens jetteraient tout simplement le livre à la poubelle), ils nous offrent des explications "naturelles" ingénieuses qui éliminent l'intervention directe de Dieu dans tout ce qui est pourtant

présenté comme tel par l'étude des faits historiques et la pensée de l'Eglise, qu'il s'agisse des prophéties, des miracles, de la naissance virginale ou de la résurrection corporelle. Combien tout se clarifierait si on exigeait de chacun qu'il formule ses hypothèses de départ ! Pour le moment, des gens qui ne sont pas habitués à chercher les présupposés implicites voient leur foi détruite par des hommes qui, trop sécularisés eux-mêmes pour garder la foi de l'Eglise et tenant cependant à leur emploi comme prêtre ou théologien, ne peuvent s'empêcher de chercher à amoindrir la foi des autres...

Comme vous le voyez, il n'y avait aucun obstacle doctrinal à ce que je devienne catholique : j'étais déjà intellectuellement catholique ; et je voyais plus clairement que bien des catholiques, confus dans leur foi, le besoin vital d'un Magistère pour affronter cette terrible "force du scepticisme humain". Mais j'écrivis "La Manche" en tant qu'anglican m'adressant à des anglicans dans l'espoir que cela aide à rapprocher quelque peu le jour de la réunion avec Rome. Je me demandais aussi si je n'aiderais pas plus cette réunion en demeurant anglican.

De plus, le fait de voir la voie ouverte vers le catholicisme n'équivalait pas au fait de vouloir s'engager dans cette voie. Dans mes dévotions, je suis fils de l'Eglise d'Angleterre, et C.S. Lewis, fermement anglican, est celui qui m'a enseigné la foi chrétienne. Les cendres de mon épouse reposent dans deux cimetières anglicans, l'un en Angleterre et l'autre en Virginie. Ma paroisse anglicane, Saint-Etienne, fondée ici il y a cent cinquante ans, près des montagnes bleues de Virginie, rassemble des gens qui me sont chers. Je savais qu'il était inutile de dire que je pourrais toujours continuer à les aimer même après les avoir quittés; car alors on dérive loin les uns des autres. D'une certaine façon, en aimant la réalité anglaise, dans son *Livre de prières* et son histoire, j'éprouvais comme un sentiment de trahison à l'idée de l'abandonner et, aussi, une profonde douleur. D'autre part, aux Etats-Unis, l'Eglise catholique, toute authentique qu'elle soit, me semblait "étrangère" - pour autant que je savais, elle pouvait être remplie de *mafiosi* et de terroristes irlandais. S'il m'arrivait de me préparer à prendre mon élan pour sauter au-delà des falaises blanches, j'entendais alors des voix - délicates, courtoises, anglicanes - qui me disaient : "Restez avec nous. Nous sommes votre peuple. Vous parlez notre langage. Ne nous quittez pas. Vous ne souhaitez tout de même pas devenir un... catholique !"

2. La décision

Je suis demeuré sur ces falaises blanches pendant plus d'un an. J'avais écrit "La Manche" au mois d'août 1980, et m'étais trouvé au bord du précipice avant cela. Je tirais consolation du fait que Newman et Chesterton et Knox étaient tous, à leur tour, venu camper un certain temps au sommet des falaises anglicanes; et C.S. Lewis, bien que catholique d'esprit, n'était jamais venu près de faire le saut. Mon essai m'avait valu bien des lettres, toutes généreuses, à la fois d'anglicans disant : "Ne nous quittez pas !", et de catholiques disant : "Allez, à l'eau ! nagez !". Un correspondant catholique souligna que la barque de Pierre prenait l'eau à plusieurs endroits, mais il m'invitait à monter pour aider à écoper. Cette idée me plut : l'idée d'être d'une certaine utilité. Et je pensai que, oui, elle prend l'eau par endroits... mais quel capitaine ! Et elle file en plein vers l'Est... Que dire, par ailleurs, de ce luxueux vaisseau de ligne qui passe à côté, avec tout le monde qui gesticule et qui salue, mais n'ayant personne à la barre et tournant en rond? Serait-ce là l'anglicanisme - ou peut-être le *Titanic*?

Au printemps de 1981, peu de temps après la parution de mon article, je montai à l'abbaye de Portsmouth, dans l'état de Rhode Island. C'est un monastère de bénédictins anglais. J'y rendis visite à mon vieil ami du temps d'Oxford, Dom Julian. J'allais l'aider à mettre en forme un livre de poésie profondément chrétienne qu'il avait composé et qui devait s'intituler *Le Christ dans sa splendeur* (4). Mais je me demandais, comme il pouvait aussi se le demander, si la grâce viendrait m'y prendre et me conduire à me soumettre à "notre sainte mère l'Eglise". Je lui demandai même de me faire passer l'examen d'orthodoxie, à tout hasard. Mais aucune grâce spéciale ne se manifesta. Une semaine plus tard, je me dirigeai plus au nord jusqu'au village français de La Pocatière, au Québec, afin de parler avec un autre ami, Georges Allaire, un philosophe catholique, responsable d'avoir ouvert plusieurs avenues dans ma compréhension de la foi catholique et aussi de Chesterton. Mais, s'il avait bien aidé ma raison, il ne lui appartint pas de me donner la volonté. Enfin, je rentrai chez moi en Virginie.

Je trouvai sur le réfrigérateur un bout d'affiche jaune : "Ne

pas décider, c'est décider". Un cher vieux frère de l'ordre de saint Augustin, le P. Robert Regan, m'avait rappelé qu'en choisissant le Christ voici longtemps, j'avais du même coup rejeté la position contraire - et ceci, sans qu'il y eût une grâce spéciale et contraignante. J'avais dit : "Je *choisis* de croire". Et pourtant, me dis-je, même si ce fut avec une grâce *suffisante*, c'est après mon choix seulement que je me suis senti soutenu par la grâce. Je vis alors qu'il y avait peut-être, maintenant, dans cette attente d'une grâce spéciale pour trancher la question de l'Eglise, une espèce de complexe de supériorité bien typiquement anglican, comme s'il devait y avoir des cartes d'entrée spécialement réservées aux anglicans, leur permettant de pénétrer par la grande porte ! Dans une lettre que j'écrivis alors je dis à mon correspondant : "Je sais ceci : si j'étais mourant et le savais, je demanderais qu'on fasse venir un prêtre catholique". En effet, ajoutais-je en moi-même, si j'étais mourant, je quitterais de toutes façons la paroisse épiscopaliennne de Saint-Etienne. Après avoir posté cette lettre, je songeai que je venais de suggérer à Dieu un moyen de produire ma décision. Il valait peut-être mieux que j'en arrive là par moi-même. "Ne pas décider, *c'est* décider". C'est décider par la dérive. Je me rendis compte que je pourrais peut-être continuer dans ma dérive, mais que si j'acceptais de regarder ma décision en face, je ne pourrais pas *rejeter* "notre sainte mère l'Eglise" -, de la même façon que plusieurs années auparavant je ne pouvais pas *rejeter* Jésus. Mais alors, si je ne pouvais pas rejeter l'Eglise, n'avais-je pas pris ma décision ? Je dis cela à Dieu en prières.

De nouveau le mois d'août. Aux alentours du premier, je téléphonai à Dom Julian. Il avait patiemment répondu à toutes mes questions pendant des années et avait aussi été mon confesseur. C'est lui qui devait me recevoir dans l'Eglise. Nous avons opté pour le 15 août, la fête de l'Assomption, comme date pour ma réception en Eglise. Julian n'avait jamais exercé la moindre pression sur moi pour que je devienne catholique et, bien que j'eusse peine à le croire, il semblait même presque indifférent à la chose. Il m'a avoué depuis qu'il avait prié chaque jour pendant trente ans pour que je puisse entrer dans l'Eglise.

Il se trouva que le premier inconnu que je rencontrai une fois devenu papiste fut le cardinal anglais Basil Home, lui aussi moine de l'ordre de saint Benoît, qui faisait une brève visite-surprise à l'abbaye. Mais j'étais tout à fait insensible à

(4) "There Shines Forth Christ".

cette coïncidence : j'avais été engourdi toute la journée - d'un engourdissement total -, si ce n'était le sentiment de ma gratitude envers la bonté de chacun. Lorsque je quittai le monastère, deux jours plus tard, un curieux petit gloussement semblait poindre en moi. Julian, pour sa part, m'avait donné un petit colis qui me paraissait contenir un livre : il s'agissait de son crucifix médiéval en bois sculpté, celui-là même qui avait été auprès de mon épouse lorsque celle-ci mourut. Ce crucifix est près de moi en ce moment même.

Lorsque je participai à ma première messe en Virginie, le samedi soir suivant, je fus stupéfait et eus presque l'impression d'un coup monté : l'évangile était celui de saint Mathieu au chapitre 16 : "Et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise... Et je t'en donnerai les clefs...". C'est avec une foi brûlante que l'abbé Warner, en cette église paroissiale de la Sainte-Croix, nous parla de la foi ; et il célébra l'Eucharistie avec puissance. Je sentis alors (et je n'ai point changé d'idée depuis) que ce prêtre était une bénédiction pour moi.

J'avais choisi d'aller aux matines (des prières du matin sans communion) qui sont célébrées à chaque quinzaine à Saint-Etienne. Mais voici qu'après ma messe, je m'éveillai : il n'y avait pas la moindre raison sur terre ou dans les cieux qui m'interdise, après ma messe hebdomadaire à la Sainte-Croix, d'ajouter la participation aux matines de Saint-Etienne à chaque quinzaine. Je pouvais y aller en tant que catholique, en quelque sorte comme un anglican "arrivé à terme". On pourrait peut-être y voir le souhait de conserver mon gâteau tout en le mangeant ; mais la raison en demeurait l'amour. D'ailleurs, n'était-ce pas là le véritable oecuménisme ? Rien à voir avec celui qui voudrait que toutes les sortes de religion soient équivalentes à la seule condition que les gens aient le cœur à la bonne place. Et j'eus tout à coup le sentiment d'avoir une mission - fût-elle uniquement de montrer que devenir papiste ne fait pas pousser des cornes... du moins, pour l'instant.

J'allai ainsi, le lendemain matin, à Saint-Etienne, les poches remplies d'exemplaires de "La Manche" qui expliqueraient les raisons de mon passage à Rome, mais aussi celles de ma persévérance envers Saint-Etienne. Maintenant, un bonheur étonné s'ajoutait à la paix et au rire. J'annonçai aux paroissiens que j'avais été accueilli par "notre sainte mère l'Eglise catholique" et leur offris mon article que tous voulurent

avoir. Mon annonce engendra une réaction généreuse mais attristée. Puis les visages s'épanouirent à nouveau lorsque je dis que je serais toujours là aux matines un dimanche sur deux. Le curé me fixa avec un petit sourire, peut-être un peu de travers, lors de la lecture de l'évangile de ce dimanche. Et depuis, je vais à Saint-Etienne de même qu'à la paroisse de la Sainte-Croix.

Il a dû être nécessaire que je veuille quitter, réellement *quitter* "père et mère" avant qu'ils ne me fussent rendus d'une façon toute nouvelle. En réponse à la brève lettre où je lui annonçais mon entrée dans l'Eglise, une religieuse irlandaise au courant de mon dilemme m'écrivit : "Vous verrez que vous ne perdrez pas vos amis, car Dieu ne peut être surpassé en *générosité*". Je fus stupéfait de ces paroles. J'avais, dans la profondeur de mon cœur, fait un adieu triste et douloureux à tous ces gens de Saint-Etienne que j'aimais tant. Mais "*Dieu ne peut être surpassé en générosité*". C'est par un don de grâce du Seigneur tout aimant que mon problème fut résolu.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris

pour la Belgique : 'Amitié Communio', rue de Bruxelles 61, 85000 Namur
pour le Canada : 'Revue Communio-Canada', 698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9
pour la Suisse : 'Amitié Communio', route de Villars 40, CH 1700 Fribourg

N O M • _____

Adresse complète • _____

Code postal : _____ Ville et pays : _____

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

ré-abonnement (numéro de l'abonnement : _____)
 y compris le supplément **Le Courrier de Communio**.

Règlement (montant • _____ (voir tarifs au dos, page 129). par (1) : C.C.P., mandat-lettre, chèque bancaire, espèces.

Date • _____ 1984. Signature : _____

(1) Cocher les cases. Merci.

Et j'y découvris la raison du rire de Dieu, en même temps qu'un signe généreux et gratuit de la justesse de ma décision de faire ma soumission à "notre sainte mère l'Eglise catholique".

Me rappelant mes ténèbres antérieures, je me souvins des vers du magnifique poème catholique, "Le lévrier du paradis", de Francis Thompson (5) :

"Les ténèbres où je suis ne seraient-elles après tout que l'ombre de ta main offerte avec tendresse?"

Sheldon VANAUKEN

(traduit de l'anglais par Georges Allaire)
(titre original : Crossing the Channel)

(5) Francis Thomson est un poète et écrivain catholique anglais (1859-1907). "The Hound of Heaven", dans ses *Poems* (1893), est son œuvre la plus célèbre et a été souvent comparée aux vers de Richard Crashaw, poète mystique de la première moitié du XVII^e siècle (N.d.I.R.).

Sheldon Vanauken, critique et romancier, vit en Virginie (U.S.A.). Son article a été publié dans *International Catholic Review Communio*, printemps 1982, p. 22-32.

ABONNEMENTS 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris
Un an (six numéros) Téléphone : (1) 527.46.27
C.C.P. : 18.676.23 F Paris

Tarif de base (France) : 150 FF.

Belgique : 1 050 FB (« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
C.C.P. 000 0566 165 73).

Canada : 32 \$ (« Revue Communio - Canada », 698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9).

Suisse : 48 FS (« Amitié Communio », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg
C.C.P. 17-30 63 Fribourg).

Autres pays : 165 F (par avion : 180 FF ou 1 260 FB).

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 120 FF, 850 FB, 28 \$, 38 FS ; par avion : 140 FF, 980 FB ou leur équivalent

Abonnement de soutien à partir de 200 FF, 1600 FB, 39 \$, 60 FS, etc.

Supplément Le Courrier de Communio (quatre numéros par an) : 50 FF, 350 FB, 12 \$, 17 FS ; autres pays : 60 FF.

Le numéro : 27 FF en librairie;
(Canada : 6 \$, Suisse : 8,50 FS),
et en expédition franco, 30 FF
ou leur équivalent.

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

Pour tout changement d'adresse, joindre si possible la dernière enveloppe et la somme de 5 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Dans toute correspondance, bien rappeler le numéro de l'abonnement pour identification.

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

Adresses des autres éditions de *Communio* : voir
en page 2.

Bulletin d'abonnement :
voir au dos, page 129

Prochains numéros

juillet-août 1984

(tome IX, n° 4)

ESPERANCE ET ESCHATOLOGIE - Hans-Urs von Balthasar, Guy Bedouelle, Georges Cottier, Ricardo Velez Rodriguez, Antonio Sicari, Jean-Marie Salamito, Jean-Louis Bruguès...

tome IX (1984)

5. le sacrement des malades 6. biologie et morale

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'Église
6. les chrétiens et le politique
7. exégèse et théologie
8. l'expérience religieuse

tome II (1977)

1. Jésus, «né du Père avant tous les siècles.
 2. les communautés dans l'Église
 3. guérir et sauver
 4. au fond de la morale
 5. l'eucharistie
- & la prière et la présence

tome III (1978)

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

tome IV (1979)

1. «Il a pris chair et s'est fait homme»
2. laïcs ou baptisés
3. Satan, «mystère d'iniquité.
4. l'éducation chrétienne
5. le mariage
6. l'Église : une histoire

tome V (1980)

1. la Passion
2. la violence et l'esprit
3. après la mort
4. les religions de remplacement
5. l'autorité de l'évêque
6. le corps

tome VI (1981)

1. «descendu aux enfers.
2. aux sociétés ce que dit l'Église
3. miettes théologiques
4. les conseils évangéliques
5. qu'est-ce que la théologie? & les prêtres

tome VII (1982)

1. .11 est ressuscité.
2. le plaisir
3. le dimanche
4. la femme
5. la confirmation
6. la sainteté de l'art

tome VIII (1983)

1. le catéchisme
2. le pluralisme
3. .11 est monté aux cieux.
4. sciences, culture et foi
5. la réconciliation
6. quelle crise?

tome IX (1984)

1. «Il est assis à la droite du père»
2. le travail

Seuls sont encore disponibles les n°6 du tome IV (1979), 5 et 6 du tome V (1980), 2, 3, 4, 5 et 6 du tome VII (1982) et tous les numéros du tome VIII (1983).

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil où Communio pourrait être mis en vente, n'hésitez pas à solliciter notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27). Merci!

Dépôt légal : deuxième trimestre 1984 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN 0338 781X - Le directeur de la publication: Jean Duchesne - Composition : Compo Avril (18, rue Duhesme, F75018 Paris). - Impression : Société Nouvelle Firmin-Didot. 0962.

le pouvoir

Parce qu'il est tout-puissant
Dieu seul fait plus que respecter les libertés :
il les crée

Le Tout-Puissant
se manifeste en Jésus-Christ
sous la figure du serviteur.

Mais en définissant le pouvoir
comme une forme de service,
le christianisme ne fait pas de nous
les serviteurs des pouvoirs.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

IX, 3 — mai-juin 1984

Couverture : Peintre flamand résidant en France (XIV^e siècle)
Retable du Parlement de Paris (détail) : Jean-Baptiste désigne au roi saint Louis l'Agneau.
Musée du Louvre (cliché Musées nationaux).

28, rue d'Auteuil — F 75016 Paris

ISSN 0338 781X

Le numéro : 27 FF, 189 FB, 6 \$, 8,50 FS.

tome
IX
1984

3

LE POUVOIR

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO



DOMINIQUE FOLSCHIED □ PETER HENRICI □ VINCENT CARRAUD
HANS-URS VON BALTHASAR □ MICHEL LAUNAY □ NICOLAS BAVEREZ
JEAN RICHARD □ MGR MAXIME CHARLES □ CHARLES BLANCHET

le pouvoir

DOMINIQUE FOLSCHIED □ PETER HENRICI □ VINCENT CARRAUD
HANS-URS VON BALTHASAR □ MICHEL LAUNAY □ NICOLAS BAVEREZ
JEAN RICHARD □ MGR MAXIME CHARLES □ CHARLES BLANCHET

le pouvoir

IX, 3 — mai-juin 1984