

revue  
catholique  
internationale



*communio*

## *Les frontières*

« À partir d'un seul homme, il a fait tous les peuples pour qu'ils habitent sur toute la surface de la terre, fixant les moments de leur histoire et les limites de leur habitat ».

*Actes XVII, 26.*

« C'est lui, le Christ, qui est notre paix : des deux, le Juif et le païen, il a fait une seule réalité ; par sa chair crucifiée, il a détruit ce qui les séparait, le mur de la haine ».

*Éphésiens II, 14.*

Construction des empereurs romains, attribuée au diable dans la tradition populaire médiévale, le *limes* est associé dans notre imaginaire contemporain aux barrières sécurisées qui se développent autour de l'Europe. Cette photo représente une portion du mur édifié sous l'empereur Hadrien, se situant à peu près sur la frontière délimitant aujourd'hui les territoires de l'Angleterre et de l'Écosse : divisant l'image en deux parties bien distinctes, le mur effondré en son milieu laisse néanmoins apparaître un passage conduisant à un magnifique érable sycomore, symbole d'une vie en constant renouvellement.

Publication diffusée avec le soutien  
de la Fondation des Monastères



[www.fondationdesmonasteres.org](http://www.fondationdesmonasteres.org)

# *Les frontières*

## SOMMAIRE

**Éditorial**  7 Émilie Tardivel : La relève des frontières

**Thème**  Les frontières

- 16 Paul-Victor Desarbres : Dire les frontières –  
À l'école des langues européennes et bibliques  
*La diversité des termes utilisés dans les langues européennes et bibliques ou au sein d'une même langue permet non pas d'élaborer une définition précise de la frontière, mais d'en repérer divers aspects concrets : son caractère de limite extrême, sa dimension conflictuelle, contractuelle et relationnelle. Imprécise, ambivalente, mais ineffaçable, la frontière semble être le signe de la pluralité des civilisations établies par Dieu en vue d'une communion (Actes XVII, 26-27).*
- 27 Thierry Sarmant : Les frontières au xvii<sup>e</sup> siècle –  
Limites, marches et intérêt des États  
*Tout en déconstruisant une idée reçue qui veut que les frontières soient une invention récente, fille des nationalismes et des impérialismes des xix<sup>e</sup> et xx<sup>e</sup> siècles, l'auteur montre que les frontières linéaires ne sont pas les seules, ni même celles qui toujours priment dans la constitution et l'expansion des États modernes. À côté de l'invention de la frontière linéaire, assise sur des données géographiques naturelles, le xvii<sup>e</sup> siècle voit persister, à travers des zones ou des marches frontalières, l'ancienne frontière-territoire, aux contours moins définis, dont les appareils étatiques jouent en fonction de leur intérêt.*
- 33 Olivier Hanne : Les frontières en Islam –  
Entre unification impérialiste et fractionnement opportuniste  
*Derrière l'impression d'une unité des terres de l'Islam au Moyen Âge autour du califat et dans la Umma se dissimule une fragmentation permanente en principautés autonomes. L'histoire a donc généré en Islam une double frontière : intérieure et extérieure, chacune revêtant des dimensions ethnique, morale et religieuse. La géographie islamique représente un cas unique de balancement entre une unification impérialiste et un fractionnement opportuniste s'appuyant sur le contrôle des villes, lesquelles sont le seul point d'ancrage pérenne des espaces politiques. Quant à la frontière extérieure, si elle est le terrain privilégié du djihad, elle offre, elle aussi, toutes les formes possibles d'une coexistence avec l'ennemi, d'échanges commerciaux et même de « sociétés de frontières » où se rejoignent hérétiques et marginaux de l'Empire.*
- 46 Olivier Artus : La géographie politique du judaïsme du  
ii<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ au i<sup>er</sup> siècle de notre ère  
*Le ii<sup>e</sup> siècle avant J.C. est caractérisé par une triple évolution du judaïsme : la profanation du Temple par Antiochus IV Épiphane entraîne la révolte des Maccabées ; une fois ceux-ci au pouvoir, les réactions des familles juives sont diverses : soutien des Saduccéens, distance critique des Pharisiens et retrait au désert des Esséniens ; enfin ce règne se caractérise par le développement économique et l'indépendance politique d'un « Royaume juif ». Cette situation persiste, même après*

*la disparition de la dynastie régnante, jusqu'à la destruction du Temple de Jérusalem (en 70 après J.C.). C'est dans ce contexte que se déroule la prédication publique de Jésus : celui d'un judaïsme caractérisé par cette diversité et confronté aux autorités romaines, ainsi qu'à leurs relais hérodiens.*

- 55 **Donald Senior : Le déploiement géographique de la mission de Jésus en Galilée selon l'Évangile de Marc**  
*En traduisant l'expérience de l'Église naissante, poussée à l'accueil des « Gentils », l'évangile de Marc montre que cette ouverture prolonge la mission de Jésus : il parcourt la Galilée mais en franchit les frontières, se rendant en territoire païen où il continue d'exorciser, de guérir et de nourrir les foules. C'est pourquoi les non-Juifs peuvent non seulement recevoir la foi et même l'annoncer à leur tour mais encore, une fois baptisés, s'asseoir à la table des Juifs sans observer toutes les règles de pureté rituelle et partager avec eux le pain eucharistique.*
- 67 **Étienne François : L'Europe et ses frontières – De la réalité historique aux défis contemporains**  
*Après avoir montré que l'histoire et l'identité de l'Europe sont inséparables de ses frontières intérieures et extérieures, l'auteur déconstruit l'idéal d'une Europe sans frontières – avantageuse pour certains mais pas pour tous ! Cependant il affirme que le défi le plus important qui se pose aujourd'hui à l'Union Européenne n'est pas d'assurer une meilleure protection de ses frontières extérieures, mais de définir une politique d'immigration commune et réfléchie. Enfin il plaide en faveur d'une politique extérieure de l'Union Européenne qui assume davantage ses responsabilités à l'égard du monde et se fonde sur un partenariat plus équilibré avec les autres continents, à commencer par l'Afrique.*
- 79 **Valérie Régner : Les couloirs humanitaires – Un modèle d'initiative européenne, citoyenne et chrétienne**  
*Lancés en Italie fin 2015 puis en France en 2017 à l'initiative de la Communauté de Sant'Egidio, les couloirs humanitaires ont permis l'arrivée sûre et légale de plus de 2600 réfugiés syriens et irakiens. Ils représentent aujourd'hui un modèle de réponse européenne, citoyenne et chrétienne aux demandes d'asile de personnes vulnérables en besoin de protection internationale. Concevant la frontière comme un espace de communion et non comme une forteresse à tenir, les acteurs des couloirs humanitaires s'engagent auprès de chaque famille, depuis son identification dans les camps de réfugiés du Liban jusqu'à son intégration dans le pays européen d'accueil, répondant ainsi de manière concrète aux appels répétés du pape François à ne pas faire de la Méditerranée un « gigantesque cimetière ».*

87 Józef Niewiadomski : Catholicité et nations –  
Le drame du franchissement des frontières

*La montée en puissance des nationalismes appelle à une réflexion sur la nation, thème qui n'a pas été abordé dans le débat post-conciliaire, sinon dans le cadre de la théologie polonaise qui inspira aux évêques des gestes de réconciliation envers « les ennemis de la nation ». La lettre qu'ils ont adressée à leurs « frères allemands » au concile Vatican II et les mots « Nous pardonnons et demandons pardon » ont anticipé la réconciliation politique entre Polonais et Allemands. Quelque chose de similaire s'est produit dans les relations avec l'Ukraine. Le franchissement des frontières qui s'accomplit dans l'attitude ecclésiale de pardon entre nations ennemies offre une expérience de catholicité dans sa forme la plus élevée.*

## Document

99 Extraits de la lettre des évêques polonais  
aux évêques allemands (1965)

*Pendant la dernière session du Concile, les évêques polonais présents à Rome ont envoyé des messages à toutes les Conférences épiscopales du monde, au Conseil œcuménique des Églises et au patriarche Athénagoras, pour les inviter à s'associer par leur présence personnelle, mais surtout par la prière, aux fêtes du millénaire de la Pologne chrétienne. La lettre adressée aux évêques allemands devait leur donner l'occasion, dans l'ambiance propice du Concile, d'entamer avec eux un dialogue en vue de la réconciliation entre la Pologne et l'Allemagne.*

## Signets

104 Lettre de Giorgio La Pira à Mgr Giovanni Battista Montini (1944)

*Homme politique central de l'après-guerre italien, Giorgio La Pira adresse en 1944 à Mgr Montini, futur pape Paul VI, une lettre dans laquelle il s'interroge sur l'avenir de la société italienne après-guerre et appelle à une renaissance de la société dans le Christ et à la reformation d'une civilisation chrétienne dont l'Église soit le centre. Si ses thèses seront fortement nuancées voire abandonnées par la réflexion théologico-politique de l'après-guerre, il pose une question toujours d'actualité : aucun ordre politique ne peut tenir sans l'Église car une société civile ne peut se constituer ni contre ni au-delà de la grâce.*

110 Thierry-Dominique Humbrecht : Abus de pouvoir dans l'Église,  
cléricalisme et déviations de l'obéissance

*Le cléricalisme est un terme employé avec excès pour désigner les abus de pouvoir dans l'Église. Il peut atteindre aussi bien les laïcs que les clercs. Il faut désormais affronter toutes sortes d'abus de pouvoir, dont les abus sexuels sont une partie plutôt que le tout. Dans la société civile et donc hélas parfois dans l'Église, nombre d'abus doivent être nommés et analysés pour être évités ou régulés. Le premier d'entre eux est la capacité pour toute institution de couvrir ses propres dysfonctionnements, sans considération suffisante des victimes. La promotion de la justice passe par la recherche de la vérité et le courage de la mettre en œuvre.*

## La question des frontières

A border la question des frontières dans une revue de culture chrétienne n'a rien d'évident et s'avère même extrêmement délicat dans un contexte où cette question secoue l'opinion publique : l'Europe connaît des débats passionnés autour du renforcement de ses frontières intérieures et extérieures, qui sont loin d'être nouveaux mais ont pris depuis 2015 une autre dimension, avec l'arrivée massive de réfugiés et de migrants socioéconomiques, principalement originaires de l'Afrique et du Moyen-Orient et majoritairement musulmans. Cela n'a rien d'évident, dans la mesure où il n'y a pas de « théologie des frontières » sur laquelle la réflexion pourrait venir s'appuyer pour servir de guide à une action chrétienne. Cette lacune doctrinale condamnerait toute réflexion qui se voudrait chrétienne à n'être en vérité qu'une réflexion politique qui rejouerait les clivages idéologiques bien connus, des plus traditionnels, selon l'opposition gauche-droite, aux plus actuels, selon une opposition admettant différentes formulations, mais qui expriment toutes la recomposition du champ politique français sous la pression de ses extrêmes : « progressistes » v. « conservateurs », « mondialistes » v. « patriotes », « humanitaires » v. « identitaires », etc.

La tentation serait alors de contourner l'obstacle de l'actualité politique brûlante en proposant aux lecteurs de *Communio* une approche métaphorique de la question, ainsi que l'usage du terme le permet : la frontière, d'abord confinée, à tout le moins en français, au registre du front, de l'affrontement, en un mot de la guerre (le terme provient du provençal *fronteira*, front d'une troupe ou façade, « faire frontière » signifie se mettre en bataille pour combattre, se défendre), s'est étendue à l'époque moderne, en raison de sa géométrisation croissante et de sa représentation de plus en plus linéaire, à celui de la limite, avec son caractère plus géographique, plus politique, mais aussi plus métaphorique. La « frontière » entendue comme « limite » peut déterminer l'étendue d'un territoire, séparer deux pays ou deux États, mais elle distingue plus largement tout ce qui peut l'être : par exemple deux sciences, deux religions, science et religion, etc. Les connotations positives associées au registre de la limitation pourraient également orienter la réflexion vers la critique générale d'une modernité caractérisée par l'obsession de transgresser toutes les frontières et, en premier lieu, de gommer les différences structurantes d'un point de vue anthropologique : entre l'humanité et Dieu, l'humanité et l'animalité, l'homme et la femme, etc.

## Éditorial

● C'est cette approche métaphorique qu'avait privilégiée la rédaction allemande de *Communio* au printemps dernier<sup>1</sup>, sans doute moins pour éviter d'affronter une actualité politique à laquelle l'Allemagne fait face, avec courage et détermination, depuis 2015 (le fameux « *Wir schaffen das* » de la chancelière Angela Merkel, largement relayé par l'Église allemande, répondant aussi et avant tout à l'appel du pape François<sup>2</sup>) qu'en raison de la signification du terme de frontière en allemand : *Grenze*, issu du vieux polonais *granica*, renvoie à l'idée d'une limite nettement définie, *begrenzen* signifiant délimiter, circonscrire. Contrairement au terme allemand, le terme français, par son origine militaire, rappelle que la frontière n'a d'abord rien de métaphorique ni de linéaire : elle relève d'un combat mené sur une zone de front, un entre-deux dont l'issue n'est jamais certaine, ni même intangible. La langue française se représente davantage la frontière de manière non métaphorique et dynamique, unissant ce que la langue allemande sépare : la frontière au sens français du terme est tout à la fois un front (*Front*) et une limite (*Grenze*). Ainsi la frontière – entendue en son sens premier de frontière géopolitique – apparaît-elle lorsque le front se fige de manière provisoire en une limite qui est soit imposée par le plus fort, soit déterminée à la suite d'un accord entre les deux pays en conflit.

En même temps, la frontière en ce sens premier, géopolitique, du terme n'est pas seulement le lieu par excellence de l'exercice des fonctions régaliennes d'un État, la limite géographique définissant le périmètre de sa souveraineté territoriale ; elle est également le lieu par excellence de la mémoire du vécu historique d'un peuple, la limite symbolique définissant la spécificité de son identité nationale. La question des frontières, abordée de manière géopolitique, non métaphorique, comprend par conséquent une double dimension géographique et symbolique. Ces deux dimensions, « objective » et « subjective », pour reprendre la terminologie des géopolitologues<sup>3</sup>, sont indissociables dans une approche non métaphorique de la question des frontières, et la dimension subjective,

1 Voir *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, « Grenzen Überschreiten », n°48, mars-avril 2019.

2 On se souvient qu'en 2015, le seul diocèse de Rottenbourg-Stuttgart consacra près de 12 millions d'euros aux réfugiés, dont la moitié fut affectée à la solidarité interne au diocèse et l'autre moitié à l'aide humanitaire dans les pays d'origine. L'évêque du diocèse, Mgr Gebhard Fürst, justifia son action en se référant avant tout au n°229 de l'encyclique *Laudato Si'* : « Il faut reprendre conscience que nous avons besoin les uns des autres, que nous avons une responsabilité vis-à-

vis des autres et du monde. »

3 Michel FOUCHER définit ainsi la « géographie » au sens plein du terme, c'est-à-dire la « géopolitique » : « une description du monde connu, à la fois objective et subjective. Les éléments objectifs sont les configurations territoriales de situations, de ressources et de peuplement, les contextes et les axes de circulation. Les éléments subjectifs relèvent des cartes mentales, des représentations, des discours sur soi et les autres. » Voir « Le retour des frontières », *Études*, n°424, septembre 2017, p. 7.

symbolique, inclut elle-même une double dimension politique et religieuse. Ce sont donc en définitive trois dimensions qu'il s'agit de tenir ensemble : la dimension géographique, la dimension politique et la dimension religieuse. La limite en laquelle se fige de manière provisoire le front est indissociablement géographique, politique et religieuse ; elle est, pour ainsi dire, « géo-symbolique », le cas le plus connu étant celui de la Cisjordanie : « Palestine pour les uns, Judée et Samarie pour les autres » ; et Michel Foucher de conclure : « ce qui rend la conciliation impossible<sup>4</sup> » (ou ce qui la rend à tout le moins compliquée).

C'est à ce sens premier, non métaphorique, géo-symbolique, de la frontière que la rédaction française de *Communio* a souhaité faire droit, tout en essayant de dégager des éléments pour une réflexion théologique sur les frontières. Le chemin proposé aux lecteurs consiste à « tirer et réunir deux fils » : alors que le premier relève de la déconstruction linguistique et historique de quelques idées reçues à propos des frontières, le second se met à l'école de l'Ancien et du Nouveau Testaments afin de mettre en lumière des fondements exégétiques pour cette réflexion théologique sur les frontières. La réunion des deux fils est illustrée par des textes constituant autant de témoignages chrétiens quant à la manière de penser et de vivre cet ancrage biblique à travers l'actualité européenne ou l'histoire de l'Église. Ces témoignages n'ont pas de caractère normatif – car sur les conséquences concrètes des éléments mis en évidence les opinions peuvent diverger ; mais ils n'en restent pas moins enracinés dans la sagesse chrétienne : celle qui enseigne que le Christ « relève les frontières<sup>5</sup> », au sens où il n'abolit pas les frontières que Dieu a établies en leur principe (*Actes des Apôtres* 17, 26), mais les murs qui les rendent infranchissables (*Lettre aux Éphésiens* 2, 14).

## Le retour des frontières

Un tour d'horizon de la littérature géographique contemporaine impose un constat paradoxal et séminal : en dépit du « dogme sans-frontiériste » qui se développe depuis la chute du mur de Berlin, la fin de la Guerre froide n'a pas sonné l'abolition des frontières. Force est au contraire d'observer une production continue de frontières politiques dans un contexte de globalisation économique. Depuis le début des années 1990, qui entérine aussi bien l'essor d'Internet que la fin de la Guerre froide, plus de 28 000 kilomètres de frontières ont vu le jour. Le phénomène inverse est rare : il se restreint à l'Allemagne et au Vietnam,

4 *Ibid.*, p. 8.

5 On entend par « relève des frontières » leur *Aufhebung*, c'est-à-dire un dépassement des frontières – comme murs, désignant l'autre comme ennemi, voire bar-

bare – qui conserve et révèle leur essence – comme limites, reconnaissant l'autre comme différent, donc appelant à la communication, voire à la communion.

**Éditorial** ● auxquels il faudrait ajouter le Yémen si la guerre civile ne l'avait pas fait renouer en 2014 avec son ancienne fracture entre le Nord et le Sud. Dans un court essai intitulé *Éloge des frontières*, Régis Debray résume cette situation de manière très incisive : « L'économie se globalise, le politique se provincialise<sup>6</sup>. » Alors que l'économie accélère son mouvement de mondialisation au moyen notamment des nouvelles technologies de l'information et de la communication, le politique effectue un mouvement contraire de production continue de frontières qui s'appuie de plus en plus sur les mêmes moyens technologiques<sup>7</sup>. Le monde économiquement « globalisé » est un monde politiquement « surfragmenté<sup>8</sup> ».

Ce paradoxe s'accompagne toutefois d'une nuance importante. Celle-ci concerne le statut de ces « nouvelles frontières ». Dans son ouvrage intitulé *L'obsession des frontières*, Michel Foucher remarque qu'il ne faut pas s'y tromper. La réorganisation du monde qui a succédé à sa bipolarisation, et dont on voit que le processus n'est pas encore achevé, n'a engendré que des « frontières *a posteriori* », réinvestissant d'anciens tracés :

Europe centrale et baltique, orientale et méridionale, ancien empire russo-soviétique mais aussi enveloppe chinoise et vieux États de l'angle de l'Asie, entre Inde et Chine, péninsule arabe et quelques États africains (Soudan du Sud, Érythrée<sup>9</sup>).

La production de frontières a respecté le principe sur lequel reposent les pratiques diplomatiques comme les arbitrages de la Cour internationale de justice : celui de l'« *Uti possidetis, ita possideatis* » (« Que vous possédiez comme vous possédez »). C'est dire le poids de l'histoire dans la détermination des frontières politiques depuis une trentaine d'années : « De nouvelles frontières, oui, mais sans nouveaux tracés sur le terrain<sup>10</sup>. » La globalisation économique produit de l'instabilité mais pas de véritable nouveauté politique.

Cette précision montre que la production continue de frontières depuis la fin de la Guerre froide n'a rien de révolutionnaire. Elle relève au contraire d'une réaction politique face aux apories de la globalisa-

6 Régis DEBRAY, *Éloge des frontières*, Paris, Gallimard, 2010, p. 20.

7 Anne-Laure AMILHAT-SZARY souligne à ce titre que « les technologies rendent possibles la multiplication, mais aussi le tri des flux ; elles accompagnent la dissémination des contrôles frontaliers et leur interaction avec des bases de données de plus en plus nombreuses sur les individus. » Voir *Qu'est-ce qu'une frontière aujourd'hui?*, Paris, P.U.F., 2015, p. 12.

8 Quelques chiffres : le monde est aujourd'hui constitué de 250 000 kilomètres de frontières politiques terrestres et de 323 frontières interétatiques, dont le quart se trouve en Europe, alors que cette dernière ne comptabilise que 8 % de la population mondiale et à peine plus de 3 % des terres émergées.

9 Michel FOUCHER, *L'obsession des frontières*, Paris, Perrin, 2012, p. 14.

10 Ibid., p. 15.

tion économique, dont le sans-frontiérisme est contredit par son incapacité à créer une authentique société universelle: le processus de globalisation économique ne produit pas d'universalité au sens strict du terme, mais de la généralité, de l'universalité abstraite, alors que l'intégration politique requiert au contraire un processus d'universalisation concrète, une production de communauté, non pas par abstraction des différences, mais à la mesure même des différences rencontrées. C'est ce qui explique les difficultés de l'intégration politique des différentes nations européennes dans une Union européenne qui n'a jamais véritablement dépassé le stade d'un grand marché. Celui-ci ne suffit pas, car «l'homme ne vit pas seulement de pain» (*Deutéronome* 8, 3, *Matthieu* 4, 4 et *Luc* 4, 4); il vit aussi et en premier lieu de la communauté dont il le reçoit et avec laquelle il le partage, qu'il s'agisse du pain entendu comme nourriture terrestre ou du pain entendu comme nourriture spirituelle.

L'actualité géographique de la question des frontières renvoie par conséquent à sa dimension symbolique, c'est-à-dire politique et religieuse. La place qu'occupe aujourd'hui cette question dans les débats politiques témoigne d'un besoin de communauté qui ne se réduit pas à un simple besoin identitaire, mais exprime un besoin de communion à la fois interne et externe. Car la frontière, qui unit en même temps qu'elle sépare, distingue aussi bien un «dedans» qu'un «dehors», et n'a pas pour vocation d'entretenir un rapport de confrontation entre ce «dedans» et ce «dehors». Si l'on se met à l'école des langues grecque et latine, comme y invite Paul-Victor Desarbres<sup>11</sup>, on découvre à l'inverse que la frontière – *horos* en grec, *finis* en latin – est à l'origine une borne destinée à résoudre les conflits en matière de répartition des terres. C'est le terme grec *horos* que l'on trouve sous une forme dérivée dans les *Actes des Apôtres* 17, 26, quand Paul déclare que Dieu a fait tous les peuples, «fixant les moments de leur histoire et les limites (*horothésias*) de leur habitat». Gages de communion au sein des peuples comme entre les peuples, les frontières sont au premier chef établies par Dieu en leur principe comme des moyens pour entrer en communication, voire en communion avec Lui (*Actes de Apôtres* 17, 27<sup>12</sup>).

Cette analyse remet en question l'idée que la frontière serait réductible aux grandes constructions fortifiées qui ont marqué l'histoire, à l'instar

11 Voir, dans ce cahier, «Dire les frontières: à l'école des langues européennes et bibliques», p. 16.

12 On peut ainsi dire des frontières ce qu'Olivier Chaline disait des nations pour résumer la ligne éditoriale du numéro de *Communio* qui leur avait été

consacré: «La nation n'a pas reçu la promesse de la vie éternelle, mais elle a une place légitime dans l'histoire du salut. Moyen utile, légitime et provisoire, elle ne saurait devenir une fin.» Voir «Les nations et le salut du monde», *Communio*, t. 19, n°2, 1994, p. 2.

**Éditorial** ● du *limes* ou du mur d'Hadrien, dont les 5000 kilomètres courant du nord de l'Angleterre à la mer Rouge étaient voués à séparer, à son apogée au I<sup>er</sup> siècle, l'Empire romain du « monde barbare ». Outre cette représentation de la frontière comme d'un mur, elle remet en question la réduction de la frontière à une invention impérialiste. La frontière linéaire elle-même, souvent associée à l'impérialisme européen, n'y est pas réductible : cette invention d'ingénieur, assise sur des données géographiques naturelles, a certes servi l'intérêt des États au xvii<sup>e</sup> siècle, mais Thierry Sarmant montre que sa promotion ne s'est pas toujours faite dans le sens de leurs intentions belliqueuses et de leurs aspirations impérialistes. Ainsi Vauban invite-t-il Louis XIV et son ministre Louvois à se contenter de « frontières naturelles », c'est-à-dire d'une délimitation raisonnable et objective des frontières de la France, assurant la paix avec les autres pays, tout en sauvegardant son « pré carré » (de la définition de la France comme « royaume des quatre rivières », héritée du traité de Verdun, au bornage de ses ambitions « entre le sommet des Alpes et des Pyrénées, des Suisses et des deux mers<sup>13</sup> »).

### Le passage des frontières

Aborder la question des frontières en soulignant le besoin de communion que leur retour exprime, permet d'échapper aux alternatives simplistes et polémiques régissant les débats politiques, car ce besoin n'implique ni l'abolition humanitaire des frontières, ni la construction identitaire de limites infranchissables – et *in fine* inefficaces, à l'image de la « ligne rouge des Syrtes » ou de la « Crête du Sanglier » dans les romans de Julien Gracq<sup>14</sup>. La communion requiert non seulement l'établissement de frontières définies avec clarté et mesure, mais aussi leur franchissement toujours possible, et parfois même nécessaire. Le « critère de la communion » n'impose aucune échelle politique prédéterminée (régionale, nationale ou supranationale) – tout dépend du contexte auquel il s'applique ; il exige en revanche la promotion de frontières qui ne sont pas conçues comme des limites au-delà desquelles il n'y a point de salut, mais au contraire comme des lieux où les différences peuvent se rencontrer, voire se transcender dans un ensemble qui n'est pas nécessairement politique. Cette perspective permet donc également de prendre en compte la dimension proprement religieuse de la question des fron-

13 Voir, dans ce cahier, « Les frontières au xvii<sup>e</sup> siècle : limites, marches et intérêt des États », p. 27.

14 Voir *Le Rivage des Syrtes*, Paris, Corti, 1951, et *Les Terres du Couchant*, Paris, Corti, 2014. Voir également les articles d'Yves LACOSTE, « Julien Gracq, un écrivain géographe : *Le Rivage des Syrtes*, un roman géopolitique », *Héro-*

*dote*, n°44, 1987, p. 8-37, et de Jean-Louis TISSIER, « *Les Terres du Couchant* de Julien Gracq. Empire sédentaire versus empire nomade », t. 45, n°4, 2016, p. 368-377. Nous remercions Ghislain Mercier d'avoir attiré notre attention sur cet aspect fondamental de l'œuvre de Julien Gracq.

tières, de développer l'articulation entre une approche géopolitique et une approche théologique de la question. ● *Éditorial*

Dans un contexte géopolitique et religieux notamment marqué par les conflits au Moyen-Orient, une réflexion sur les frontières en Islam s'avère totalement incontournable. C'est cette réflexion que propose Olivier Hanne<sup>15</sup>, montrant les difficultés essentiellement historiques de la constitution d'une communauté musulmane qui échappe au balancement entre une unification impérialiste – qui se développe avant tout dans l'affrontement avec l'Empire byzantin – et un fractionnement opportuniste – dans un système tout ensemble politique et religieux qui privilégie l'allégeance des tribus à la délimitation des frontières d'un territoire, fût-elle provisoire et destinée à être repoussée au moyen du djihad. Cette géographie politique de l'Islam, appréhendée sur le temps long – de la « Constitution de Médine » aux accords Sykes-Picot –, remet en question l'idée que les conflits au Moyen-Orient seraient réductibles aux ingérences de l'impérialisme européen. Mais elle montre en même temps que les difficultés qu'a eues et qu'a encore aujourd'hui l'Europe à prendre en considération cette spécificité n'ont fait et ne font qu'exacerber les conflits au Moyen-Orient ainsi que leurs répliques externes, en Europe comme dans le reste du monde.

En ce qui concerne le christianisme, du moins appréhendé à partir du déploiement géographique de la mission de Jésus en Galilée, comme y invite Donald Senior<sup>16</sup>, c'est la notion même de « géographie politique » qui apparaît ambiguë, voire inappropriée. Cette mission s'inscrit certes dans la géographie politique du judaïsme telle qu'elle s'est dessinée du I<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, et dont la restitution élaborée par Olivier Artus mobilise des sources aussi bien archéologiques et historiques que bibliques<sup>17</sup>. Force est toutefois de constater que Jésus parcourt la Galilée en franchissant les frontières constitutives de cette géographie politique : les frontières politiques – passant des territoires juifs aux territoires païens (en Décapole, à l'est du lac de Tibériade, et dans la région de Tyr et de Sidon, au nord-ouest du secteur juif de la Basse-Galilée) en continuant à exorciser, guérir et nourrir les foules – comme les frontières religieuses – s'affranchissant des règles d'un judaïsme centré sur la distinction du pur et de l'impur (*Marc I, 14-VI, 29*) en déployant une action prophétique dont la

15 Voir, dans ce cahier, « Les frontières en Islam : entre unification impérialiste et fractionnement opportuniste », p. 33. On pourra aussi se rapporter à l'ouvrage d'Olivier HANNE intitulé *Les seuils du Moyen-Orient. Histoire des frontières et des territoires de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Editions du Rocher, 2017.

16 Voir, dans ce cahier, « Le déploiement géographique de la mission de Jésus en Galilée selon l'évangile de Marc », p. 55.

17 Voir, dans ce cahier, « La géographie politique du judaïsme du II<sup>e</sup> siècle avant J.C. au I<sup>er</sup> siècle de notre ère », p. 46.

**Éditorial** ● spécificité est qu'elle s'adresse à tous, et en particulier aux plus vulnérables de corps et d'esprit (*Marc 2, 17*).

Le christianisme ne rompt pas avec la géographie politique du judaïsme, mais relève cette géographie politique dont il provient, voire relève toute géographie politique<sup>18</sup>, et par conséquent s'en affranchit, dans la mesure où la charité de Jésus le Christ ne détruit pas les frontières politiques et religieuses, mais les murs de haine qui les rendent infranchissables (*Éphésiens 2, 14*). Si les chrétiens admettent la nécessité d'une limitation contre toute logique impériale, mais favorisent en même temps l'intégration dans toute communauté politique (comme en témoignent Étienne François qui prône une politique d'immigration généreuse et coordonnée à l'échelle européenne<sup>19</sup> et Valérie Régnier, dans le contexte de l'accueil en Europe des réfugiés les plus vulnérables en provenance du Moyen-Orient<sup>20</sup>), c'est parce que les différences ne sont pas pour eux un motif d'affrontement, mais l'occasion d'un mouvement de charité d'autant plus fort – une occasion de communion. Les frontières demeurent, ineffaçables car établies par Dieu en leur principe (*Actes des Apôtres 17, 26*), mais à l'intérieur même du Christ, c'est-à-dire dans une personne qui fait entrer l'humanité tout entière, avec ses différences structurantes (*Galates 3, 28*), en communion avec Dieu dans l'Esprit, et donc en communion avec elle-même.

Le Christ, en communion avec Dieu dans l'Esprit, produit de la communion, et donc de la communauté à la mesure de cette communion. Mais encore faut-il que la première communauté ainsi produite, la communauté chrétienne ou encore l'Église, soit exemplaire, c'est-à-dire montre le chemin de cette communion à toute communauté politique. Dans le tragique de l'histoire, et notamment de l'histoire européenne, cette communion a dû prendre la forme de la réconciliation, de la communion retrouvée. L'article de Józef Niewiadomski, qui clôt ce cahier de *Communio*, témoigne de l'exemplarité de l'Église dans le cadre de la réconciliation politique entre Polonais et Allemands<sup>21</sup>. La lettre des évêques polonais aux évêques allemands à l'occasion du concile Vatican II – lettre dont ce cahier reproduit des extraits dans la rubrique « Document » – montre que le pardon à la fois donné et demandé en retour constitue la condition de la relève des frontières dans un monde déchiré entre nations ennemies. Une réflexion théologique sur les frontières ayant pour élément central la communion

18 Voir la note 5.

19 Voir, dans ce cahier, « L'Europe et ses frontières : de la réalité historique aux défis contemporains », p. 67.

20 Voir, dans ce cahier, « Les Couloirs humanitaires : un modèle d'initiative

européenne, citoyenne et chrétienne », p. 79.

21 Voir, dans ce cahier, « Catholicité et nations : le drame du franchissement des frontières », p. 87.

n'a rien d'abstrait ni d'irénique, car l'histoire exige, pour qu'elle soit mise en œuvre, la force concrète et crucifiante du pardon, dont le Christ offre à l'Église et au monde le modèle vivant.

● *Éditorial*

*Emilie Tardivel, née en 1980, mariée, mère de trois enfants, est professeur extraordinaire à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris, où elle assure également la direction scientifique de la Chaire Bien commun. En 2011, elle a publié chez Vrin un ouvrage sur la philosophie de Patočka, La liberté au principe, qui a reçu le prix La Bruyère de l'Académie française. En 2015, elle a fait paraître chez Ad Solem un essai de philosophie politique intitulé Tout pouvoir vient de Dieu. Un paradoxe chrétien.*

Prochain numéro  
janvier-février 2020  
*L'identité sacerdotale*

Paul-Victor  
Desarbres



## Dire les frontières – À l'école des langues européennes et bibliques

Thème

S'intéresser à l'étymologie et aux différentes manières de dire frontière ne revient pas à chercher à exhumer un discours vrai originel sur le mot ou à retrouver une adéquation parfaite à la chose que nous aurions perdue. La force des arguments à base d'étymologie est souvent discutable à nos yeux, d'autant qu'elle repose parfois sur une perception artificielle du mot concerné : quel Grec entendait dans le mot ἀλήθεια (*alêtheia* : vérité) un dévoilement, ce qu'on peut penser à partir du préfixe négatif et de la racine de l'oubli ou de l'inaperçu ? Même le jeu consistant à opérer des rapprochements ingénieux entre des mots ressemblants de manière forcée (cheminée, chemin qui mène aux nuées, écrivait le Français Tabourot des Accords au xv<sup>e</sup> siècle) – cette figure que les Anciens nommaient *étymologie* ou dans certains cas *allusion* ne nous séduit plus. On voudrait seulement s'interroger sur les différences de signification, les parentés et les associations relatives aux mots qui expriment cette idée. Sans délivrer une doctrine complète, ce parcours peut inviter à remettre en cause quelques idées reçues.

### 1. Frontières antiques

Quels sont les différents mots qu'utilisaient les Grecs pour désigner les frontières ? La question a déjà été posée et analysée<sup>1</sup>. L'équivalent le plus évident du mot frontière en grec ancien est ὅρος (*horos*) : c'est une borne destinée à mettre un terme à tout différend en matière de répartition des terres. Il n'est pas inutile de rappeler que le mot figure notamment au chant XII de *Illiade* : les Achéens ou Grecs qui assiègent Troie ont construit un mur. Les Grecs connaissent un désastre, faute d'avoir le guerrier Achille à leurs côtés, et se trouvent à leur tour assiégés (ironie du sort !). Zeus permet à Hector de s'engouffrer dans une brèche du mur grec... Mais avant ce moment, la situation est encore indécise et le poète compare les combattants des deux camps à deux hommes qui discutent pied à pied les dimensions de leurs champs respectifs :

1 Michel CASEVITZ, « Les mots de la frontière en grec », *La Frontière. Séminaire de recherche sous la direction d'Yves Roman*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Jean Pouilloux,

1993, p. 17-24 (Travaux de la Maison de l'Orient, 21); et surtout, Giovanna DAVERIO ROCCHI, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1988.

Comme deux hommes discutent pour une question de limite,  
Avec des cordes en main, sur une terre commune,  
Et défendent chacun leur droit sur un frêle intervalle,  
Ainsi les séparait la corniche, au-dessus de laquelle  
Ils se tailladaient le cuir qui couvrait leur poitrine,  
Boucliers au bel arrondi et rondaches légères<sup>2</sup>.

Il est frappant de constater que ce terme désignant une borne rapporte la frontière à une forme d'accord entre plusieurs parties – accord qui peut être extrêmement injuste: ὄρος désigne aussi de ces bornes hypothécaires que Solon, législateur moitié mythique d'Athènes, se vante d'avoir supprimées, dans les poèmes qui nous sont parvenus sous son nom. Peut-être le mot a-t-il même été pourvu d'une aspiration initiale [h] pour le distinguer du mot ὄρος (*oros*) qui signifie montagne (limite naturelle) et par analogie ou ressemblance avec ἑρμαί (*hermai*), les bornes qui figuraient le dieu Hermès sur les chemins<sup>3</sup>. Le terme pouvait aussi renvoyer à une ligne tracée par l'araire, à un sillon<sup>4</sup>. Il exprime donc l'idée de séparation entre deux territoires, de délimitation censée éviter les conflits entre deux parties, et non de limite ultime. On ne saurait trop insister sur le fait que la frontière ainsi conçue n'est pas unilatérale et ne constitue pas la limite d'un seul territoire, mais de deux. Cette limite impose de traiter avec son voisin (*sunouros*: le terme est employé métaphoriquement au sens de proche dès le tragique grec Eschyle). On trouve ainsi le verbe *συνορίζειν* (*sunorizein*) qui signifie délimiter, séparer.

Paul-Victor  
Desarbres

Le terme est bien différent de celui qui évoque l'extrémité, *πείραρ* (*peirar*) chez Homère, *πέρας* *peras* dans le grec classique (attique). On rejoint alors l'idée de fin géographique ou d'état ultime: les *peirata gaiè*s sont les limites de la terre. Dans l'*Iliade*, Héphestos représente une cité en guerre et une autre en paix, dans laquelle deux personnes s'affrontent dans un procès qui doit mettre un terme (XVIII, 501) à leur différend.

Quant à *τέρμα* (*terma*), il signifie « limite fixée », mais avec un au-delà, qu'il soit radicalement différent ou non. Dans l'*Iliade* (XXIII, 501), le mot renvoie à la borne au-delà de laquelle les chars doivent effectuer un de-

2 HOMÈRE, *L'Iliade*, trad. Philippe Brunet, Paris, Seuil, 2012, Collection « Points », p. 345-346 (XII, 421-426).

3 Michel CASEVITZ, art. cit., p. 17 n. 2.

4 Rappelons que Rémus franchit par dérision le sillon sacré (*pomærium*) que vient de tracer Romulus, qui le tue sous le coup de la colère. Romulus se serait alors écrié: « Sic deinde, quicumque alias transiliet moenia mia. » (« Il en sera de même pour tous ceux qui oseront

franchir mes remparts »). Nous ne traitons pas ici de l'étymologie débattue et complexe de *pomærium*, mot qui désigne selon certains spécialistes une limite ou un espace intermédiaire soit à l'extérieur du mur d'enceinte (opinion appuyée sur l'étymologie *\*post murum* donnée par Varron ou Plutarque), soit à l'intérieur (*\*promærium*), soit encore de part et d'autre de celui-ci (d'après Tite-Live).

mi-tour lors des jeux funéraires en l'honneur de Patrocle; avec la même racine, *τέρμων* (*termôn*) désigne chez les tragiques la limite géographique.

L'idée de limite extrême se trouve bien dans un autre mot, *ἔσχατος* (*eschatos*): extrémité. Mais celui-ci peut renvoyer de manière plus globale à un territoire, comme dans l'*Odyssée* (I, 123) où *eschatoi andrôn* renvoie au pays des Éthiopiens.

Comme dans bien des langues, il n'y a pas de séparation nette entre les termes dans l'usage. « Les mêmes mots ont pu désigner la séparation entre des champs et la frontière qui délimite des territoires, entre le monde habité et l'inexistant, entre les Barbares et les Grecs<sup>5</sup>. » Cette revue de termes amène à remarquer que la frontière est bien sûr affaire de confrontation, mais aussi de tractations et de négociations, loin des mythes d'étanchéité ou de non-communication – quand bien même il s'agirait de limites du monde connu ou de zone proche des Barbares. Il n'y a d'ailleurs pas de démarcation radicale entre les Grecs et les Barbares perceptible dans le vocabulaire. La frontière *ὄρος* (*horos*) est une séparation qu'on fixe dans un espace disponible, ligne dont le franchissement n'est pas inenvisageable et qui surtout est en elle-même un espace promis à des affrontements ou échanges.

## Thème

Les Latins héritent dans bien des domaines des catégories grecques ou du moins ont formé leur langue et leur pensée en référence à ce cadre intellectuel<sup>6</sup>. Le nom *finis* désigne la limite d'un champ, d'un territoire, ou une borne – c'est l'équivalent du grec *horos*. D'ailleurs, *finitor* désigne l'arpenteur. Les bornes dans le monde romain existaient sans doute comme objets concrets, même si un arbre ou un autre élément naturel pouvait servir de borne<sup>7</sup>. Mais l'idée de délimitation associée au nom *finis* est plus nette, de sorte que *facere finem* veut dire « mettre un terme », ce qu'en grec on dirait à l'aide d'un dérivé du nom *τέλος* (*telos*) ou *τέρμα* (*terma*). Par extension, *finis* désigne la fin et le but. Le même mot au pluriel (*fines*) désigne les frontières d'un pays et par extension ou synecdoque (on passe d'un nom désignant une partie de quelque chose à un tout), le pays lui-même. À cela s'ajoute *terminus*, qui est l'équivalent du grec *τέρμα* (*terma*) et renvoie d'abord à une borne.

Un dernier terme latin est à noter : *limes*. Dans l'histoire romaine, ce mot désigne certaines frontières artificielles comme le *limes Germaniæ* : une route fortifiée par des camps retranchés, des forteresses, des tours

5 *Ibid.*, p. 23.

6 On consultera pour les termes latins Alfred ERNOUT, Alfred MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 2001 (réédition).

7 VARRON, *De Lingua Latina* 7, 9: « In hoc tempore faciundo arbores constitui fines », cité dans Alfred ERNOUT, Alfred MEILLET, *op. cit.*

et des postes d'observation. Ce peut être aussi le chemin bordant un domaine, tenant lieu de borne<sup>8</sup>. Mais le sens général de limite est très usuel pour ce mot qui a donné *limitare* : délimiter, mais aussi fixer, déterminer – on notera que ces deux sens se trouvent aussi dans le verbe *definire* et dans *finire* qui a aussi un troisième sens d'achever, terminer.

On peut se demander si ce rapprochement entre le mot courant pour désigner la frontière, *finis*, et la notion de fin, d'achèvement n'est pas à rapprocher de la manière d'apprécier les frontières dans un monde romain qui s'est perçu assez tôt comme un vaste ensemble administratif et culturel – un Empire dont les frontières marquent la fin, l'extrémité.

## 2. Frontières modernes

En français, *frontière* est à l'origine un adjectif tiré de *front* (la partie du visage prise dans un sens métaphorique et appliquée au contexte guerrier<sup>9</sup>). La *frontière* désigne d'abord concrètement la zone de *front* d'une armée, l'endroit où elle affronte (ou se prépare à affronter) l'ennemi. L'expression « faire frontière » s'emploie au Moyen Âge au sens de « faire front » ou « faire face » : elle se trouve aussi à la même époque en anglais (*to make frontier*) : elle est tombée en désuétude dans les deux langues. On parle en français de ville de frontière (1292), mais très vite aussi de frontière comme limite séparant deux États (1360). L'adjectif *frontier* pris au sens de « limitrophe » perdure dans la langue au moins jusqu'au xv<sup>e</sup> siècle. Plus tard, il prend le sens figuré de limite séparant des domaines abstraits ou concrets (1700) ; cela va de pair avec la géométrisation croissante des frontières et leur représentation de plus en plus linéaire<sup>10</sup>. Plutôt qu'un passage d'une représentation belliqueuse à une représentation plus irénique, il vaudrait mieux voir dans cette évolution du sens un processus de sophistication scientifique et d'abstraction qui a conduit à un changement de représentation – la frontière ainsi définie ne cache pas moins d'intentions expansionnistes. De plus, dans le royaume de France du xv<sup>e</sup> siècle, on aime à se représenter des frontières nettes et rassurantes (Escaut, Meuse, Saône, Rhône) tout en ayant conscience de leur mutabilité : les frontières sont sacrées, mais pas intangibles<sup>11</sup>.

Paul-Victor  
Desarbres

8 VARRON, *Rerum rusticarum de agricultura*, 2, 8, 8, cité dans Alfred ERNOUT, Alfred MEILLET, *op. cit.*

9 Voir *Trésor de la langue française, Dictionnaire de moyen français* <http://tiny.cc/dmf-frontiere> ; pour la période médiévale, Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup>*

*siècle*, Paris, Honoré Champion, 1880.

10 Celle-ci n'exclut nullement la recherche d'un fondement « naturel » des frontières entre États : voir l'article de Thierry SARMANT.

11 Léonard DAUPHANT, *Le Royaume des quatre rivières. L'espace politique français (1380-1515)*, Seyssel, Champ Vallon, 2012.

L'anglais, fort de ses racines germaniques et latines, possède une certaine richesse de vocabulaire<sup>12</sup> : *frontier*, issu du français médiéval, renvoie à la ligne de front dans une armée ou à la partie d'un pays qui jouxte un autre. En revanche, c'est le mot *border* qui exprime l'idée de limite ultime ou d'extrémité – le syntagme *no border* joue bien entendu sur la dimension restrictive du mot. *Border* seul est parfois utilisé pour la limite entre l'Écosse et l'Angleterre : on en trouve une première occurrence en 1535. Aux États-Unis, le *border* est une « limite de civilisation » que le mythe de la conquête de l'Ouest invitait à repousser (*Times* du 10 avril 1863 évoque « The Border ruffianism of Kansas »). *Boundary* indique les *bounds* ou *limits* de manière plus générale et éventuellement abstraite.

Le cas de l'allemand est assez simple<sup>13</sup> : parmi une multiplicité de racines germaniques et autres (*Ende, Gemerk, Mark, Scheide*), c'est le mot *Grenze*, issu du vieux polonais *granica, granca* qui a été retenu dès le moyen haut-allemand (on entend par là les divers dialectes parlés entre 1050 et 1350) où l'on trouve *graniza, greniz*. Cette racine slave se trouve en polonais, en tchèque, en roumain et en russe. On signalera que le mot russe pour frontière, граница (*granitsa*) provient aussi sans doute d'un terme renvoyant à un objet matérialisant la frontière<sup>14</sup>. La perception du mot en russe est sans doute tributaire d'une histoire marquée par la politique expansionniste des tsars ou de l'URSS : limite ultime, sans doute, mais conçue comme à repousser et peu fixe<sup>15</sup>.

## Thème

*Grenze* en allemand renvoie à l'idée de limite claire, à telle enseigne que Hans Urs von Balthasar voulant traduire un passage de Péguy qu'il avait choisi comme titre d'un recueil d'extraits ne l'a pas retenu. Péguy écrit en effet :

Dans cet abîme d'incrédulité, d'incrédence, d'infidélité du monde moderne nous sommes tous placés à la brèche, nous sommes tous à la frontière. Quelle preuve de la confiance (de Dieu) dans les troupes<sup>16</sup> !

Comment rendre en allemand cette image d'un franc-tireur plus chevaleresque que militariste ? Balthasar a préféré le mot *Front* : le front au sens

12 *The Oxford english dictionary*, 2d edition, J.A. SIMPSON et E.S.C. WEINER, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1989.

13 Voir Klaus MÜLLER, *Zur Ausbildung der Norm der deutschen Literatursprache auf der lexikalischen Ebene (1470-1730) : untersucht an ausgewählten Konkurrenzgruppen mit Anteilen slawischer Herkunft*, Berlin, Akademie Verlag, 1976 ; *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, dir. Wolfgang Pfeifer, AG, Berlin, Akademie Verlag, 1989.

14 Voir Frank MIKLOSICH, *Etymo-*

*logisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Vienne, Wilhelm Braumüller, 1886 ; nous n'avons pas consulté la version russe (mise à jour) de ce dictionnaire.

15 Voir à ce sujet Hélène CARRÈRE D'ENCAUSSE, *La Russie inachevée*, Paris, Fayard, 2000.

16 Voir Charles PÉGUY, *Nous sommes tous à la frontière. Textes choisis par Hans Urs von Balthasar*, Bâle, Johannes Verlag, 2015 (2<sup>e</sup> édition) : le titre du recueil allemand de 1953 est *Wir stehen alle an der Front*.

militaire, ou la zone de front, un entre-deux. *Grenze* exprimait au contraire l'idée d'une limite claire (*begrenzen* signifie délimiter et circonscrire).

Les sens du nom latin *finis* ont eu une importance pour la constitution du vocabulaire hongrois<sup>17</sup>. En effet, cette langue non indo-européenne n'en a pas moins été inscrite à partir du XI<sup>e</sup> siècle et de l'arrivée des tribus hongroises dans le vaste jeu d'échange de vocabulaire en Europe centrale. Frontière se dit *határ* en hongrois et est attesté en ce sens dès 1086. Il s'agit probablement d'un dérivé du verbe *hat* (aller devant, pénétrer) auquel on aurait adjoint le suffixe *-ár* qui désigne en général un actant et plus rarement un objet faisant l'objet de l'action (*fűzér*, ficelle, ou *tölcsér*, entonnoir, sont construits sur le même principe). Le roumain qui a recueilli aussi le terme slave et le mot français utilise un dérivé *hotar* au sens de frontière, dans certains cas, et surtout de territoire<sup>18</sup>. Comme dans d'autres langues mais sans preuve concrète, on suppose que le mot hongrois désignait une borne marquant un territoire occupé (pas nécessairement une borne agricole si l'on tient compte d'une culture marquée par le nomadisme et l'élevage). Le terme actuel a le sens de limite abstraite, point au-delà duquel on ne peut plus agir. La Hongrie s'est d'ailleurs souvent pensée comme un pays frontière, la frontière voire le rempart de l'Europe (*az Europa határa*) pendant et après l'occupation ottomane du centre du pays (1526-1686 si l'on s'en tient à la capitale). Cet héritage explique sans doute la conception des frontières et la rhétorique du parti conservateur Fidesz au gouvernement depuis 2010.

Paul-Victor  
Desarbres

Mais *határ* signifie aussi en hongrois médiéval une disposition prise, une décision (1485). Si le dérivé *határol* (1546) signifie délimiter, *határoz* (dès 1519 environ) a pour sens déterminer : cela est certainement dû au modèle du latin *definire*. Le hongrois moderne donne ce sens à des termes de la même racine : *meghatároz* (décider, se déterminer), *meghatározás* (décision).

Il serait artificiel de relier ces évolutions de la racine *határ* avec la politique migratoire hongroise contestée par une partie des pays européens (construction d'un mur de barbelés, refus d'accueillir les réfugiés venant notamment de Serbie). Il faut bien sûr rappeler la peur de disparaître, propre à un pays dont la natalité est en chute libre depuis la fin du XX<sup>e</sup> siècle et qui s'est toujours perçu comme une exception linguistique et une entité politique menacée (y compris à l'époque de

17 Voir Loránd BENKŐ, *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967-1984 (quatre tomes) et du même, *Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993 ; *Magyar nyelvtörténeti szótár, dir. Gábor Szarvas et Zsigmond Simonyi*, Budapest, Hornyánszky Viktor akadémiai könyvke-

reskedése, 1890 (trois tomes).

18 Voir DEX *Dicționarul explicativ al limbii române*, Bucarest, Univers enciclopedic, 1998 (2<sup>e</sup> édition) : *hotar*, utilisé dans l'expression *piatră de hotar* : borne frontière, par extension, territoire, commune ; *graniță* : limite, marge ; *frontieră* : ligne naturelle ou conventionnelle, dans un sens académique.

la double monarchie où la Hongrie menait une politique de colonisation systématique des minorités slovaques ou roumaines). Mais on ne saurait oublier que le mot frontière peut avoir des connotations rassurantes, tant il est consciemment lié à l'idée de décision.

### 3. Le discours sur l'Aréopage (Actes 17, 26)

Cet univers des langues antiques et modernes permet peut-être de mieux comprendre dans quelle perspective le terme de frontières apparaît dans le Nouveau Testament. En effet, dans les *Actes des apôtres*, l'apôtre Paul évoque les frontières dans son célèbre discours au pied de la colline de l'Aréopage à Athènes. Rappelons brièvement le contexte: Athènes où se trouve Paul, bien que déchue de tout rôle politique à cette époque, demeure le symbole des arts et de la philosophie. Dans ce discours, l'annonce du Christ se fait d'abord indirectement, à l'aide de points de convergence que Paul souligne entre le monde juif et le monde païen; dans un second temps (bien tard au goût de Calvin) vient l'annonce de la résurrection. La première partie sert parfois de support à des tentatives de définition de ce qu'on nommerait le fonds naturel que la foi chrétienne partage avec diverses religions ou courants philosophiques: c'est là que Paul évoque l'autel que les Athéniens consacraient au (x) dieu (x) inconnu (s) – et donc nécessairement aussi au Dieu de Jésus-Christ. Dans cette tentative de conciliation, Paul mentionne le Dieu créateur (*Actes 17, 26*):

Thème

À partir d'un seul homme, il a fait tous les peuples pour qu'ils habitent sur toute la surface de la terre, fixant les moments de leur histoire et les limites de leur habitat (traduction AELF).

ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πάντων ἔθνων ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντός προσώπου τῆς γῆς, ὀρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν  
*epoiêsen te ex henos pan ethnos anthropôn katoikein epi pantos prosôpou tês gês, horisas prostetagenous kairous kai tas horothesias tês katoikias autôn* (Nouveau Testamen Nestle-Aland).

fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terræ, definiens statuta tempora, et terminos habitationis eorum (Vulgate clémentine).

Le terme grec employé pour parler de frontière *ὁροθεσία* (*horothesia*) est un *hapax*, on ne le trouve que dans ce texte<sup>19</sup>. Mais on identifie sans doute facilement *horo-* (limite, frontière) et *-thesia* (le fait de poser). Dieu prévoit qu'il y ait différentes époques et que l'habitat des hommes ait des limites. C'est

au fond un discours sur la pluralité des civilisations qui ont leurs périodes et leurs aires d'extension. Pour le comprendre, il faut évidemment replacer ce verset dans son contexte: l'existence de ces périodes et de ces limites est un moyen ou une incitation à se rapprocher de Dieu (*Actes 17, 26-27*):

À partir d'un seul, il a fait toute nation d'hommes pour habiter sur toute la face de la terre, ayant délimité des temps prescrits et les limites de leur habitat, pour chercher Dieu, si tant est qu'ils tâtonnent et le trouvent [*litt.*: si par hasard ils le palpaient et trouvaient]. Lui du moins n'est pas loin de tout un chacun de nous<sup>20</sup>.

Cette traduction de Daniel Marguerat et le commentaire du même exégète rappellent que ce verset s'inscrit dans une affirmation de l'action créatrice et providentielle de Dieu (don continu et permanent, don gratuit de Dieu, tout à fait comme dans *Lettres à Lucilius*). De plus, le rédacteur des *Actes* ménage une compatibilité entre deux univers culturels: l'idée de création à partir d'un seul (*ex hénos*) est à la fois compréhensible à la grecque (un seul principe) et selon le référentiel juif (un seul homme primordial). Certaines versions portent «un seul sang», mais l'ambiguïté est probablement voulue. Dieu créé l'humanité pour quelle habite et pour quelle le cherche dans le temps et l'espace. Les temps prescrits (*kairoi*) sont à la fois les temps de l'histoire du salut (lecture juive) ou les saisons (grec); les limites de l'habitat (*orothesia*) sont les territoires assignés aux nations (lecture juive) ou les espaces terrestres dévolus à l'humanité (grec). Mais cette acception grecque est en fait double: elle peut désigner soit la séparation entre l'espace accordé à l'humanité et le reste du monde, soit les frontières politiques entre les communautés humaines. On peut ainsi évoquer une lecture naturelle et une lecture historique. Il n'est pas impossible que le terme serve à distinguer les différentes zones d'habitat et leurs climats<sup>21</sup>. La lecture naturelle semble tout à fait appropriée au contexte: *orothesia* peut même signifier l'espace habitable ménagé par le créateur séparant la terre du chaos originel, selon les anciens mythes de la création: la terre ferme est à l'abri des eaux, preuve de la sollicitude de Dieu<sup>22</sup>. Mais on pourrait étayer cette interprétation (séparation de la terre et de l'eau) en alléguant aussi de très nombreux passages bibliques (*Genèse 1,14*; *Psaume 74, 12-14*; *Job 38, 8-11*; *Siracide 33,8*).

Paul-Victor  
Desarbres

20 Daniel MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres 13-28*, Genève, Labor et Fides, 2015, Collection «Commentaire du Nouveau Testament» 5b, p. 149.

21 Martin DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, éd. Heinrich Greeven, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1953 (2<sup>e</sup> édition), p. 30-36 ne veut pas seulement voir dans *horothesia* la distinction de «zones de pouvoir des différentes nations» et rappelle qu'on peut

comprendre par là les zones cultivables en citant (p. 32) CICÉRON, *Tusculanes I*, 68 et sq.

22 Voir Walter ELTESTER, «Gott und die Natur in der Areopagrede», *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1957, Collection «Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» 21, p. 202-227.

On peut d'ailleurs aussi donner quelques éléments pour une lecture historique, qui ne serait pas étrangère au contexte biblique, comme l'a fait André-Marie Dubarle<sup>23</sup>. En complément des parallèles déjà établis avec les textes profanes, ce dernier constate les ressemblances entre le discours de Paul et *Isaïe 45* ou sa possible adaptation par les missionnaires juifs du 1<sup>er</sup> siècle<sup>24</sup> : « Il l'a fixée; il ne l'a pas créée chaotique; il l'a façonnée pour la rendre habitable » (*Isaïe 45, 18*). Le terme utilisé כֹּוֹנֵן *koun<sup>e</sup>nah* est une forme factitive (*polet*) du verbe כָּוַן *koun* être là, qui signifie sous cette forme « faire exister ». Dans la traduction de la Septante, le verbe est compris comme action de maintien de la création par Dieu (*Deutéronome 32, 6*: *ektisen*), ou acte de fondation (*Psaume 8,4*: *ethemeliōsas*). Dans la version des Septante d'*Isaïe 45, 18* on lit *diōrisen* « il l'a divisée » ou « établie » pour notre traduction moderne « il l'a fixée ». Le verbe grec *diorizein*, issu de *horos*, signifie séparer mais aussi établir, déterminer et expliquer. Il semble donc que *diorizein* comme *orothesia* renvoie à l'idée d'établissement ou d'assignation d'une place.

## Thème

Une lecture historique et même politique du verset des *Actes* est possible et même conforme au contexte biblique. La dispersion ou la répartition en habitats distincts (*katoikêsis*) paraît voulue par Dieu qui a accordé des terres aux différentes nations (*Deutéronome 2, 21*). On peut aussi songer à la dispersion des descendants de Noé évoquée en *Genèse 10*. On lit ainsi : « Quand le Très-Haut a dispersé les nations, quand il a disséminé les fils d'Adam, il a fixé les limites des nations (*ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν*), selon le nombre de ses anges » (*Deutéronome 32,8*). Bref, dans la pensée biblique, Dieu gouverne la vie de chaque peuple. Dieu chasse un peuple devant un nouvel occupant (*Deutéronome 2, 21* ou *Josué 13,6*). Dieu suscite les migrations des Araméens et des Philistins (*Amos 9,7*) et donne la terre à qui il veut (*Jérémie 27,5*). Concluons avec André-Marie Dubarle :

Luc, qui s'intéressait à la répartition géographique des peuples (*Luc 3,1*; *Actes 2, 9-11*), aurait très bien pu résumer d'un mot cette conception biblique d'une détermination par Dieu des frontières politiques. Il aurait proclamé sa foi en une providence face à la philosophie épiciurienne pour laquelle les dieux ne s'occupent pas des hommes<sup>25</sup>

Ajoutons que le texte des *Actes* est compatible avec la philosophie stoïcienne, comme remarqué par Walter Eltester. Quoi qu'il en soit, l'interprétation historique et l'interprétation naturelle ne s'excluent pas plus que l'ancrage biblique et la compatibilité avec la culture païenne :

23 André-Marie DUBARLE, «Le discours à l'Aréopage [Actes 17,22-31] et son arrière-plan biblique», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*,

vol. 57, n°4 (Octobre 1973), p. 576-610, ici p. 593-595.

24 *Ibid.*, p. 582-583.

25 *Ibid.*, p. 594.

« L'ambivalence domine dans cette description des conditions aménagées par Dieu dans sa création pour que s'y déroule la vie humaine<sup>26</sup> ».

Du point de vue de la forme, cette ambiguïté de sens et le double cadre de référence biblique et païen montrent à quel point « Dieu a tout fait pour se laisser trouver » (Daniel Marguerat). Ce texte permet de penser la pluralité des civilisations comme un instrument pour trouver Dieu dans la mesure où elle permet « la conversion de tous en tout lieu » (*Actes* 17,30).

Il faut replacer la mention des frontières (y compris les frontières politiques) dans le contexte de cet objectif. Ce verset semble dès lors prendre en compte l'existence de frontières étatiques ou culturelles, établies ou du moins prévues, comme l'un des moyens illustrant la volonté qu'à Dieu de se laisser trouver.

Signalons le jeu de mot qui se trouve dans le texte grec : fixant... les limites se dit ὀρίσας... τὰς ὀροθῆσιαις (*horisas... tas horothesias*). Ce jeu de mot applique justement l'action de maintien, de continuation de la création par Dieu (et donc une forme de stabilité) aux frontières ou habitats naturels. La distinction ou division est ici liée à la stabilité du monde créé que Dieu maintient sans cesse. Plusieurs versions hongroises des *Actes des apôtres* le prennent en compte et le reproduisent :

Paul-Victor  
Desarbres

Ő határozta (décida) meg ittlakásuk idejét és határát (la frontière de) (trad. de Szent István Társulat, traduction catholique contemporaine).  
Meghatározván (décidant) eleve rendelt idejüket és lakásuknak határait (les frontières de) [...]. (trad. Gáspár Károlyi).

Le théologien protestant Gáspár Károlyi (1529-1592) avait pris pour base la Bible de Luther et s'écarte ici de l'allemand comme des versions latines de l'époque au profit du texte grec auquel sa traduction est bien conforme : Dieu a « établi l'établissement des peuples en divers endroits », peut-être même « l'établissement de frontières », en quelque sorte. Les frontières qu'évoque ce passage ne sont pas des fins, mais le créateur en a défini le principe.

Ce rapide parcours à travers différentes manières de dire « frontière » dans des langues européennes appelle sans doute à une forme d'empirisme. La frontière n'est en réalité jamais aussi géométrique qu'elle l'est en théorie sur les cartes que nous avons commencé à tracer à l'époque moderne. Un chemin peut délimiter une frontière. De plus, la frontière n'est pas nécessairement la restriction d'un espace à partir d'un

26 Daniel MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres* 13-28, *op. cit.*, p. 160.

centre de pouvoir ou d'un seul point de vue : elle engage bien souvent plus d'un acteur.

On est tenté d'ajouter une sorte de leçon tirée du discours de Paul sur l'Aréopage : les frontières existent, elles sont en quelque sorte prévues, elles ne sont pas effaçables : en faire des lieux de passages sans contrainte ne reviendrait qu'à les déplacer. Le mot grec, on l'a vu, et le passage des *Actes* invitent à un regard de surplomb : on ne construit pas une frontière seul, mais à deux parties au moins – deux parties qui peuvent s'opposer, mais n'ont d'autre choix que se mettre d'accord sous peine de se trouver en régime de guerre. C'est dire si l'existence de frontières exige de façon parfois pressante une conversion du regard *frontalier* et une forme de communion : c'est une nécessité qui se trouve à mille lieues d'un idéal éthéré. La dimension menaçante du mot en français est peut-être heureuse : elle nous rappelle que, même si nous ne connaissons plus directement la guerre pour le moment, les frontières sont un enjeu qui peut déclencher un conflit ; surtout, elle nous invite à penser que la frontière mérite une confrontation – la plus pacifique possible, est-il besoin de le préciser. Peut-être l'association entre frontière et décision, perceptible dans le latin *finis* ou le hongrois *határ*, mérite-t-elle d'être évoquée dans cette perspective. Peut-être qu'il n'y a guère de bonne décision prise seul ou de bonne frontière unilatérale. Le surplomb de la Providence qui a institué ces déterminations, qui les a inscrites dans notre monde, n'est peut-être pas atteignable, mais il est ô combien plus réaliste qu'une conception faisant de la frontière une fin ou une limite étranche au-delà de laquelle il n'y a point de salut.

## Thème

Paul-Victor Desarbres, né en 1985, marié, père de famille, diplômé de l'INALCO (hongrois), a été lecteur au collège Eötvös de Budapest de 2009 à 2010. Il est maître de conférences en littérature française à « Sorbonne Université ». Thèse en cours de publication : *La plume et le lys. Carrière, publication et service de la politique royale chez Blaise de Vigenère (1523-1596)*.

## Les frontières au xvii<sup>e</sup> siècle – Limites, marches et intérêt des États



Thierry  
Sarmant

Une opinion largement répandue veut que les frontières soient une invention récente, fille des nationalismes et des impérialismes des xix<sup>e</sup> et xx<sup>e</sup> siècles. Il s'agit bien évidemment d'une vue de l'esprit : la frontière est de tout temps, même si sa consistance et son importance varient suivant les constructions politiques auxquelles elle est associée.

Tout au long du xvii<sup>e</sup> siècle, la croissance des appareils étatiques, le développement du rationalisme et la mise au point de nouvelles techniques de géodésie et de cartographie concourent à la fortune des frontières linéaires, assises sur des données géographiques « naturelles ».

Mais les frontières linéaires ne sont pas les seules, ni même celles qui toujours priment dans la constitution et l'expansion des États modernes. Il importe ainsi de distinguer, d'une part, la frontière comme réalité, matérialisée sur le terrain, de la frontière définie par écrit ou représentée graphiquement ; et, d'autre part, la ligne frontière, la limite, qui correspondrait à une ligne imaginaire, de la « zone frontière » qui constitue un territoire à part entière – la *Frontier* au sens américain du terme.

### La frontière linéaire

Au xvii<sup>e</sup> siècle, le concept de frontière comme une ligne à la fois imaginaire et matérialisée sur le terrain est généralement établi. Cartes et atlas les représentent à l'aide de tracés linéaires et en figurant les territoires de différentes souverainetés avec différentes couleurs, comme sur le *Theatrum orbis terrarum* d'Abraham Ortelius (Anvers, 1570-1598). Quand Louis XIV, Anne d'Autriche et Mazarin rencontrent Philippe IV et Marie-Thérèse sur l'île des Faisans, le 7 juin 1660, le pavillon qui les accueille est partagé en deux parties égales dont la frontière est délimitée par des tapis : tapis d'Orient côté espagnol, lés de soie rouge bordés de franges d'or côté français.

Sur le terrain, la réalité est souvent plus complexe, enclaves et « exclaves » formant des limites en forme de dentelles. Quand les traités comportent des échanges ou des cessions de territoires en énumérant des listes de villes ou de provinces, la fixation précise des « lots » ainsi créés est remise à des « conférences pour le règlement des limites », qui doivent arriver à

une définition plus fine, traduisible sur le terrain par des bornes ou des poteaux. Il en va ainsi des conférences tenues à Courtrai entre 1679 et 1682 entre Français et Espagnols pour préciser les frontières issues du traité de Nimègue de 1679. La diplomatie de Louis XIV joue alors le jeu du système féodal pour réclamer les « dépendances » vassaliques des villes cédées par le traité, ce qui aboutit à un grignotage des Pays-Bas espagnols. Le même procédé de « réunion » par extension est employé en Lorraine et en Alsace... et va conduire à une nouvelle guerre.

L'idée que les « frontières naturelles » – côtes, lignes d'eau, montagne – sont les meilleures et les plus désirables est également bien installée. Depuis le Moyen Âge, la France est le « royaume des quatre rivières » – Rhône, Saône, Meuse, Escaut – par opposition au Saint-Empire romain germanique, suivant la délimitation fixée par le traité de Verdun de 843. L'article 42 du traité des Pyrénées de 1659 stipule que « les monts Pyrénées qui avaient anciennement divisé les Gaules des Espagnes seront aussi dorénavant la division des deux mêmes royaumes » de France et d'Espagne.

Les puissances ne s'en tiennent pas toujours à des principes aussi clairs, notamment dans les régions où les démarcations naturelles font défaut. Le 20 janvier 1673, alors que le ministre Louvois vient d'entrer au Conseil d'En-haut, Vauban lui expose sa célèbre théorie du « pré carré :

### Thème

Sérieusement, Monseigneur, le roi devrait un peu songer à faire son pré carré. Cette confusion de places amies et ennemies pêle-mêlées ne me plaît point. Vous êtes obligé d'en entretenir trois pour une ; vos peuples en sont tourmentés, vos dépenses de beaucoup augmentées et vos forces de beaucoup diminuées ; et j'ajoute qu'il est presque impossible que vous les puissiez toutes mettre en état et les munir. Je dis sans plus que si, dans les démêlés que nous avons si souvent avec nos voisins, nous venions à jouer un peu de malheur ou (ce que Dieu ne veuille) à tomber dans une minorité, la plupart s'en iraient comme elles sont venues. C'est pourquoi, soit par traité ou par une bonne guerre, si vous m'en croyez, Monseigneur, prêchez toujours la cadrature, non pas du cercle, mais du pré ; c'est une belle et bonne chose que de pouvoir tenir son fait des deux mains.

On voit que l'ingénieur, qui pense aux Pays-Bas, préconise une clarification des frontières... mais, on vient de le voir, c'est une politique toute contraire de « grignotage » des pays voisins par l'occupation de places avancées que Louis XIV et Louvois suivent durant les quinze années suivantes : ils ne visent rien moins que l'annexion rampante du Piémont, des Flandres et de la rive gauche du Rhin.

En février 1706, alors que les revers militaires subis par la France condamnent cette politique expansionniste, le même Vauban présente un « Projet de paix assez raisonnable pour que tous les intéressés à la guerre présente en dussent être contents ». Il y formule ce qu'on va appeler la « doctrine des frontières naturelles » :

La France a des bornes naturelles au-delà desquelles il semble que le bon sens ne permette pas de porter ses pensées [...] Toutes les ambitions de la France doivent se renfermer entre le sommet des Alpes et des Pyrénées, des Suisses et des deux mers.

On peut observer que cette construction théorique intervient *a posteriori*, tandis que Louis XIV et ses ministres, dans leurs belles années, ne mettaient pas de bornes à leurs ambitions territoriales.

Le concept de frontière linéaire n'est pas une exclusivité occidentale. Les négociations menées à Nertchinsk entre Russes et Chinois en témoignent. En juillet 1689, les deux parties se rejoignent dans ce poste créé par les Cosaques dans la région de l'Amour. Les négociations ont lieu en latin, par le biais de deux jésuites au service des Qing, le Français Gerbillion et le Portugais Pereira, et par celui du Polonais Belobotski, membre de la délégation russe. Les discussions portent sur la fixation de frontière autour de lignes d'eau : les Mandchous réclament d'abord tout le territoire jusqu'au lac Baïkal, tandis que les Russes prétendent fixer la frontière le long du fleuve Amour. Finalement, le traité signé le 27 août 1689 stipule que le fleuve Argoun servira de frontière entre les deux États (article I) et que des bornes frontières seront érigées (article VI). Une stèle gravée en cinq langues – russe, chinois, mandchou, mongol et latin – est dressée au confluent de l'Argoun et de l'Amour pour énoncer les clauses de l'accord.

Thierry  
Sarmant

Dix ans plus tard, en octobre 1698, un congrès de paix entre la Sainte-Ligue et l'empire ottoman s'ouvre à Karlowitz, sur le Danube. Les Russes y revendiquent Azov et les villes du Dniepr, la cession de Kertch, la libre navigation de la mer Noire et des détroits, la reconnaissance de leur protectorat sur les populations chrétiennes de l'Empire ottoman et sur les lieux saints de Palestine. On se met d'accord pour une trêve de deux ans pendant lesquels les négociations se poursuivront. Durant ces discussions, les Russes proposent de placer la frontière russo-ottomane au fleuve Kouban, de façon à ce qu'Azov bénéficie d'un vaste hinterland. Indignés, les Turcs avancent une contre-proposition : une ligne située à un jet de canon d'Azov. On finit par transiger : la frontière se situera à dix heures de cheval d'Azov, à allure calme, et son tracé sera délimité par une commission bipartite (traité de Constantinople de 1700).

La commission de délimitation se réunit en 1704 seulement. Ivan Andreïévitch Tolstoï, frère de l'ambassadeur russe à Constantinople, et Hassan Pacha se rencontrent afin de concrétiser la définition de la frontière à partir du nombre d'heures de chevauchée depuis Azov vers le Sud en prenant la route du Kouban. Comme il fallait s'y attendre, le Turc joue le rôle de la tortue et le Russe celui du lièvre. On se décide pour la moyenne des distances parcourues. Le 15 octobre 1704, on érige un poteau surmonté d'une croix du côté russe et un monticule entouré de pierres du côté turc pour marquer la frontière des deux empires.

En Orient comme en Occident, la généralisation du bornage est le plus souvent un vœu pieux, faute de moyens. La frontière, intérieure ou extérieure, existe d'abord par la tradition orale : où que l'on soit, on sait assez exactement, par le témoignage des habitants, et notamment des anciens, de qui relève tel pré, telle ferme, tel bosquet.

### Zones frontières et marches frontières

#### Thème

Si la conception linéaire de la frontière, matérialisée sur le terrain comme sur le papier, tend à s'imposer, la frontière-territoire demeure au XVII<sup>e</sup> siècle une réalité bien vivante. Il peut s'agir d'une zone incorporée à un État mais dont la proximité avec la frontière implique une organisation administrative spécifique, d'un *condominium* entre États voisins ou encore d'un territoire reconnu comme *terra nullius*.

Le premier cas de figure est familier aux Français du XVII<sup>e</sup> siècle. Encore attachés à la définition médiévale du « royaume des quatre rivières » héritée du traité de Verdun, ils ressentent les territoires annexés au-delà de cette limite comme relevant d'un statut juridique et culturel spécifique. L'existence de traditions différentes de celles de la « vieille France », le cantonnement de troupes nombreuses et la mise en œuvre de grands chantiers de fortification donnent à ces provinces de l'Est une identité particulière. C'est ainsi que l'édit de Fontainebleau révoquant l'édit de Nantes (1685) n'est pas mis en application dans l'Alsace annexée en 1648. Tout au long du règne de Louis XIV, une série de règlements signés par le roi place la plupart des provinces frontières sous l'autorité du secrétaire d'État de la Guerre qui devient le gestionnaire d'une sorte de « France extérieure ». En 1718 encore, Claude Le Laboureur, avocat général au parlement de Metz puis premier président du Conseil souverain de Brisach, qui demande son rappel, se plaint d'avoir passé vingt-cinq années à servir le roi... « en Allemagne ».

Un autre exemple célèbre de territoire à statut particulier est celui de la région dite des « Confins militaires » des États héréditaires des Habsbourg, qui s'étendaient le long de la frontière avec l'empire ottoman,

de la Croatie à la Transylvanie. La zone était placée sous l'autorité du *Hofkriegsrat* (Conseil aulique de la guerre). Les habitants de ces Confins, astreints à un service militaire, jouissaient en compensation de privilèges fiscaux et de libertés religieuses. Les Confins subsistèrent jusqu'en 1881.

La solution du *condominium* sur une zone frontière est également bien connue. C'est le cas de la principauté d'Andorre, dont les co-princes sont, depuis 1607, l'évêque d'Urgel et le roi de France, héritier des comtes de Foix. À partir de 1648, la ville de Maastricht est un condominium entre le prince-évêque de Liège et les Provinces-Unies. La célèbre île des Faisans, sur la rivière Bidassoa, est un condominium franco-espagnol depuis 1659. Sur mer, certaines zones sont définies comme « communes » : le traité de Karlowitz de janvier 1699 stipule ainsi que les golfes situés en mer Ionienne entre la Morée vénitienne et la terre ferme ottomane seront « communs entre les deux puissances » (article V).

Enfin, les régions soumises à une souveraineté floue ou nulle demeurent nombreuses. Il en va ainsi, au xvii<sup>e</sup> siècle, d'une grande partie des Amériques, mais aussi, dans l'ancien monde, de certaines zones steppiques. Entre l'État moscovite d'un côté, le khanat de Crimée et les possessions ottomanes de l'autre, s'étend ainsi une vaste région formant une « frontière » au sens que ce mot a pu revêtir dans le *Far West* américain. Cette steppe du Don – alors appelée « la Plaine » (*Polé*) – est habitée par les Cosaques, un groupe multi-ethnique issu de la symbiose entre populations slaves et tatares, entre nomades des steppes et peuples du Caucase du Nord. Pour les Russes, les établissements cosaques forment vis-à-vis des possessions turques et tatares une forme de glacis protecteur, de zone-tampon. À l'inverse, les raids cosaques en territoire tatar ou ottoman permettent à l'État russe d'exercer une pression sur ses voisins méridionaux tout en recueillant d'utiles renseignements. Spirituellement, le Don est rattaché à la Moscovie mais politiquement, dans la première moitié du xvii<sup>e</sup> siècle, Moscou ne recherche pas l'incorporation de la région, bien au contraire. Officiellement, le tsar considère les Cosaques comme des criminels et des fugitifs, évitant ainsi toute responsabilité dans leurs opérations.

Thierry  
Sarmant

Le pouvoir russe met même en place une frontière dans la frontière : les villes russes les plus méridionales, comme Voronej et Élets, sont séparées des stations cosaques les plus au nord par une bande de steppe inhabitée d'environ 150 kilomètres de large, ce qui n'empêche pas le mouvement irrépressible d'émigration vers la steppe des paysans désireux d'échapper au servage. Il arrive que des moujiks fuient par centaines vers le sud après avoir brûlé leurs villages. Ces fugitifs s'installent d'abord dans ce *no man's land*, avant de s'intégrer à la communauté cosaque, toujours réticente à consentir aux extraditions réclamées par le pouvoir moscovite.

En conclusion, on peut dire que ce qui toujours prime, dans la détermination des frontières politiques au xvii<sup>e</sup> siècle, c'est l'intérêt des États et leurs aspirations impérialistes. Pour conforter son expansion vers l'Est, la France de Louis XIV n'hésite pas à recourir aux conceptions féodales de la souveraineté, au détriment de la mise en place d'une frontière clairement délimitée. Pour éviter des conflits avec l'empire ottoman, la Moscovie des premiers Romanov laisse longtemps planer le flou sur le statut de ses territoires méridionaux.

Suivant les circonstances, la frontière, qu'elle soit ligne ou territoire, a vocation à se déplacer. L'idéal d'intangibilité des frontières appartient à une autre époque, celle où la paix sera ressentie comme l'état normal des relations internationales.

*Thierry Sarmant, né en 1969, est archiviste, numismate et historien. Il est actuellement Conservateur en chef du patrimoine et Directeur des collections du Mobilier national. Il a reçu, le 7 octobre 2015, le 39<sup>e</sup> Prix de la Fondation Pierre Lafue pour son ouvrage 1715, la France et le monde, Perrin, 2014.*

## Thème

### Bibliographie

- Martin BARROS, Nicole SALAT, Thierry SARMANT, *Vauban : l'intelligence du territoire*, Paris, Nicolas Chaudun, 2006.
- Brian J. BOECK, *Imperial Boundaries. Cossack Communities and Empire-Building in the Age of Peter the Great*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Guillaume CALAFAT, *Une mer jalouée; contribution à l'histoire de la souveraineté (Méditerranée, xvii<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Le Seuil, 2019.
- Nelly GIRARD D'ALBISSIN, *Genèse de la frontière franco-belge : les variations des limites septentrionales de la France de 1659 à 1789*, Paris, A. et J. Picard, 1970.
- Daniel NORDMAN, *Frontières de France. De l'espace au territoire, xvi<sup>e</sup>-xix<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1998.
- Peter PERDUE, *China Marches West. The Qing Conquest of Central Eurasia*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2005.
- Thierry SARMANT, *1715 : la France et le monde*, Paris, Perrin, 2014.
- Gaston ZELLER, *L'Organisation défensive des frontières du Nord et de l'Est au xvii<sup>e</sup> siècle*, Paris, Berger-Levrault, 1928.

## Les frontières en Islam – Entre unification impérialiste et fractionnement opportuniste



Olivier  
Hanne

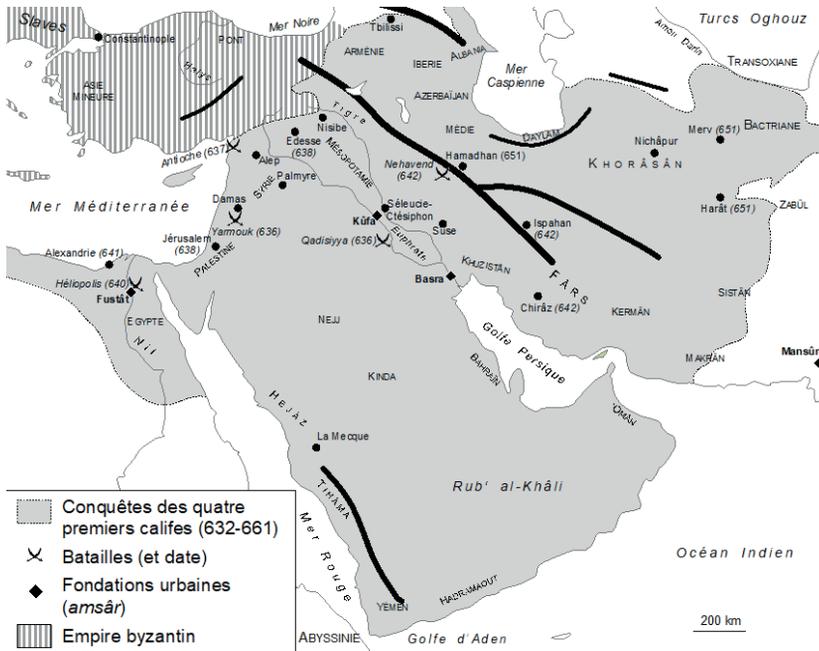
En Islam, le problème des territoires et de la frontière s'est posé dès le Moyen Âge, avant de devenir récurrent dans les systèmes politiques modernes. Car si le message du prophète Muhammad se veut avant tout théologique et moral, on le voit en 622 nouer un accord politique avec les tribus de Yathrib (Médine), accord qui sauve sa prédication de la persécution. Ce pacte écrit, appelé la « Constitution de Médine », instaure une *Umma*, une confédération de solidarité et de guerre, dont l'unité est assurée par la soumission à un dieu unique et à Muhammad. La *Umma* dans son ensemble se comporte comme une tribu ; elle a son chef, son dieu, ses lois. L'aspect territorial est secondaire, la communauté se contentant de l'allégeance des tribus, quel que soit leur espace. C'est pourtant dans cette définition de la *Umma* que se trouve en germe la complexité du rapport musulman au territoire et à la frontière. Elle est à la fois un royaume terrestre, une loi, un empire, un peuple et une religion. Si l'islam ne rejette pas l'idée de contrôle de territoire, celui-ci n'a toutefois pas de limite stricte.

Nous tenterons de dégager les grandes lignes des rapports particuliers que la religion musulmane et surtout la civilisation islamique ont entretenus avec leurs territoires et leurs frontières, rapports rendus complexes en raison des tensions entre les prescriptions religieuses théoriques, les nécessaires accommodements avec les systèmes tribaux et l'ambition de construction d'un empire universel.

### 1. Un empire sans frontière

Les premiers califes, au VII<sup>e</sup> siècle, vont accentuer la dimension sociale et politique de l'Islam par leurs conquêtes, en lui donnant toutes les formes d'un État impérial dominant l'ensemble du Moyen-Orient et la rive sud de la Méditerranée.

Aucun découpage territorial des conquêtes n'a été anticipé par les califes qui ont laissé cette question à l'appréciation de leurs émirs, c'est-à-dire les chefs de guerre devenus gouverneurs. On distingua par exemple en Syrie quatre gouvernorats militaires : Damas, Homs, la Palestine et le Jourdain (*al-Urdunn*). La fin des frontières du Moyen-Orient fut un bouleversement total pour les populations chrétiennes et ma-



La conquête islamique

Thème

zdeennes qui eurent le sentiment d'une apocalypse: tous les codes géopolitiques et toutes les habitudes territoriales se sont effondrés en quelques années, laissant place à un ordre méconnu, instable.

En trente ans, les Arabes sont devenus maîtres de vastes territoires qu'ils ne savent administrer. Seule la prise de la Palestine et la Syrie (le *Shâm*), terres messianiques et eschatologiques, avait été anticipée par Muhammad. Pourquoi s'attaquer aux autres espaces? Les généraux musulmans agissaient en totale autonomie; en intégrant les peuples d'Irak, de Perse et d'Égypte dans leur système de gouvernement et leurs armées, les tribus arabes étaient conduites à emprunter à ces populations leurs conceptions territoriales: l'avancée vers le Khorâsân fut ainsi portée par les Iraniens convertis qui retrouvaient là-bas les frontières sassanides. L'idée de bâtir un empire comparable à Byzance, totalement étrangère au prophète, germa au contact des peuples imprégnés par les modèles impériaux.

Le califat est bien plus qu'une fonction politique, car il induit avec le territoire un rapport de paix et de sécurité qui renvoie à l'harmonie du cosmos. Il est un pouvoir régulateur dont les vertus sont la sagesse et la justice. « Ombre de Dieu sur terre », le calife joue le même rôle que la clôture du jardin : il protège de la steppe aride et de la violence exté-

rieure l'espace domestique cultivé, ombragé et irrigué. Il est lui-même une frontière ! C'est dire l'importance symbolique d'un tel pouvoir...

Mais le système musulman était fragile, l'autorité califale lointaine, réduite à une simple allégeance. L'empire islamique n'avait aucune unité, d'autant que les conquérants refusaient de se mélanger aux élites locales dont les compétences étaient indispensables. Le sentiment de supériorité raciale l'emportait sur l'égalitarisme théorique de l'islam. Il faut attendre la fin du VIII<sup>e</sup> siècle pour que les non-Arabes soient intégrés dans le système politique.

Le « domaine de l'islam » obéit théoriquement à un seul pouvoir : le califat, d'abord situé à Damas avec les Umayyades, puis, après 750, à Bagdad avec les Abbâsides. L'unité est assurée par la référence au calife, par la religion, la langue arabe, le sentiment d'appartenance et des modes de vie proches. Mais le modèle du prophète ne suffit pas à créer un régime politique apte à gérer des territoires en guerre. On reprend donc les institutions locales en les islamisant. L'empire est divisé en trois provinces principales (Syrie, Égypte, Irak), dirigées par un *wâli*, un gouverneur militaire et politique. Ce découpage est redéfini vers 900 en raison de l'élargissement de l'empire. Le système administratif se peaufine progressivement, avec des bureaux spécialisés (les *dîwâns*), un gouvernement central dirigé par un vizir, une administration locale, avec un cadastre, des recensements, une perception de l'impôt et un contrôle policier des villes.

Olivier  
Hanne

## 2. Les frontières intérieures

Malgré l'unité islamique, le Moyen-Orient médiéval est marqué par le morcellement et les tendances centrifuges, selon un processus récurrent : un chef militaire non-arabe – souvent turc ou persan, d'origine servile – obtient une délégation d'autorité locale par le calife qui a besoin de l'éloigner de la capitale ; en une génération, cet émirat devient héréditaire et accapare les rentrées fiscales de la province. Quant au calife, il ne peut que le tolérer sous réserve que sa suzeraineté soit reconnue et l'islam sunnite protégé. À compter du IX<sup>e</sup> siècle, devenus maîtres d'une province par délégation, les émirs ont tendance à fonder des dynasties de gouverneurs qui obtiennent ensuite l'investiture. Le dernier calife à avoir eu le contrôle effectif de l'empire est Hârûn al-Rashîd (mort en 809).

La rébellion des Zenj renforça ce processus de « balkanisation ». Amorcée dans le Bas-Irak en 869, la révolte mobilisa les Zenj, des esclaves noirs utilisés comme ouvriers dans les plantations sucrières et les marais salants. Entraînés par les chiites, ils menacèrent Bagdad,

contraignant le calife al-Mu'tasim à fuir pour Samarra, et donc à déplacer la capitale jusqu'en 883. L'enrôlement de troupes étrangères devint alors systématique, car le calife et les émirs réorganisèrent le recrutement de l'armée, qui avait été inefficace contre les Z'enj, et firent appel au x<sup>e</sup> siècle à des officiers persans et daylamites, puis turcs au xii<sup>e</sup> siècle. Mais ces derniers pénétrèrent l'administration, agissant pour les intérêts de leur communauté. Peu à peu, ces élites militaires l'emportèrent sur les élites civiles et lettrées. L'ethnicité des castes se renforça, chaque dynastie œuvrant pour son groupe ethnique et familial.

L'harmonie politique autour du calife était une fiction religieuse. Elle fut concurrencée par des pouvoirs hostiles, la plupart d'inspiration chiite, sans compter au viii<sup>e</sup> siècle les émeutes en Syrie au profit des Umayyades, chassés par les 'Abbâsides. La principale menace rencontrée par le califat sunnite, outre son propre délitement, fut le califat concurrent proclamé par une dynastie d'Arabes chiites, les Fâtimides, qui prirent le contrôle de la Tunisie puis de l'Égypte au x<sup>e</sup> siècle. Le Hejâz tomba sous leur contrôle, avec la ville sainte de La Mecque. Sous les Fâtimides, la Syrie joua une fonction de glacis protecteur contre les menaces 'abbâsides. Les émirs fâtimides nommés à Damas s'ingéniaient à opposer les deux califes pour obtenir plus d'autonomie.

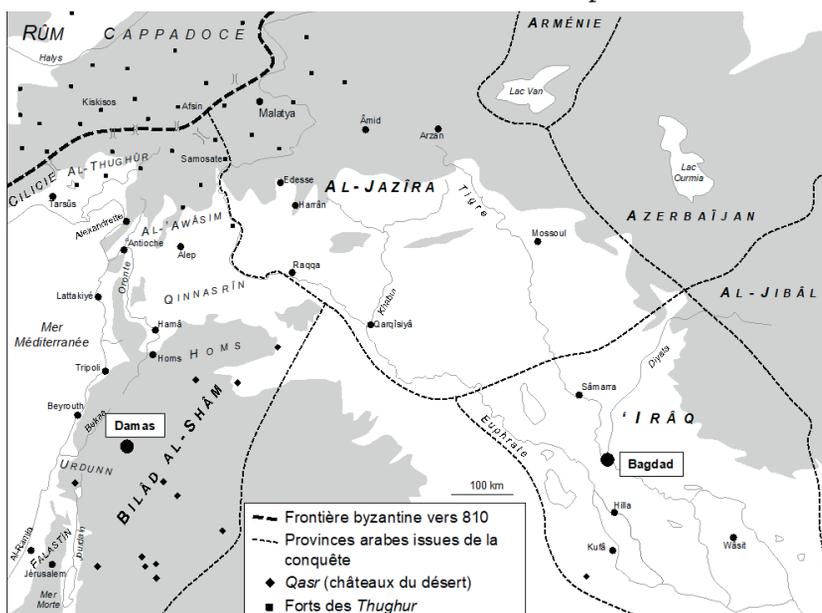
## Thème

Enfin, la stabilité des territoires en Islam fut toujours contestée par les nomades, problème qui fut au cœur de l'évolution politique du Moyen-Orient jusqu'au xix<sup>e</sup> siècle. Or l'Islam des origines est imprégné par les mentalités bédouines. Mais passée la période faste des conquêtes, les bédouins s'avèrent ingérables. On assiste même au vii<sup>e</sup> siècle à un processus de « bédouinisation » globale des plaines et des steppes, si bien que l'islamisation aurait précipité le recul des terres cultivées. La conséquence de ce processus est la tendance au regroupement de la population dans les villes, qui forment peu à peu la véritable armature sociale et politique du Moyen-Orient, bien plus que les campagnes. Dans les montagnes, comme dans les plaines, la vie sédentaire a donc été concurrencée par la présence des pâturages et de ces groupes instables qui ont contraint les pouvoirs centraux à s'adapter en permanence.

Cette présence nomade fut relancée à partir du x<sup>e</sup> siècle en raison de l'arrivée massive des peuples turcophones. À la fin du siècle, les Turcs Seljûkides dominaient tout le Moyen-Orient et se firent les défenseurs de l'orthodoxie musulmane contre les ennemis aux frontières. Mais, contrairement aux Arabes restés dans les plaines et les zones arides, les Turcs privilégièrent les hautes terres et les steppes froides. Il est évident que l'omniprésence de ces formes de nomadisme fut un frein de longue durée à la formation d'États nationaux comme en Europe...

### 3. Les *Thughûr* : les frontières extérieures

Les conquêtes arabes marquent au VII<sup>e</sup> siècle un coup d'arrêt face à Byzance. Le piémont des Monts Taurus, autrefois cultivé et parcouru, se dépeuple pour laisser place à un *no man's land* de guerre. Les Byzantins parsèment la zone de forteresses, notamment dans les défilés des montagnes. Côté musulman, le calife Harûn al-Rashîd établit depuis Tarse jusqu'à Mélitène une frontière militaire (*al-thughûr* : la « brèche »), composée de bases d'où partent les raids, appuyée sur une profonde zone de défense, les *'awâsim* (« protections »), peuplée de colons ou de volontaires dans des *ribât*, à la fois couvents et camps d'entraînement.



Olivier Hanne

Les *Thughûr*

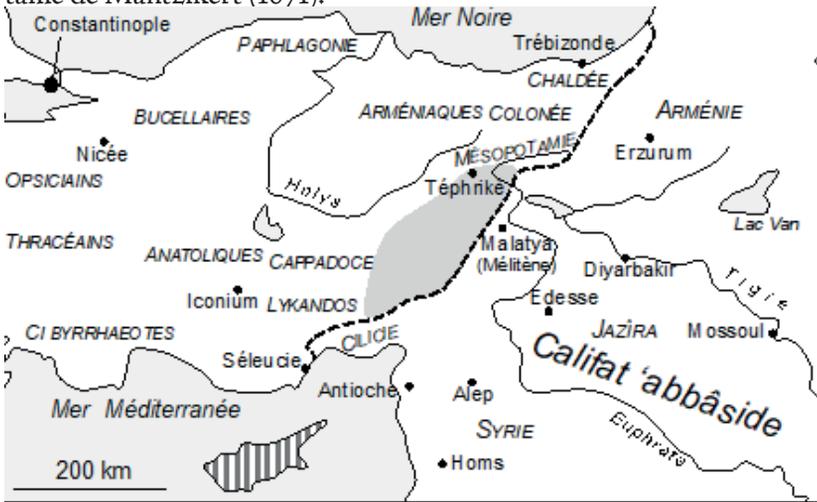
À défaut de la conquête, les raids offrent des butins rémunérateurs. D'une année sur l'autre, on prend et détruit quelques fortins ennemis, rapidement repris puis reconstruits. La lutte contre Byzance attire ici des soldats, des Khorâsâniens, des Turcs, mobilisés dans l'idéologie du jihâd, ou les rudes peuples des montagnes, comme les Kurdes. En arrière du front, la ville de Raqqa, autrefois marginale, devient un centre de regroupement des troupes contre Byzance, de sorte qu'elle joue aussi un grand rôle politique et économique en Syrie.

La frontière entre Byzance et l'Islam n'est pas linéaire. Il s'agit plutôt d'une zone profonde, où rebelles et hétérodoxes viennent s'installer pour échapper à la répression. Le calife 'abbâsîde soutient ainsi la ré-

volte des Pauliciens, une hérésie chrétienne, persécutée par les Byzantins et qui s'était implantée sur les franges orientales de l'empire.

Au milieu du IX<sup>e</sup> siècle, les défilés du Taurus deviennent infranchissables et les émirs syriens ne peuvent plus mener leurs raids en Anatolie. Byzance relance les expéditions contre l'ennemi. L'État paulicien est abattu en 878 et ses membres déportés vers l'ouest. Mais, aussitôt les princes turcs se redressent, animés par des prêches et des ouvrages en faveur du jihâd. Byzance est alors vaincue à son tour lors de la bataille de Mantzikert (1071).

Thème



Noms Thèmes byzantins

--- Frontière militaire entre Byzance et le califat

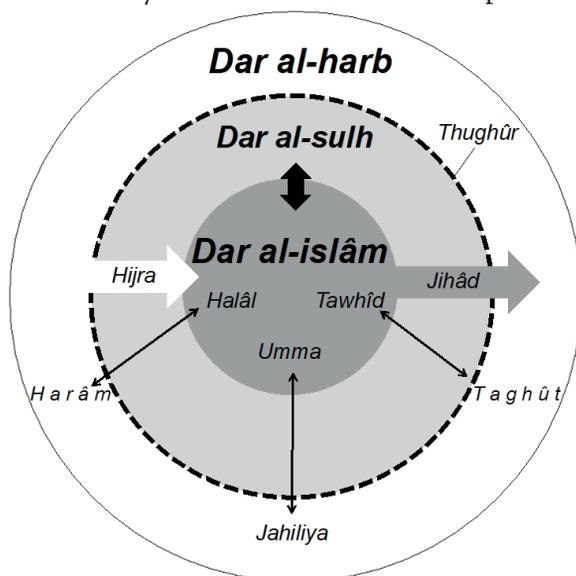
■ No man's land, peuplé de Pauliciens

▨ Chypre, domination partagée

La frontière contre Byzance

L'affrontement avec Byzance a généré une vision manichéenne de l'espace dans l'Islam médiéval. Le monde serait constitué de deux « demeures ». Dans le *dar al-islâm* (« demeure de l'islam »), la paix règne, l'homme obéit aux lois de Dieu et à ce que le Coran pose comme licite. Or, justement, ces lois sont appelées *hudûd*, « frontières ». L'unicité divine (*tawhîd*) est proclamée et nul ne songe à adhérer à l'infidélité. La *Umma* y est rayonnante. Au-delà des frontières se situe le *dar al-harb* (« demeure de la guerre »), un monde barbare et chaotique (la *jahiliya*), hostile à l'islam, où les fidèles sont persécutés, isolés, où règnent le *tağhût*, la « transgression » et le péché sous toutes ses formes (*harâm*). Ici, les musulmans sont vivement appelés à rejoindre la *Umma* en faisant leur émigration (la

*hijra*), comme Muhammad avant eux. Tous les fidèles doivent leur venir en aide par le *jihâd*. Les *thughûr* sont, entre les deux demeures, des jonctions qui protègent la *Umma* tout en permettant les échanges commerciaux. Les *thughûr* désignent aussi les ports ouverts sur l'océan Indien. Mais ce schéma théorique était trop manichéen pour être applicable et la frontière entre les deux *dar* ne fut jamais étanche ni strictement délimitée: les marchands arabes circulaient en Anatolie, les Juifs utilisaient leurs réseaux internationaux et des Italiens vivaient au Caire. À partir du xv<sup>e</sup> siècle, l'impossibilité de distinguer nettement les deux demeures entraîna une confusion des espaces, et donc un malaise idéologique. On conceptualisa alors un espace intersticiel, le *dar al-sulh* (« demeure de négociation »), le voisinage qui ne proclame pas l'islam, sans toutefois le combattre. Des musulmans y habitent fréquemment et les relations avec les juifs et les chrétiens y sont autorisées, notamment pour le commerce.



Olivier  
Hanne

*Dar al-islam contre dar al-harb*

#### 4. Le système ottoman

À compter du xv<sup>e</sup> siècle, la puissance des Turcs ottomans parvient à réunifier le Moyen-Orient sous son contrôle, malgré la menace des Mongols. Le 29 mai 1453, Mehmet II peut s'emparer de Constantinople, massacrant la population, saccageant les églises et faisant disparaître la puissance millénaire byzantine, il est vraie réduite à sa seule capitale depuis un siècle. D'une simple principauté turque en zone frontalière, cernée d'adversaires, le domaine ottoman devint un empire transcontinental.

Ce n'était pourtant pas la fin de toute guerre, puisque, comme les Byzantins avant eux, les sultans ottomans furent confrontés à deux autres puissances : la Perse chiite des Safavides et l'Égypte sunnite des Mamelûks. L'islam commun ne fut en rien un motif d'apaisement, même au sein des sunnites. Les Mamelûks tinrent les Ottomans en respect sur la ligne du Taurus durant tout le xv<sup>e</sup> siècle.

L'Ottoman Sélîm I<sup>er</sup> (mort en 1520) se tourna donc vers l'Orient pour réunifier l'islam, projet inhérent aux systèmes dominateurs du monde musulman. Son objectif était la destruction de la puissance perse. En 1514, il défit les armées iraniennes à Tchâldîrân, puis il écrasa les cavaliers mamelûks en août 1516 à la bataille de Marj Dâbiq. Toute la Syrie fut occupée, puis Le Caire en janvier 1517. Si le monde sunnite était réuni sous la domination ottomane, la Perse chiite ne céda pas et le Moyen-Orient retrouva une configuration binaire, Ouest / Est, celle-là même qu'il avait connue lorsque l'Empire romain affrontait les Parthes.

L'identité de l'empire ottoman était à la fois multiconfessionnelle et multiethnique, mais le pouvoir était confisqué par la dynastie et ses élites militaires. L'idéologie impériale mêlait les héritages byzantin, arabe et mongol. L'administration ottomane s'accommoda des traditions locales, et aucune des 280 provinces ne connut le même régime avant le milieu du xix<sup>e</sup> siècle. Les limites entre circonscriptions ne furent jamais fixées, ce qui généra des conflits après 1918, lorsque les nouveaux États furent dessinés à partir de ces provinces incertaines. Comme pour les autres systèmes musulmans, le cœur des pouvoirs se situait dans les villes, en dehors desquelles l'autorité se diluait dans l'espace. Les densités urbaines étaient fortes et en pleine croissance, contrairement aux campagnes, sous-peuplées par rapport à l'Europe.

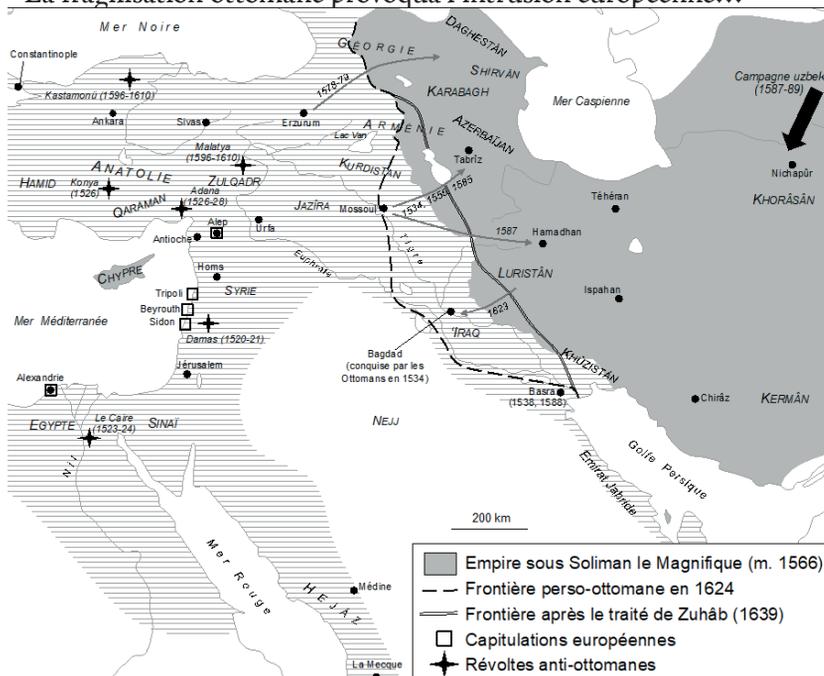
L'État ottoman avait un impératif politique absolu : l'ordre public (*nizâm*), propice à la levée de la fiscalité et au respect de la *shari'a*. La diversité des populations soumises ne permettait pas de les fondre dans un moule unique. L'État intégrait sans mal les coutumes légales des peuples annexés. En échange de l'impôt, les autorités agissaient avec bonhomie, notamment envers les minorités religieuses, constituées en *millet*, c'est-à-dire en communautés reconnues avec leurs privilèges et autogérées. On se garda de pousser les chrétiens à la conversion ou à l'apprentissage de la langue turque.

La puissance d'Istanbul entra dès le xviii<sup>e</sup> siècle dans un long déclin que ne put ralentir son libéralisme religieux ni ses troupes, dépassées par l'armement européen. Cette domination échoua aussi auprès des populations qu'elle ne parvint pas à fédérer autrement que par la référence à l'islam et par la coercition ; le système était en concurrence

## Thème

avec les solidarités traditionnelles (tribus, shaykh, millet...). Les chiïtes, bien plus que les chrétiens, n'avaient aucune existence légale et se voyaient écartés des responsabilités. Les élites turques, usant du droit de conquête, avaient peu de liens avec les réalités quotidiennes, et une administration efficace ne pouvait suffire à créer une nation. *L'ottomanisme*, le sentiment d'appartenance à l'empire, ne touchait que des classes élevées et privilégiées. La propriété de la terre appartenant à l'État, le paysan n'en était que le simple utilisateur au profit d'un usufruitier proche du pouvoir. Ce système foncier nuisait au développement économique, déjà fragilisé par la concurrence du commerce européen, l'omniprésence des bédouins et l'exode rural vers les villes.

La fragilisation ottomane provoqua l'intrusion européenne...



Olivier Hanne

Turcs contre Persans

## 5. L'Europe entre en jeu

Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'ouverture rapide sur l'Europe contribua à affaiblir l'empire ottoman et à susciter une compétition entre les puissances pour mettre la main sur son économie et ses territoires, rivalité que l'on qualifie à l'époque de « Question d'Orient ». L'ingérence européenne est constante à partir de 1798 et l'expédition d'Égypte de Bonaparte. Mais si les Russes veulent hâter le démembrement de l'empire pour

accéder aux Détroits et libérer les chrétiens des Balkans et de Terre sainte, les Britanniques et les Français souhaitent maintenir en l'état cet « homme malade » avec lequel ils peuvent traiter et où ils s'investissent financièrement.

Mais l'Europe n'est pas le seul acteur de l'effondrement ottoman qui est aussi provoqué de l'intérieur. L'officier albanais Muhammad 'Alî (mort en 1849) – ou Mehemet Ali –, usurpe le pouvoir au Caire. Devenu vice-roi d'Égypte, il modernise l'armée, ouvre l'économie et réforme le pays avec des ingénieurs européens. Sûr de sa force, il fait naître un État et redonne à l'Égypte une identité politique. En 1831 il lance ses troupes en Syrie et Palestine contre ses maîtres ottomans. Son armée écrase les Turcs à Konya et fonce vers Istanbul. Le sultan n'est sauvé que par son appel désespéré à ses anciens ennemis russes qui débarquent pour protéger la capitale. Par la convention de Londres de juillet 1840, les puissances européennes préservent l'empire ottoman, tout en donnant au vice-roi l'hérédité de la charge de khédivé (« seigneur » en persan).

## Thème

Les tensions de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle montrent combien le Moyen-Orient était en cours d'internationalisation, et que certains de ses territoires arabes (Égypte, Syrie, Liban) commençaient à lui échapper en entrant dans le jeu des puissances européennes. Celles-ci étaient prêtes à soutenir les tendances centrifuges de l'empire, tandis que les minorités jouaient sur l'étranger pour gagner en autonomie. Un personnage comme Mehemet Ali, volontaire, brutal, occidentalisé, fondateur de l'Égypte moderne, était un produit des contradictions locales.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'empire ottoman est une structure politique et identitaire caduque. Les pertes de territoires dans les Balkans depuis 1829 ont fait passer la proportion de musulmans de 50 % à 81 % en 1914, identité religieuse dont le sultan doit tenir compte pour garder sa légitimité. Son empire demeure multiconfessionnel (sunnites, chiites, 18 % de chrétiens, 1 % de juifs) et multiethnique (Turcs, Arabes, Arméniens, Kurdes), mais les tensions se multiplient au quotidien entre les communautés qui suivent chacune leur propre stratégie. En prétendant défendre le principe du droit des peuples, les chancelleries européennes instillent le doute chez les sujets du sultan, suscitent des mouvements autonomistes et implantent au Moyen-Orient un droit international qui lui est totalement étranger. Reconnus comme *millet*, les chrétiens tentent de préserver leur avenir en s'associant aux Européens, phénomène qui renforce leur isolement. Les tribunaux consulaires protègent les chrétiens d'Orient comme leurs propres concitoyens. Les oulémas sunnites accusent les minorités et le sultan d'être à l'origine d'une sécularisation et d'une modernisation très mal vécues par les croyants.

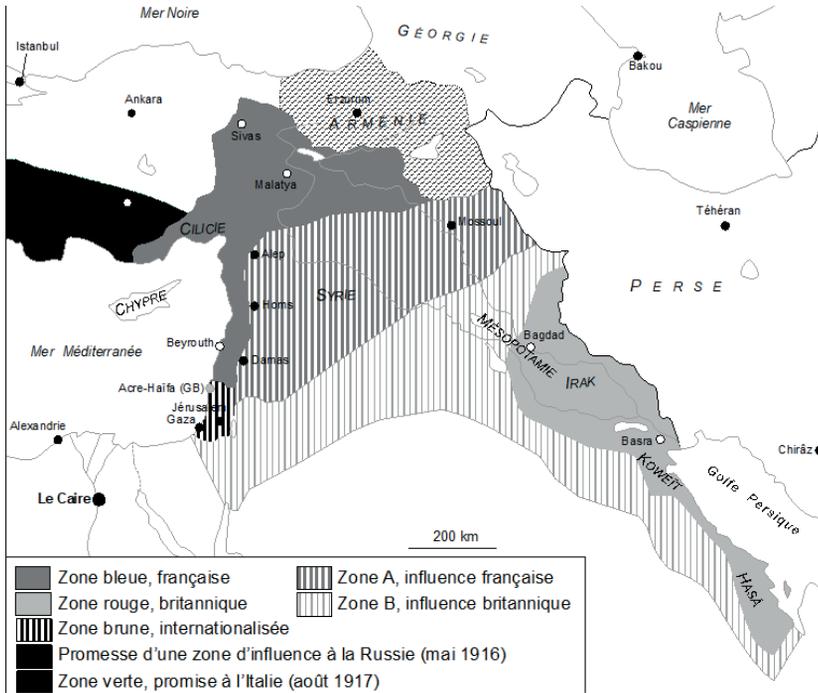
Mais les méfiances traversent les chrétiens eux-mêmes, puisque les missionnaires protestants et catholiques convertissent les assyriens d'Irak, les monophysites arméniens, divisant les Églises.

La question des nomades devient obsédante au XIX<sup>e</sup> siècle dans les relations inter-communautaires. Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, les équilibres entre nomades dans la péninsule avaient été remis en cause, et les tribus s'étaient mises en marche vers le nord, mettant en danger les espaces sédentaires. En Mésopotamie, objet de la guerre interminable entre Persans et Ottomans, les nomades harcèlent les campagnes et les abords des villes, tandis que des chefs bédouins acceptent de se sédentariser sur un territoire où ils pratiquent le despotisme envers les paysans de leurs propres clans. Ces derniers sont alors massivement attirés par le chiisme qui leur transmet une mentalité sacrificielle et un appel à la justice sociale. Les autorités se décident à lancer une « chasse aux nomades » et à les sédentariser de force sur les abords des steppes : en Anatolie, dans la Jazîra, près du delta du Nil, en Palestine et à proximité de la vallée de l'Euphrate. Mais ces terroirs sont souvent peu propices et certains groupes subissent cette politique de fixation. Dans le gouvernorat de Mossoul, la tribu arabe des Shammar et les Kurdes remplacent les Turkmènes, qui se déplacent près de Raqqa et en Anatolie. Les troupes turques doivent intervenir contre les Shammar à Deir al-Zor en 1857. Les Ottomans favorisent l'implantation des Kurdes aux frontières avec la Perse, quitte à forcer les villages arméniens à les héberger l'hiver. En quelques années, le semi-nomadisme kurde l'emporte sur l'agriculture sédentaire chrétienne. La minorité yézidie, persécutée par les bédouins, se réfugie dans le Jebel Sinjâr et près de Mossoul.

Olivier  
Hanne

Il est de bon ton d'affirmer que le Moyen-Orient doit son instabilité à l'intrusion de l'Europe. Or, l'étude de ce contexte ancien oblige à nuancer une telle responsabilité. Même les fameux accords de Sykes-Picot doivent être manipulés avec précaution... Durant la Première Guerre mondiale, anticipant la fin de l'empire ottoman, Paris et Londres veulent régler la question d'Orient à leur profit. Mark Sykes et François Georges Picot envisagent, par leur mémorandum du 4 janvier 1916, de diviser le Moyen-Orient ottoman en territoires sous administration directe des puissances européennes et en zones d'influence. La France, qui réclame une « Syrie intégrale », obtiendrait le littoral syro-libanais, les vilayets de Mersin et Mossoul (« zone bleue »), et la Grande-Bretagne les vilayets de Bagdad et Basra (« zone rouge »). Pour ne pas se dédire face à leurs partenaires arabes, les accords font vaguement mention d'« un État arabe ou d'une fédération d'États arabes », mais leur localisation est laissée dans le flou. Les espaces d'influence opposent une « zone A », française, à une « zone B », britannique, dessinée pour permettre le contrôle des zones pétrolières et leur acheminement par tube. La Palestine, « zone

brune», est internationalisée, afin de garantir l'accès aux lieux saints et ainsi soulager les Russes, sans laisser les Français s'y implanter.



Les accords de Sykes-Picot

Thème

Ces accords ont provoqué, dès les années 1920, des critiques virulentes. Le groupe Daech, qui conquiert en 2014 en Irak et Syrie un vaste territoire de 8 millions d'habitants, prétendit abattre la frontière artificielle entre les deux pays, afin de recréer l'unité islamique disloquée par les infidèles européens. Toutefois, on a pu établir que l'accord n'avait porté que sur 7, 5 % des 14 000 km de frontières actuelles dans la région. La carte imaginée en 1916 était moins aberrante qu'on a pu le dire. En effet, la frontière septentrionale obéissait au particularisme culturel arabe, vivement opposé à la domination turque. Vers l'Est, les limites étaient celles de la Perse, déjà établies depuis le xvii<sup>e</sup> siècle, malgré des changements ponctuels. Vers le Levant, la séparation programmée entre la Syrie et les terres chrétiennes du Liban, voire de Phénicie, correspondait aux attentes des minorités, qu'elles fussent maronites ou alaouites, peu pressées d'être intégrées à un État hachémite ou musulman. Les accords répondaient en partie aux attentes des alliés locaux de l'Europe.

Reste la question de la frontière irako-syrienne qui aurait interrompu les liens traditionnels entre les deux pays et interdit les déplacements.

C'est oublier que, dès l'Antiquité, l'Euphrate avait constitué une barrière sur laquelle des empires antagonistes avaient établi leurs limites et que, au Moyen Âge, le Shâm des Umayyades fut une réalité concurrente de la Mésopotamie des 'Abbâsides. Si le tracé précis de cette opposition spatiale ne cessa d'évoluer, la réalité historique et sociale de cette limite n'est pas douteuse et a même un caractère linguistique (dialecte syro-libanais contre dialecte irakien). La frontière rectiligne du sud de la Syrie rappelle celle de la province hellénistique et romaine. Vu à travers le temps long, l'accord ne créa donc pas un découpage absurde, même si la Syrie ainsi définie n'avait jamais existé. Quant aux déplacements qu'il interrompit, ceux-ci impliquaient d'abord des marchands et des oulémas, qui continuèrent leurs pérégrinations, et surtout des nomades, minoritaires dans la société, connus pour leur violence, objets de la méfiance générale et, quoi qu'il en soit, hostiles à toute structure étatique qui les contraindrait.

Toutefois, Sykes-Picot est critiquable sur la question du vilayet de Mossoul, attribué aux Français puis unifié au Bas-Irak britannique avec lequel les liens étaient ténus. Plus que sur les territoires eux-mêmes, l'accord était contestable sur son principe colonial et sur les idées politiques véhiculées. En important les définitions européennes de l'État, de la frontière et de la gestion publique des hommes, Sykes-Picot méprisait les complexes réalités de la région, lesquelles avaient toujours accepté plusieurs niveaux d'allégeance politique et une appréhension de l'espace à géométrie variable. Les négociateurs – positivistes – crurent qu'en important le patriotisme exclusif et le cadre juridique européens, ils feraient oublier 4 000 ans d'Histoire. Là réside leur plus grande faute...

*Olivier Hanne est agrégé et docteur en Histoire. Chercheur-associé à l'université d'Aix-Marseille, il a publié de nombreux ouvrages sur le Moyen Âge et les mentalités religieuses, avant de se spécialiser sur l'histoire et la géopolitique de l'Islam, thèmes pour lesquels il enseigne aux Écoles militaires de Saint-Cyr Coëtquidan.*

Olivier  
Artus



## La géographie politique du judaïsme du II<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ au I<sup>er</sup> siècle de notre ère

Thème

Le choix de la période qui va du II<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ (av. J.C.) au premier siècle de notre ère repose sur des données archéologiques et sur la prise en compte de la réalité politique : d'une part, les enquêtes archéologiques récentes montrent que, tandis que la « moisson » archéologique et épigraphique est très pauvre à l'époque perse et dans la première partie de l'époque hellénistique, la période hellénistique tardive est caractérisée par un développement économique important. De plus, il existe de nombreuses attestations d'une activité scribale extra biblique à cette époque<sup>1</sup>. Autrement dit, alors que le texte biblique constitue la principale source d'une enquête socio-historique concernant l'époque perse en Judée, l'historien a la possibilité de croiser les sources à partir du II<sup>e</sup> siècle (av. J.C.). D'autre part, le II<sup>e</sup> siècle lui-même est marqué par des événements politiques qui ont des conséquences sur la compréhension que le judaïsme a de lui-même : la tentative d'hellénisation de Jérusalem par Antiochus IV Épiphane va provoquer une insurrection, et conduira progressivement à la constitution d'une entité politique hasmonéenne. Dans ce contexte, différents groupes, porteurs de compréhensions divergentes de l'identité juive, vont se constituer et se côtoyer, d'où l'intérêt d'une « géographie politique » qui, au-delà de la question des frontières territoriales qui est un élément déterminant de la construction du Judaïsme à l'époque hasmonéenne, peut également aborder la question de la spécificité idéologique et sociologique des différents groupes qui se réclament du Judaïsme à partir du II<sup>e</sup> siècle. À l'autre extrémité de la période considérée, au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, l'émergence d'un groupe chrétien enraciné dans le Judaïsme vient modifier et encore diversifier les expressions du Judaïsme.

Nous envisagerons tout d'abord la situation humaine et politique en Judée au II<sup>e</sup> siècle (av. J.C.), avant de présenter les principaux groupes juifs qui se côtoient lors de la période considérée. Enfin, en partant du récit de l'Évangile de Marc (1-6), nous tenterons d'appréhender la spécificité du groupe chrétien dans le contexte du Judaïsme du premier siècle, jusqu'aux années qui suivent la destruction du Temple de Jérusalem, lors de la guerre juive.

1 Voir Israel FINKELSTEIN, *Hasmonean Chronicles*, Atlanta : SBL Press, 2018.

## 1. La situation humaine et politique en Judée au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère

Comme cela a été brièvement exposé dans l'introduction, il n'existe — au plan archéologique — aucune trace convaincante d'un développement humain et culturel significatif de la Judée à l'époque perse. Ce n'est qu'à l'époque hellénistique, et plus particulièrement à l'époque hellénistique tardive que l'archéologie met en évidence une multiplication des sites d'implantation humaine<sup>2</sup>.

Sur le plan politique, les conflits incessants entre royaumes lagide et séleucide — qui se disputent, au III<sup>e</sup> siècle (av. J.C.), le territoire de la Judée et de la Samarie, ainsi que la plaine côtière — trouvent une issue avec la victoire séleucide qui intervient à Panion, aux sources du Jourdain, vers 200 (av. J.C.).

Les Judéens bénéficient d'une certaine autonomie sous la domination séleucide, comme cela était le cas sous la domination lagide, le Grand Prêtre exerçant une autorité non seulement spirituelle mais aussi politique. Cependant, au cours du premier quart du II<sup>e</sup> siècle (av. J.C.), le pouvoir séleucide cherche à surveiller de manière plus étroite le fonctionnement des temples des territoires qu'il contrôle et, parmi ceux-ci, du Temple de Jérusalem<sup>3</sup>. D'autre part, l'hellénisation de Jérusalem, avec la fondation d'une cité grecque — Antioche-Jérusalem — comportant un gymnase et menant à une acculturation hellénistique croissante conduisent à des tensions dont le *Second livre des Maccabées* se fait l'écho (2 *Maccabées* 4,7-20).

Olivier  
Artus

La nomination de Ménélas à la charge de Grand Prêtre (172) est considérée comme illégitime par les partisans d'un Judaïsme fidèle à la tradition. La tentative de déposition de Ménélas (169) conduit à une réaction militaire d'Antiochus IV Épiphane qui interdit la pratique du Judaïsme et introduit le culte de Zeus au Temple (167 av. J.C.). Cet épisode entraîne une révolte juive permettant de reconquérir le Temple et de le consacrer de nouveau au culte juif. La relation que les *Livres des Maccabées* effectuent de ces épisodes a une forte dimension apologétique et la critique historique en est délicate. La révolte est menée par Mattathias et ses fils et son succès est favorisé par la crise dynastique ouverte, dans le royaume séleucide, par la mort d'Antiochus IV en 164.

2 Selon I. Finkelstein, on passe, en Judée (province de Yehud), de 61 hectares de zones construites à l'époque perse, à 298 hectares à l'époque hellénistique; Voir I. FINKELSTEIN, « The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic periods », *Revue Biblique* 117 (2010), pp. 39-54.

3 Voir « Seleucus IV to Heliodoros — A new dossier of royal correspondence from Israel », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 159 (2007), pp. 191-205; Arnaud SÉRANDOUR, « Histoire du judaïsme aux époques perse, hellénistique et romaine, *Introduction à l'Ancien Testament* (Th. Römer, J-D Macchi, C. Nihan (éds.), Genève: Labor et Fides 2009, pp. 83-121).

Au cours des décennies suivantes, un État juif indépendant va se constituer, plus précisément après le départ de toute troupe étrangère de Jérusalem, en 141 (*1 Maccabées* 13,41-42). Simon Maccabée cumule le pouvoir politique (il est ethnarque de Judée) et le pouvoir religieux en s'attribuant la charge de Grand Prêtre, bien que n'ayant aucune ascendance sacerdotale. Une succession dynastique se met en place. Jean Hyrcan (règne de 134 à 104 av. J.C.), fils de Simon, puis son fils Alexandre Jannée (règne de 103-76 av. J.C.), assurent l'expansion territoriale d'un royaume juif: soumission des Samaritains et destruction de la Samarie (107), conquête de l'Idumée (107), conquête de la Galilée, de la Transjordanie et du littoral sous le règne d'Alexandre Jannée.

L'exercice de la charge de Grand Prêtre par des personnalités qui, du point de vue de la loi juive, n'ont aucune qualité pour l'assumer, suscite bien évidemment des réactions de la part de groupes religieux, soit à Jérusalem même autour du Temple, soit à distance du Temple. Ainsi, lorsqu'en 160, le prétendant au trône Séleucide, Alexandre Balas, accorde à Jonathan Maccabée le titre de Grand prêtre, Onias IV, descendant légitime du Grand Prêtre, s'exile en Égypte et obtient des Lagides l'autorisation de fonder un Temple à Leontopolis<sup>4</sup>, qui perdure jusqu'au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>5</sup> et fonctionne de manière parallèle à celui de Jérusalem, jusqu'à sa destruction par Vespasien en 73 (après J.C.<sup>6</sup>). Ainsi, alors même que, d'un point de vue politique, le judaïsme dispose d'un royaume et d'un territoire indépendants – ce qui représente pour Israël la première expérience d'indépendance politique depuis le règne de Josias, à la fin du VII<sup>e</sup> siècle av. J.C. – les conséquences religieuses de cette indépendance conduisent à de profonds clivages dans le monde juif.

Thème

## 2. Sadducéens, Pharisiens et Esséniens : les principaux mouvements du judaïsme au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère

Lorsqu'il décrit la société juive, Flavius Josèphe distingue trois mouvements principaux :

Les Juifs avaient, depuis une époque très reculée, trois sectes philosophiques interprétant leurs coutumes nationales : les Esséniens, les Sadducéens et enfin ceux qu'on nommait Pharisiens (*Antiquités Juives* XVIII, 11).

Envisageons les spécificités et les évolutions de chacun de ces mouvements :

4 Flavius JOSÈPHE, *Antiquités Juives*, XII, 237 : « Le roi d'Égypte et sa femme Cléopâtre accordèrent à Onias des honneurs, et il obtint dans la province d'Héliopolis un emplacement où il bâtit un temple semblable à celui de Jérusalem ».

5 Voir M. DELCOR, « Le Temple d'Onias en Égypte », *Revue Biblique* 75, 1968, pp. 188-205.

6 Voir Flavius JOSÈPHE, *Guerre Juive*, VII, 420-422.

### *Les Sadducéens*

Le terme « Sadducéen » fait référence à Sadoq, prêtre établi par Salomon, selon *1 Rois* 2,35. Le groupe sadducéen a donc partie liée avec le Temple et avec l'aristocratie sacerdotale de Jérusalem. On trouve, dans le livre de Ben Sira, une expression de l'idéologie « proto-sadducéenne ». Le livre de Ben Sira fait l'éloge de la Sagesse dont le contenu équivaut à la Torah, considérée dans sa globalité<sup>7</sup>. La crainte de Dieu à laquelle invite le livre de Ben Sira consiste à connaître et à mettre en pratique la Loi (*Siracide* 15,1-10). Le *Siracide* met l'accent sur la dimension culturelle de la foi et invite à la cohérence entre l'agir moral et les pratiques culturelles (*Siracide* 15,11-20; 34,21-35,26). L'éloge des figures sacerdotales d'Aaron (*Siracide* 45,6-22), de Pinhas (*Siracide* 45,23-26) et de Simon (*Siracide* 50,1-21), que l'on trouve dans la partie finale du livre, témoigne de l'enracinement du livre de Ben Sira dans les milieux sacerdotaux sadocites de Jérusalem. Cependant, si les prêtres Oniades s'exilent en Égypte par fidélité à la Loi et aux règles de pureté du culte, les Sadducéens passent des compromis avec les pouvoirs successifs : les Hasmonéens, bien que ceux-ci se soient attribué la charge de Grand Prêtre, puis les Hérodiens. Les Sadducéens disparaissent de la scène politique avec la destruction du Temple de Jérusalem, en 70. Des trois groupes considérés — Sadducéens, Pharisiens, Esséniens — le groupe Sadducéen est celui qui entretient la plus grande proximité avec le pouvoir politique, particulièrement lors de la période hasmonéenne.

Olivier  
Artus

### *Les Pharisiens*

Revenons à Flavius Josèphe, et à la définition qu'il propose des Pharisiens :

[12]. Les Pharisiens méprisent les commodités de la vie, sans rien accorder à la mollesse; ce que leur raison a reconnu et transmis comme bon, ils s'imposent de s'y conformer et de lutter pour observer ce qu'elle a voulu leur dicter. Ils réservent les honneurs à ceux qui sont avancés en âge et n'osent pas contredire avec arrogance leurs avis. [13] Ils croient que tout a lieu par l'effet de la fatalité, mais ne privent pourtant pas la volonté humaine de toute emprise sur eux, car ils pensent que Dieu a tempéré les décisions de la fatalité par la volonté de l'homme pour que celui-ci se dirige vers la vertu ou vers le vice. [14] Ils croient à l'immortalité de l'âme et à des récompenses et des peines décernées sous terre à ceux qui, pendant leur vie, ont pratiqué la vertu ou le vice, ces derniers étant voués à une prison éternelle pendant que les premiers ont la faculté de ressusciter. [15] C'est ce qui leur donne tant de crédit auprès du peuple que toutes les prières à Dieu et tous les sacrifices se règlent d'après leurs interprétations. Leurs grandes vertus ont été attestées

7 Voir M. GILBERT, « Siracide », *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, XII, 71, 1996, col. 1389-1438.

par les villes, rendant hommage à leur effort vers le bien tant dans leur genre de vie que dans leurs doctrines (*Antiquités Juives* XVIII, 12-15).

Le portrait dressé est contrasté, mais bien plus positif que les descriptions proposées par les Évangiles synoptiques. La signification du mot « pharisien » est « séparé<sup>8</sup> », et il est au départ un surnom, un sobriquet péjoratif. Les Pharisiens se désignent eux-mêmes comme « compagnons ». Ils trouvent leur origine dans le mouvement des juifs pieux — les hassidéens — qui ont un rôle déterminant dans la résistance contre Antiochus IV Épiphane. Contrairement aux Sadducéens qui prônent une stricte observance de la Torah, les Pharisiens proposent une interprétation et une actualisation de la Torah, débouchant sur des règles de vie permettant d'accéder à la pureté et à la sainteté. Ils développent ainsi une « loi orale » qui vient s'ajouter à la Torah écrite, pour l'adapter aux circonstances de la vie quotidienne. D'autre part, leur espérance en la résurrection témoigne de l'intégration dans leur réflexion de l'horizon eschatologique et de la pensée apocalyptique qui se développent à partir de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Sur le plan politique, les Pharisiens, d'abord alliés des Hasmonéens, s'opposent à eux à partir du règne de Jean Hyrcan<sup>9</sup>. Leur influence grandit au cours du I<sup>er</sup> siècle après J.-C., où ils deviennent progressivement prépondérants au Sanhédrin. C'est du mouvement pharisien que provient, pour une grande part, la réorganisation du judaïsme après la destruction du Temple et la construction du Canon juif des Écritures. La nécessité de reconstruire l'identité juive après le désastre politique de la guerre juive rend compte des tensions qui surgissent alors vis-à-vis des groupes judéo-chrétiens, tensions dont les Évangiles portent la marque. Il convient donc de demeurer prudent dans l'interprétation des polémiques anti-pharisiennes des Évangiles synoptiques, et particulièrement de l'Évangile de Matthieu<sup>10</sup>, et d'éviter de projeter ces polémiques sur le « temps historique » de Jésus.

## Thème

### *Les Esséniens*

Contrairement aux deux groupes précédents qui sont demeurés dans le voisinage géographique du Temple de Jérusalem, malgré les pressions politiques qui déterminent la désignation du Grand Prêtre, les Esséniens se séparent géographiquement du Temple, pour des raisons de pureté. Le terme « Essénien » provient de l'araméen *hasin*, ou de l'Hébreu *hasid* — pieux. Le mouvement essénien développe un idéal communautaire de pureté, dans l'attente d'un retour au Temple de Jérusalem, considéré comme souillé. Il se distingue du Temple de Jérusalem par un calendrier spéci-

8 De l'hébreu *parash* : séparer.

9 Voir H. Cousin, J.P. Lémonon, J. Massonnet et al., eds., *Le Monde où vivait Jésus*, Paris : Cerf, 1998, pp. 667-676.

10 Voir Commission Biblique Pontificale, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible Chrétienne*, Citta del Vaticano : Libreria editrice vaticana, 2001, n° 71.

fique (au calendrier lunaire qui régit le Temple, les Esséniens substituent un calendrier solaire, attesté par exemple dans le livre des Jubilés), par le refus de l'autorité du Grand Prêtre et par la constitution d'un groupe de « purs » auquel on accède par des séparations rituelles progressives. La frontière qui sépare les Esséniens des autres groupes juifs est donc avant tout une frontière de l'ordre de la pureté. Comme le mouvement pharisien, le groupe essénien est imprégné du climat apocalyptique qui marque le judaïsme à partir de la seconde partie du II<sup>e</sup> siècle av. J.C. : la littérature de Qumran est en effet marquée par des traits apocalyptiques – attente messianique, perspective d'une rétribution eschatologique et dualisme<sup>11</sup>.

### Synthèse

La période hasmonéenne est donc le contexte historique dans lequel se constituent des frontières de différents ordres :

1° La situation politique permet à la dynastie hasmonéenne de constituer et de développer une entité juive indépendante dont les frontières géographiques ne cessent de s'élargir, jusqu'au règne d'Alexandre Jannée.

2° Cependant, la prise du pouvoir par la dynastie hasmonéenne a pour corollaire une mainmise sur le culte du Temple de Jérusalem. Le mouvement Sadducéen est l'allié objectif du régime et, contrairement aux prêtres Oniades qui établissent un lieu de culte concurrent à Léontopolis, les Sadducéens s'accommodent du pouvoir hasmonéen, comme ils s'accommoderont du pouvoir hérodién. Le mouvement pharisien propose, au sein même de la société hasmonéenne, un idéal de pureté et une dynamique communautaire nouvelle, fondée sur une interprétation actualisante de la Torah.

Olivier  
Artus

C'est également pour des raisons de pureté que le mouvement essénien se sépare du Temple de Jérusalem. Ici, l'idéologie spécifique des Esséniens a pour corollaire une séparation géographique. Celle-ci ne revêt aucune dimension politique, mais exprime une contestation fondamentale de la validité même du culte du Temple de Jérusalem.

### 3. Les « disciples de Jésus » dans le contexte du judaïsme de la première moitié du I<sup>er</sup> siècle de notre ère

Le christianisme a parfois véhiculé des caricatures du judaïsme du premier siècle. Essayons de préciser les spécificités du « groupe de Jésus » dans le contexte juif du I<sup>er</sup> siècle.

11 Voir E. RUECH, « Qumran et découvertes au désert de Juda, Dictionnaire de la Bible. Supplément IX (1979), col. 737-1014.

3.1 Le « groupe de Jésus » selon Marc 1,14-6,29

Dans cette première section de l'Évangile de Marc qui se déroule autour de la mer de « Galilée », les récits successifs se concentrent sur les actes et les paroles de Jésus. Ce n'est qu'à partir du chapitre 6 que Jésus, ayant choisi les douze (Marc 3,13-19), les envoie en mission (Marc 6,7-13).

Éléments socio-politiques<sup>12</sup>

1° Les deux villes les plus importantes de Galilée – Sepphoris et Tiberias – fondées par le pouvoir hérodien sont des lieux où les représentants du pouvoir romain et les élites hérوديennes et juives se rencontrent. Pourtant, ces villes ne sont pas citées dans l'Évangile de Marc (ni dans ses parallèles synoptiques). Faut-il y voir le signe d'une opposition de Jésus à ces lieux de pouvoir ? Force est de constater que l'itinéraire de Jésus lui fait parcourir un réseau de bourgades et de villages dont l'identité religieuse est moins brouillée que celle des deux villes principales où les contacts permanents avec le monde gréco-romain contreviennent aux règles de pureté.

2° Les récits de Marc 1,14-6,29 insistent sur la précarité des situations humaines et sociales – ces deux éléments étant liés : situation sanitaire (fièvre de la belle-mère de Pierre, probablement victime de paludisme, Marc 1,29ss ; lèpre, Marc 1,40ss ; guérisons de foules d'infirmes, Marc 3,10, etc.

Thème

3° La position de Jésus vis-à-vis de son propre milieu d'origine est ambiguë : Marc 3,21.31-35 insiste sur la distance prise par Jésus par rapport à son clan familial. Ainsi, le « groupe de Jésus » n'est pas un groupe naturel, mais un groupe « vocationnel ». La « maison » à laquelle il est relié (*oikos*, qui peut aussi refléter, dans la composition plus tardive de l'Évangile, l'organisation des premiers groupes chrétiens) n'est pas sa maison familiale de Nazareth, village qui le rejette (Marc 6,1-6), mais la maison de Simon et d'André (Marc 1,29), plus brièvement « la maison » (Marc 2,1 ; 3,20).

Continuité et discontinuité avec le judaïsme

La Galilée a été conquise à la fin du <sup>ie</sup> siècle av. J.C. par les Hasmonéens. Cette conquête a été suivie par l'installation de Juifs de Judée en Galilée. Le judaïsme galiléen est donc « classique » et conforme à la Loi.

12 Voir sur ce sujet C. FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, Paris : Cerf, 2004 ; R.A. HORSLEY, "Jesus and the Politics of Roman Palestine", *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 2010 (8), pp. 99-145 ; H. MOXNES, "Identity in Jesus' Galilee — From Ethnicity to Locative Intersectio-

nality", *Biblical Interpretation* 18 (2010), pp. 390-416 ; M. RAPINCHUK, "The Galilee and Jesus in Recent Research", *Currents in Biblical Research*, 2.2 (2004), pp. 197-222 ; J.L. REED, « Instability in Jesus' Galilee: a Demographic Perspective, *JBL* 129 (2) 2010, pp. 343-365.

Jésus entre en contact avec les assemblées religieuses villageoises : de village en village, il rencontre la synagogue qui ne désigne pas forcément un bâtiment mais l'assemblée. Son comportement peut sembler provocant (guérisons le jour du sabbat, contact avec des personnes réputées impures – *Marc 2,13ss.* – et surtout, passage en monde païen – *Marc 5,1-20*).

*Marc 5,1-20* (guérison d'un démoniaque géranésien) pose un problème spécifique d'interprétation : la critique historique du récit est difficile, car la toponymie diffère entre les Évangiles synoptiques (Gadara, Gerasa, etc..) et n'est pas cohérente, topographiquement, avec le récit qui envisage une proximité immédiate avec la mer de Galilée. Les commentateurs insistent sur le caractère tardif de l'épisode des porcs qui tournerait en dérision la légion romaine *Fretensis* dont l'étendard représente un sanglier ainsi que des symboles maritimes (la chute des porcs dans le lac constituant alors un récit ironique tournant la légion en dérision<sup>13</sup>).

### *Jésus et les Pharisiens*

L'antagonisme avec les Pharisiens est fréquemment mentionné dans la section *Marc 1,14-6,29*. Ils forment, avec les scribes et les Hérodiens, le groupe des opposants de Jésus : polémique concernant le jeûne, *Marc 2,18ss*; polémique sur le sabbat, *Marc 2,24*; alliance avec les Hérodiens et projet de tuer Jésus en *Marc 3,6*. Comme cela a été mentionné plus haut, le récit évangélique pourrait ici refléter une situation postérieure à celle correspondant à l'époque où vit Jésus.

Olivier  
Artus

## 3.2 Le « mouvement de Jésus » et les frontières

### *Y a-t-il rupture entre Jésus et le judaïsme ?*

Même si le « mouvement » de Jésus se tient à distance des Pharisiens et des scribes, l'action de Jésus n'est compréhensible que sur l'arrière-plan de la foi et de l'espérance juives. Jésus assume le judaïsme et cherche à l'ouvrir à de nouveaux développements. Si sa prédication et son action l'opposent à certains acteurs du judaïsme qui lui sont contemporains, les *logia* de l'Évangile ne manifestent jamais de rupture avec le judaïsme ni la synagogue comme tels. Plus que de rupture avec le judaïsme, il convient de parler d'une herméneutique spécifique des traditions juives par Jésus, puis par les groupes qui se réclament de lui : en effet, la tonalité d'ensemble de *Marc 1,14-6,29* semble montrer que Jésus s'affranchit des règles d'un judaïsme centré sur la distinction entre pur et impur au profit d'une activité prophétique dont la caractéristique est qu'elle s'adresse à tous.

13 M. KLINGHARDT, « Legionsschweine in Gerasa. Lokalkolorit und historischer Hintergrund von Mk 5,1-20 »,

*Zeitschrift für die Neutestamentlichen Wissenschaft*, 98/1 (2007), pp. 28-48.

D'autre part, toute l'action de Jésus et toutes ses paroles sont mises en relation avec la prédication et l'annonce du Royaume de Dieu : l'herméneutique proposée par Jésus est une herméneutique de l'accomplissement, lié à sa parole et à son action (*Marc 1,15* : « Le temps est accompli, le Royaume de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile »).

*La notion de « frontières » est-elle pertinente pour penser le « mouvement de Jésus » dans le contexte du judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle ?*

Nous l'avons vu, les six premiers chapitres de l'Évangile de Marc jouent avec la notion de frontières : certaines frontières sont abolies – la frontière entre ce qui est permis et ce qui ne l'est pas le jour du Sabbat ; la frontière entre le monde juif et le monde des païens. D'autres frontières sont plus difficiles à interpréter : Jésus semble placer une frontière entre lui-même et les villes hérodiennes de Tiberias et Sêphoris. Cette frontière est-elle liée à des questions de pureté (ce qui semble peu vraisemblable du fait de l'ouverture aux païens reflétée par *Marc 5,1-20*), ou relève-t-elle plutôt d'une contestation implicite du pouvoir hérodien et de ce qu'il représente ? Si Jésus cherche à bâtir une contre-société, celle-ci n'est toutefois pas refermée sur elle-même – à l'inverse de la contre-société essénienne – mais ouverte vers l'universel.

## Thème

Autre frontière implicite qui demeure difficile à interpréter : celle qui semble séparer Jésus de son clan (*Marc 3,31-35* : « Qui sont ma mère et mes frères ? » (voir v. 33) ; *Marc 6,1-6* : prise de distance vis-à-vis de Nazareth). La priorité est ici donnée à la communauté nouvelle qui se construit autour et au nom de Jésus. En somme, si l'enracinement juif de Jésus et de sa prédication sont incontestables, la liberté herméneutique de Jésus vis-à-vis des traditions d'Israël l'est tout autant. Jésus « joue » avec les frontières qui caractérisent la culture juive de son temps, annonçant ici l'irruption d'un temps nouveau : le temps du royaume.

*Olivier Artus, né en 1954, exégète français, spécialiste du Pentateuque, des livres historiques de l'Ancien Testament et de l'exégèse « canonique », professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris, recteur de l'Université catholique de Lyon, prêtre du Diocèse de Sens-Auxerre.*

## Le déploiement géographique de la mission de Jésus en Galilée selon l'Évangile de Marc



Donald  
Senior

### Introduction

L'érudition exégétique s'est de plus en plus intéressée ces derniers temps à la dimension géographique de la littérature biblique et particulièrement du Nouveau Testament<sup>1</sup>. Il est remarquable que, bien que les évangiles aient été rédigés en grec et probablement hors de Palestine<sup>2</sup> plusieurs décennies après les événements qu'ils relatent, le cadre de leur récit est la Palestine au début du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère. Les personnages (scribes, pharisiens, sadducéens, hérodiens, etc.), le contexte socio-politique (le Temple ouvert au culte, les Romains à Césarée maritime et gouvernant directement la Judée, tandis que les tétrarques Philippe et Antipas règnent en Galilée) et les localisations (Galilée, lac de Tibériade, Jourdain, régions désertiques ou montagneuses, Jérusalem, etc.) – en un mot, tout s'inscrit dans un cadre historique et géographique bien précis. À la différence par exemple du Caravage qui, comme on sait, place l'appel de saint Matthieu dans une auberge de la fin de la Renaissance où tout le monde est en costume de cette époque, les personnages et les lieux des évangiles ne sont pas anachroniques et appartiennent bien au milieu de la Palestine il y a deux mille ans. Ceci ne signifie toutefois pas que les récits évangéliques seraient strictement historiques au sens contemporain du terme. Bien que nous ne puissions pas en être certains, il est possible que les « décors » réalistes des scènes évangéliques aient été plantés par des auteurs qui ne s'étaient jamais rendus sur place. Il est également évident que les récits évangéliques répondent aux objectifs rhétoriques et théologiques dictés par les besoins de la toute première Église après Pâques. Néanmoins, le cadre dans lequel se déroulent les événements est indubitablement celui de la Palestine du 1<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne et conditionne nettement le contenu des évangiles.

La plupart des études de géographie biblique aujourd'hui ont une dimension essentiellement historique. Ainsi les recherches sur la Galilée au 1<sup>er</sup> siècle visent à décrire aussi précisément que possible la situation

1 Voir la bibliographie à la fin de cet article.

2 L'appellation « Palestine » pour désigner le territoire actuel de l'État d'Israël et la partie de la Jordanie à l'Ouest du Jourdain n'a ici aucune connotation

politique. Il est simplement difficile de donner un autre nom à la région que les Romains ont finalement appelée « Palestine » après la répression des révoltes juives du I<sup>er</sup> siècle de notre ère.

politique, économique et sociale de ce temps-là dans cette région si importante dans les récits évangéliques. Cette approche est certainement féconde. Mais il n'est pas moins intéressant d'évaluer la portée « symbolique » qui est reconnue dans toute la Bible au cadre géographique<sup>3</sup>. Les différents épisodes des évangiles reçoivent souvent de leur localisation un supplément de sens, en raison des événements du Premier Testament qui se sont déroulés en ce même endroit et/ou de la signification symbolique du type de lieu. Par exemple, si le Baptiste exerce son ministère dans un désert et au bord du Jourdain, cela renvoie inévitablement aux années d'Israël dans le Sinaï et au franchissement du fleuve pour entrer dans la Terre promise. Jérusalem et son Temple ne sont pas simplement un cadre urbain du 1<sup>er</sup> siècle, mais se trouvent au cœur de l'histoire politique et religieuse d'Israël. Les rédacteurs des évangiles savent que la Décapole est une région païenne, située à l'Est du lac de Tibériade. Les trois synoptiques relèvent le lien entre Bethléem et David. L'histoire compliquée de la Galilée, avec l'invasion dévastatrice des Assyriens au VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, entraînant un afflux de non-Juifs dans la région, est manifestement sous-jacente dans les récits évangéliques (voir par exemple *Matthieu 4, 12-17*).

## Thème

La symbolique propre à certaines catégories de lieux joue aussi un rôle : la montagne, la mer, le désert... L'ambiance généralement associée aux espaces de ces divers types est confirmée par l'expérience d'Israël : la montagne de la Transfiguration rappelle le Sinaï (voir *Marc 9, 28* : la présence d'une nuée, la voix de Dieu, la présence de Moïse, etc.) ; le désert est le lieu où Israël est mis à l'épreuve (et ce sont les « quarante jours et quarante nuits » de l'épreuve que subit Jésus dans « son » désert : *Marc 1, 12-13*) ; enfin, la mer est présentée dans la Bible comme la demeure de monstres (ainsi *Jonas 2, Job 26,12*) et de démons.

### Le cadre géographique de l'Évangile de Marc

Si l'on se fie à la théorie des deux sources<sup>4</sup> – et c'est celle qui est retenue ici –, alors c'est Marc qui, le premier, établit le cadre géographique des évangiles synoptiques. L'itinéraire spatial de la mission de Jésus peut être défini comme suit : 1. Début près du Jourdain et du désert, avec la prédication du Baptiste, le baptême et la mise à l'épreuve de Jésus (*1, 1-13*) ; 2. Mission active de guérisons et d'enseignement en

3 Dans le cas de l'*Évangile de Marc*, voir par exemple le travail de Bonnie B. THURSTON, *The Spiritual Landscape of Mark* (Collegeville, Liturgical Press, 1989), et aussi (à paraître) Donald SENIOR, *The Gospel Landscape: Exploring the Geography of the Gospels and Acts* (New York, Paulist Press, 2019).

4 Théorie élaborée au XIX<sup>e</sup> siècle, selon laquelle les évangiles de Matthieu et de Luc seraient inspirés d'une part de celui de Marc, rédigé antérieurement, et d'autre part d'un hypothétique recueil de paroles (*logia*) de Jésus, appelé « Q » (de l'allemand *Quelle* : source) [Note du traducteur].

Haute et Basse Galilée, particulièrement autour du lac de Tibériade (I, 14-8, 8, 21); 3. Déplacement décisif où Jésus quitte la Galilée pour se rendre à Jérusalem (8, 22-10, 52); 4. Crise finale, ouverte par les derniers conflits avec les adversaires et culminant avec la Passion de Jésus, son inhumation et la découverte du tombeau vide (11, 1-16, 8). Mais le récit de l'évangile s'achève sur l'annonce d'un nouveau déplacement : les femmes venues pour embaumer le corps de Jésus entendent un messager céleste leur révéler ce que signifie cette disparition et leur demander de dire aux disciples de retourner en Galilée où ils retrouveront le Christ ressuscité (16, 1-8<sup>5</sup>). Ainsi, la dernière orientation géographique chez Marc est celle d'un retour en Galilée, le lieu de la mission de Jésus, bien que Marc lui-même ne raconte pas les retrouvailles promises<sup>6</sup>.

Les régions identifiées dans le récit évangélique ne sont pas présentées comme des entités sociales et politiques autonomes, mais comme des territoires plus ou moins reliés les uns aux autres, avec chacun ses caractéristiques propres qui enrichissent la portée des événements relatés qui s'y déroulent. Les « frontières » sont ici des lignes qui, au lieu de séparer formellement les domaines de deux États ou circonscriptions, dessinent les contours d'identités géographiques<sup>7</sup>.

### La Galilée dans l'Évangile de Marc

Donald  
Senior

Marc situe la plus grande partie du ministère public de Jésus en Galilée. En ce temps-là, cette région était divisée en « tétrarchies » gouvernées par deux des fils d'Hérode le Grand : Antipas régnait sur la « Basse Galilée » (en gros du lac de Tibériade à la côte méditerranéenne) et Philippe en « Haute Galilée », ainsi nommée en raison des montagnes qui se dressent au nord et au nord-est du lac de Tibériade. La côte est du lac constituait la Décapole, une ligue de dix villes (comme l'indique son nom en grec) hellénistiques fondées à

5 Les exégètes débattent sur le silence des femmes qui quittent le tombeau (Marc 16, 8). Au lieu d'y voir un dernier exemple de l'incompréhension des disciples, il est plus logique de se référer à la promesse de Jésus lui-même en 14, 28 : « Quand j'aurai été relevé d'entre les morts, je vous précéderai en Galilée ». Cette promesse est réitérée par le messager céleste devant le tombeau vide : « Mais allez, et dites à ses disciples et à Pierre qu'il vous précède en Galilée; là-bas, vous le verrez, comme il vous l'a dit ». Leffroi, la stupéfaction, le silence des femmes est leur réaction devant le tombeau vide. La finale de Marc, c'est cette scène dans son intégralité, et pas seulement l'attitude des femmes.

6 Bien que reconnus canoniques, les derniers versets de l'Évangile de Marc (16, 9-20), qui rapportent des apparitions de Jésus ressuscité, l'envoi des disciples en mission et l'Ascension, ne semblent pas avoir été rédigés en même temps ni de la même main que le reste [Note du traducteur].

7 L'anglais permet à l'auteur d'utiliser deux mots différents là où le français n'a guère que « frontière » : d'une part *border* pour les lignes de séparation artificiellement matérialisées entre des entités politiques et/ou juridiques; d'autre part *boundary* pour les limites naturelles et historiques d'une région identifiable [Note du traducteur].

la suite des conquêtes d'Alexandre (Beït Shéan au sud de Tibériade étant la seule ville de Décapole sur la rive occidentale du Jourdain).

Au début du 1<sup>er</sup> siècle, la Galilée comprenait des bourgs et villages juifs, entourés de plusieurs agglomérations majoritairement païennes, dont des centres importants comme Sepphoris et Tibériade en Basse Galilée et Baniyas (Césarée de Philippe) en Haute Galilée. Les évangiles ne rapportent rien qui se soit passé dans ces villes païennes, peut-être parce qu'en Juif pieux, Jésus a évité de s'y rendre, bien qu'il soit allé avec ses disciples dans les environs de Baniyas (8, 27<sup>8</sup>).

Le secteur que, d'après Marc, Jésus parcourt est la rive nord-ouest du lac de Tibériade. Il rayonne à partir de Capharnaüm, un village de pêcheurs où il semble avoir un domicile (2, 1), tandis que Nazareth est désigné comme son « lieu de naissance » (*eîç ten patriða avtoû*: 6, 1). Capharnaüm était à la frontière (politique) entre les territoires d'Antipas et de Philippe, ce qui peut expliquer la présence de Lévi, collecteur de taxes et droits de passage (2, 13-17). Marc désigne nommément d'autres villages de la région, comme Bethsaïde (6, 45 ; 8, 22) et Dalmanoutha (8, 10). En 1, 28 et 39, il dit que Jésus se déplace « à travers toute la Galilée ». Dans le résumé de 3, 7-8, l'évangéliste parle des « grandes multitudes » qui suivent Jésus et qui viennent « de la Galilée, de la Judée, de Jérusalem, de l'Idumée [au-delà du Jourdain] et des environs de Tyr et de Sidon ».

Thème

### La mission de Jésus auprès des païens (4, 35 à 5, 20 ; 7, 24 à 8, 10)

Les mentions de synagogues (1, 21.29.39 ; 3, 1 ; 5, 22.38 ; 6, 2), du sabbat (1, 21 ; 2, 23-24.27-28 ; 3, 2.4 ; 6, 2), les polémiques avec les autorités religieuses juives (2, 1-3.6 ; 3, 20-30 ; 7, 1-23 ; 8, 11-13) et les questions sur la pureté rituelle (7, 1-23) suggèrent que le public auquel Jésus s'adresse en Galilée est principalement juif. Cependant, le récit de Marc souligne expressément que la mission de Jésus le conduit au-delà des milieux juifs : deux fois en Décapole (4, 35 à 5, 20 ; 7, 31) et une fois du côté de Tyr et de Sidon (7, 24). Marc repousse donc les frontières de la mission de Jésus, qu'il montre envoyé aussi vers les païens ou « Gentils<sup>9</sup> », anti-

8 Il y avait dans ce secteur une population juive non négligeable au milieu des païens, comme l'ont prouvé les fouilles archéologiques à Sepphoris; voir par exemple Mark A. CHANCEY, *The Myth of a Gentile Galilee* (SNTSMS 118, New York, Cambridge University Press, 2002).

9 Rappelons que « Gentils » vient de *gentes* – nations en latin – pour désigner les autres peuples que celui d'Israël, qui adorent leurs dieux et non l'Unique et sont donc idolâtres et païens [Note du traducteur].

cipant ainsi l'ouverture à ceux-ci de l'Église dont, vraisemblablement, la communauté de Marc avait bénéficié<sup>10</sup>.

### Le démoniaque gérasénien (4, 35 ; 5, 1-20)

La première « sortie » a lieu après le discours sur les paraboles du chapitre 4, lorsque Jésus déclare à ses disciples : « Passons sur l'autre rive [du lac de Tibériade depuis Capharnaüm] » (4, 35). L'exorcisme que pratique Jésus pour apaiser une tempête pendant la traversée (4, 36-41) est comme un prélude à la rencontre du démoniaque gérasénien qui est l'événement le plus marquant de cette incursion en Décapole (5, 1-20). C'est le plus long et le plus dramatique des exorcismes qu'accomplit Jésus dans les évangiles. Marc précise bien pour conclure que cet épisode se produit dans un pays païen qu'il nomme : la Décapole (5, 20<sup>11</sup>). De fait, le possédé vit dans des tombeaux (5, 2) ; le nom du démon qui le tourmente est Légion (5, 9) : un emprunt au latin qui rappelle indubitablement la présence menaçante de la dixième légion romaine dans la province voisine de Syrie ; et il y a les porcs (5, 11-13.16).

La dimension missionnaire apparaît à la fin du récit, quand l'homme qui avait vécu dans les tombeaux, tourmenté par un démon, nu et se déchirant lui-même (5, 2-5), redevient grâce à Jésus pleinement lui-même (« vêtu et dans son bon sens » : 5, 15). Lorsque les habitants de la ville, effrayés par tous ces prodiges, supplient Jésus de s'éloigner de chez eux, cet homme ne veut plus quitter Jésus et le prie de permettre qu'il le suive (5, 17-18). Mais Jésus lui ordonne : « Rentre chez toi, auprès des tiens (oïkos), et annonce-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi dans sa miséricorde » (5, 19). L'épisode se conclut en disant simplement qu'« alors l'homme s'en alla, il se mit à proclamer dans la région de la Décapole ce que Jésus avait fait pour lui, et tout le monde était dans l'admiration » (5, 20). Les mots utilisés incitent clairement à voir là une anticipation de la mission des chrétiens auprès des « Gentils » : Jésus donne à cet homme l'ordre d'« annoncer » (*ἀπαγγεῖλον*) ce que Dieu a fait pour lui, et lui « proclame » (*κηρύσσειν*) ce que Jésus a fait pour lui. « L'Évangile de Jésus » est donc identifié à « l'Évangile de Dieu » que Jésus proclame en arrivant de

Donald  
Senior

10 La localisation de la communauté de Marc est toujours débattue : à Rome ou en Palestine ? John R. DONAHUE, s.j., et Daniel HARRINGTON, s.j., *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina, Collegeville, Liturgical Press, 2002), p. 41-46, tranchent en faveur de l'hypothèse romaine.

11 Les variantes textuelles ne permettent pas d'identifier sûrement la ville. Gérasa pourrait être aujourd'hui Jérash en Jordanie, l'ancienne Géras de la Décapole, mais

cette ville est à une cinquantaine de kilomètres du lac de Tibériade. Ce pourrait aussi être Gadara, maintenant Um Qeis, située à huit kilomètres du lac, ou encore Korshi, désormais Kursi sur la rive orientale. Mais aucune de ces localités ne correspond exactement à la description de Marc. Sur tout ceci, voir Adela YARBRO COLLINS, *Mark* (Hermeneia Commentaries, Minneapolis, Fortress, 2007), p. 263-264.

Nazareth en Galilée (1, 14). De fait, l'homme qui demeurait parmi les morts et se détruisait lui-même sous l'empire de Satan est transformé, par le pouvoir de Jésus, en premier missionnaire païen envoyé vers les siens !

À la fin de cet épisode, Jésus et ses disciples retournent sur l'autre rive (occidentale) du lac (5, 21). Et Marc signale immédiatement que l'on est à nouveau en territoire juif en racontant deux guérisons : celles de la fille de Jaïre, un « chef de synagogue » (5, 22-24.35-43), et d' « une femme qui avait des pertes de sang depuis douze ans » (5, 25-34).

Après la visite de Jésus dans sa ville natale de Nazareth, qui donne lieu à une polémique dans une synagogue (6, 1-6), suit une série d'événements qui se déroulent tous dans la partie juive de la Galilée. Le couronnement en est une controverse sur la question du pur et de l'impur avec « les pharisiens et quelques scribes venus de Jérusalem » (7, 1-23<sup>12</sup>).

Bien que Marc ne le dise pas nettement, il semble que ce blocage sur les observances avec des chefs religieux puis devant la foule pousse Jésus à quitter symboliquement la maison où ses disciples le relancent encore (7, 17-23) et à passer dans une autre région – non juive : « Alors il se leva et partit de là (*à nastàs à pèlthen*) pour se rendre dans le territoire de Tyr » (7, 24).

Thème

### La rencontre avec la Syrophénicienne (7, 24-8, 10)

La rencontre de Jésus avec la Syrophénicienne est une des pages les plus singulières de l'Évangile<sup>13</sup>. Tyr est une ville au bord de la mer, aujourd'hui au Liban, clairement en terre païenne. Marc raconte que Jésus « entre dans une maison<sup>14</sup> » et y est rejoint par une femme qui,

12 Dans son récit de ce débat avec des chefs religieux, le narrateur de l'évangile introduit un commentaire : « Ainsi, il déclarait purs tous les aliments » (7, 19). *L'Évangile de Matthieu*, plus soucieux des Juifs, ne reprend pas cette remarque (*Matthieu* 15, 17). Il se peut que, chez Marc, la levée des règles de pureté soit une transition vers l'avancée en territoire païen qui suit immédiatement.

13 Certains commentateurs estiment que l'appellation « Syrophénicienne » est due au contexte romain de la rédaction de *L'Évangile de Marc*, pour faire comprendre que Tyr fait partie de la province romaine de Syrie et n'a pas de lien avec les Phéniciens établis en Afrique du Nord. *L'Évangile de Matthieu* (15, 22) dit que cette femme est une Cana-

néenne, probablement pour marquer qu'il s'agit d'une personne d'un peuple hostile à celui d'Israël.

14 Chez Matthieu (15, 21-28), le contact que prend Jésus en territoire païen est moins délibéré : « Jésus se retira dans la région de Tyr et de Sidon, et voici qu'une femme *sortit* pour s'adresser à lui ». Jésus ne s'installe donc pas en ce lieu, et c'est elle qui vient à lui. Remarquons que le récit de Matthieu se distingue encore de celui de Marc en soulignant la réticence de Jésus : il repousse à plusieurs reprises la requête de cette femme avant d'être touché par sa foi. À la fin de l'épisode, Matthieu ne reprend pas non plus l'indication donnée par Marc que Jésus revient vers la Galilée en passant par les régions païennes de Sidon et de la Décapole (7, 31).

ayant entendu parler de lui, le supplie d'expulser le démon qui s'est emparé de sa fille. Comme « cette femme était grecque, syrophénicienne de naissance » (7, 26), Jésus la repousse assez durement : « Laisse d'abord les enfants se rassasier, car il n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux petits chiens » (7, 27). Les « enfants » qui doivent être nourris les premiers sont manifestement les Juifs, tandis que les « petits chiens » méprisables sont les « Gentils ». Le mot utilisé dans le récit de Marc est *kunarioi*, c'est-à-dire « chiots », vraisemblablement pour atténuer l'insulte sans la gommer tout à fait.

Les paroles de Jésus rappellent clairement la primauté d'Israël sur les nations païennes, même si, dans l'épisode précédent, Jésus vient de guérir un « Gentil ». Mais la Syrophénicienne se bat pour sa fille et ne se décourage pas : « Oui, Seigneur (Kyrie); mais justement, les petits chiens mangent les miettes qui tombent de la table des enfants » (7, 28). Sa foi tenace convainc Jésus de guérir la petite fille : « À cause de cette parole, va : le démon est sorti de ta fille » (7, 30).

Ainsi, malgré ses réticences, la mission de Jésus l'envoie de nouveau vers les « Gentils » et le champ de son pouvoir de guérison s'élargit. Marc développe cette incursion en territoire païen en ajoutant que Jésus retourne vers le lac de Tibériade en passant par Sidon et la Décapole (7, 31). L'itinéraire est un peu curieux : Tyr et Sidon sont à l'ouest du lac, sur la côte méditerranéenne, et la Décapole à l'est, à l'intérieur des terres – ce qui a incité certains commentateurs à se demander si l'évangéliste connaissait suffisamment la région<sup>15</sup>. Mais, dans la perspective de Marc, le prolongement du voyage de Jésus en terre païenne permet de présenter à la fois la guérison d'un sourd-bègue (7, 31-37) et la seconde multiplication des pains (8, 1-9) comme des miracles accomplis au bénéfice de « Gentils ». Comme nous le verrons plus loin, le nombre de paniers remplis avec ce qui reste une fois les païens rassasiés : sept (8, 8) est significativement inférieur à celui des corbeilles de surplus après la première multiplication des pains pour des Juifs : douze (6, 43). À la fin de cet épisode, Jésus et ses disciples traversent le lac pour se rendre à Dalmanoutha (8, 10) – en territoire juif, comme l'indique nettement ce qui suit : « Les pharisiens sortirent et se mirent à discuter avec lui » (8, 11).

Marc montre donc que le champ de l'action de Jésus en Galilée s'élargit : il sort des frontières d'Israël pour accomplir des guérisons et

Donald  
Senior

15 Voir M. Eugene BORING, *Mark* (The New Testament Library, Louisville, Westminster John Knox Press, 2006), qui parle d'un chemin « très indirect » (p. 216). Voir aussi l'analyse des explica-

tions possibles chez David E. GARLAND, *A Theology of Mark's Gospel* (Biblical Theology of the New Testament, Grand Rapids, Zondervan, 2015), p. 62-63.

nourrir à nouveau une foule, cette fois de « Gentils » (« environ quatre mille » : 8, 9, après « cinq mille hommes » : 6, 44, vraisemblablement des Juifs, consécutivement à la mission des Douze : 6, 6-13). La Syrophénicienne fait preuve d'une foi exemplaire et le païen délivré de l'empire du démon se met à prêcher l'Évangile aux siens.

### Un tournant décisif à la fin de la mission de Jésus en Galilée

Mais une autre dimension capitale du récit que fait Marc de la mission de Jésus en Galilée doit être prise en considération. Cela apparaît en prêtant attention à la façon dont Marc enchaîne plusieurs des épisodes qui viennent d'être évoqués.

Dès que Jésus et ses disciples reviennent en territoire juif après leur seconde expédition dans des régions païennes (7, 24 à 8, 10), une polémique violente mais brève s'élève (8, 11-12). Les pharisiens réclament que Jésus leur donne « un signe venant du ciel », prouvant qu'il n'est pas un imposteur. Et Jésus réagit vivement : « Gémissant au plus profond de son esprit (*ἀναστενάχας τὸ πνεύματι αὐτοῦ*) », il rejette sèchement leur exigence : « Pourquoi cette génération cherche-t-elle un signe ? Amen, je vous le déclare : aucun signe ne sera donné à cette génération ».

#### Thème

Cette altercation ne se prolonge pas : « Alors il les quitta, remonta en barque et partit vers l'autre rive » (8, 13) – ce qui veut dire vers Bethsaïde (voir 8, 22, de même qu'en 6, 45), au nord-est du lac. Le dialogue entre Jésus et ses disciples pendant la traversée (8, 14-21) est un tournant décisif à la fin de la mission de Jésus en Galilée. La scène suivante est une guérison de plus : celle d'un aveugle (8, 22-26). Mais la plupart des commentateurs estiment que le récit de Marc prend là une orientation nouvelle. Car ce miracle requiert un effort inhabituel de la part de Jésus, qui doit répéter son geste, de même que pour Bartimée à Jéricho (10, 46-52). C'est la tonalité de la troisième partie de l'*Évangile de Marc* (8, 22 à 11, 1 ; voir plus haut) qui relate la « montée » de Jésus à Jérusalem. Cette section commence avec un passage révélateur dans la région de Césarée de Philippe (8, 27-3), donc en milieu païen, et comprend la « confession » par Pierre que Jésus est le Messie (8, 27-30) et la première annonce de la Passion (8, 31-33). Le récit s'oriente désormais vers ce qui attend Jésus à Jérusalem et s'attache désormais au comportement des disciples. Il est permis d'estimer que les guérisons des aveugles de Bethsaïde et de Bartimée à Jéricho, qui marquent le début et la fin de cette étape, illustrent leur cécité spirituelle tout au long de cette « montée à Jérusalem », comme l'indiquent particulièrement leurs réactions aux annonces par Jésus de l'imminence de sa Passion (8, 32 ; 9, 1 ; 9, 30-37 ; 10, 32-45).

## Le symbolisme de la nourriture : un seul pain pour la multitude

Le dialogue entre Jésus et ses disciples sur la barque (8, 14-21) clôt donc la mission en Galilée et assure la transition du récit vers son aboutissement, qui est bien sûr la mort et la résurrection de Jésus. L'échange s'engage au sujet du risque de manquer de pains (*artouç* en grec) à bord : les disciples n'en ont emporté qu'un seul (*ei me hena artouç* : 8, 14<sup>16</sup>). Lorsqu'en réponse à leur inquiétude, Jésus les met « en garde contre le levain des pharisiens et le levain d'Hérode » (8, 15), ils croient à tort qu'il partage leur crainte qu'il n'y ait pas assez pour eux tous. Mais le problème n'est pas la quantité de pain disponible : celui que donne Jésus est le seul, l'unique qui puisse nourrir une multitude. Il leur dit donc : « Pourquoi discutez-vous sur ce manque de pains (*artous*) ? ». Et il fustige leur incompréhension : « Vous ne saisissez pas ? Vous ne comprenez pas encore ? Vous avez le cœur endurci ! Vous avez des yeux et vous ne voyez pas, vous avez des oreilles et vous n'entendez pas ! Vous ne vous rappelez pas ? » (8, 17-18 ; les paroles de Jésus reprennent *Isaïe* 6, 9-10).

Jésus fait ici lui-même le lien avec les deux multiplications des pains qui viennent d'avoir lieu, l'une en territoire juif, l'autre en terre païenne : « Quand j'ai rompu les cinq pains pour cinq mille personnes, combien avez-vous ramassé de paniers pleins de morceaux ? » Ils lui répondent : « Douze » – « Et quand j'en ai rompu sept pour quatre mille, combien avez-vous rempli de corbeilles en ramassant les morceaux ? » Ils lui répondent : « Sept ». Alors il leur dit : « Vous ne comprenez toujours pas ? » (8, 19-21). On se rappellera qu'en ces deux occasions, les disciples ont conseillé à Jésus de renvoyer les foules parce qu'il n'y avait pas suffisamment pour les nourrir : « Irons-nous dépenser le salaire de deux cents journées pour acheter des pains (*artous*) et leur donner à manger ? » (6, 37) ; « Où donc pourra-t-on trouver assez de pains (*artous*) pour les rassasier ici, dans le désert ? » (8, 4). À chaque fois, Jésus réussit miraculeusement à rassasier ces foules avec le peu qui est disponible et il y a même des restes en abondance. La leçon que les disciples ont du mal à tirer de ces prodiges est que Jésus a le pouvoir de nourrir des multitudes non seulement de Juifs, mais encore de « Gentils ».

Donald  
Senior

Il est à noter que ce consentement à nourrir aussi les non-Juifs est apparu lors de la rencontre avec la Syrophénicienne en 7, 24-30. Rap-

16 De même qu'il joue entre *border* et *boundary* pour « frontière », l'auteur distingue ici deux mots en anglais là où le français n'en utilise guère qu'un seul : *bread* (singulier indénombrable : le pain

comme type d'aliment) et *loaf* (nom dénombrable : un pain, *loaves* au pluriel, là où le français utilise désormais plus rarement « miches » [Note du traducteur].

pelons que Jésus l'a repoussée en disant qu' « il n'est pas bien de prendre le pain (*arton*) des enfants pour le donner aux petits chiens ». La foi de cette femme persuade Jésus de guérir sa fille – c'est-à-dire de donner à des païens le pain des Juifs.

De même, à la fin de l'épisode où Jésus marche sur les eaux (6, 45-51), Marc insiste sur l'incapacité des disciples à percevoir la signification de l'événement. Et il rapproche cette incompréhension de celle suscitée par la première multiplication des pains qui vient d'avoir lieu : « Ils étaient au comble de la stupeur, car ils n'avaient rien compris au sujet des pains : leur cœur était endurci » (6, 52).

### Le critère de la nourriture

Chez Marc, comme dans les autres évangiles, ces récits de dons miraculeux de nourriture sont porteurs de tout un symbolisme : la localisation est un lieu désert (6, 31 ; 8, 4), ce qui renvoie sans doute à la manne reçue par les Hébreux dans le Sināi (*Exode* 16) ; le pouvoir qu'a Jésus de rassasier avec des provisions *a priori* insuffisantes rappelle les miracles d'Élie (*1 Rois* 17, 8-16) et d'Élisée (*2 Rois* 4, 1-7). Remarquons qu'Élie est cité comme une des personnalités auxquelles Jésus est identifié (8, 28) et apparaît aux côtés de Jésus avec Moïse lors de la Transfiguration (9, 4-5). Enfin, les gestes solennels de Jésus sur les pains et les poissons (il « les prend, lève les yeux au ciel, les bénit, rompt les pains... » : 6, 41 ; voir 8, 6) annoncent l'institution de l'Eucharistie telle que Marc la relate plus loin (14, 22-24) et les premières célébrations de « la Cène du Seigneur » telles que Paul les décrit (*1 Corinthiens* 11, 23-26<sup>17</sup>).

### Thème

L'Évangile de Marc établit ainsi un lien entre le prolongement de la mission de Jésus en Galilée et l'importance reconnue au repas partagé dans la première communauté chrétienne. Admettre des « Gentils » baptisés avec les Juifs à la table commune, spécialement pour l'Eucharistie, allait inévitablement devenir un choix déterminant pour les premiers chrétiens. Une bonne partie de la réflexion de Paul tourne autour de la question de l'intégration de païens dans l'Église naissante. C'est le sujet de sa controverse à Antioche avec Pierre qui ne prend plus ses repas avec les païens « par crainte des circoncis », des disciples de Jacques qui viennent d'arriver (*Galates* 2, 11-14). Dans les *Actes des apôtres*, l'accueil par Pierre du centurion Corneille et de sa maisonnée dans la communauté est préparé par sa vision à Joppé, où il se voit offrir des aliments impurs (*Actes* 10). Pierre est forcé de s'expliquer de-

17 Sur la dimension eucharistique du récit de Marc, voir Donald SENIOR, « The Eucharist in Mark: Mission, Re-

conciliation, Hope », *Biblical Theology Bulletin*, vol XII, 1982, 67-72.

vant les chefs juifs de la communauté chrétienne de Jérusalem et doit les convaincre que Dieu est « impartial » et que même les « Gentils » peuvent être sauvés (*Actes* 11, 18). Tout ceci aboutit au « concile de Jérusalem » (*Actes* 15, 1-35) et à l'acceptation formelle par Jacques et son entourage de la mission de Paul et de Barnabé. Même là cependant, il est exclu de permettre de manger n'importe quoi : les païens baptisés doivent « s'abstenir des viandes immolées aux idoles, du sang et des chairs étouffées... » (*Actes* 15, 29).

## Conclusion

Une lecture attentive du récit que fait Marc de la mission de Jésus en Galilée ne laisse aucun doute : l'évangéliste entend justifier la mission auprès des « Gentils » que reçoit la communauté après Pâques et montrer que cette ouverture a sa source dans la forme et l'esprit de la mission accomplie sur terre par Jésus lui-même. Le principal argument est cette expansion géographique de l'activité de Jésus qui se rend dans des territoires explicitement païens : en Décapole, à l'est du lac de Tibériade, et dans la région de Tyr et de Sidon, au nord-ouest du secteur juif de la Basse Galilée. Dans le corps de la narration de ce que dit et accomplit Jésus chez les « Gentils », on le voit exercer les mêmes pouvoirs qu'en milieu juif : exorcismes, guérisons, rassasiement de foules. Et on voit des païens dont l'action de Jésus suscite la foi, contrairement aux chefs juifs qui restent hostiles et aux disciples qui peinent à comprendre : c'est la foi inébranlable de la Syrophénicienne et la proclamation de la Bonne Nouvelle par le Gerasénien. D'une certaine façon, pour tenir son rôle de médecin des corps et des âmes – ce qui, dans l'*Évangile de Marc*, est inhérent à sa mission, Jésus doit passer des frontières. Les maladies et les désordres de l'esprit n'ont pas de limites ethniques, économiques ni sociales. Ceux dont la vocation est de soigner et de soulager ne peuvent qu'ignorer les lignes de démarcation arbitraires. C'est le cas de la Croix-Rouge ou du Croissant-Rouge qui, lors d'un conflit armé, s'occupent de tous les blessés, de quelque côté qu'ils soient. Le Jésus présenté par Marc remédie aux infirmités, chasse les démons et nourrit les affamés dans ses pérégrinations qui débordent du cadre de la Galilée juive où commence sa mission.

Donald  
Senior

La symbolique d' « un seul pain » pour tous est également manifeste dans toute cette partie de l'évangile et c'est sur elle aussi que repose la mission de l'Église primitive auprès des « Gentils ». La Syrophénicienne convainc Jésus que les enfants (du Père des cieux : les Juifs) peuvent et doivent partager leur pain avec les « Gentils » qu'ils considéraient comme des chiens. Malgré les objections de ses disciples, Jésus rassasie des foules aussi bien de païens que de Juifs, en faisant distribuer des quantités insuffisantes qui ne s'épuisent pas, au point qu'il y

a des restes à ramasser. Pour ne pas rester tributaires du « levain » des pharisiens et des hérodiens qui nient les pouvoirs de Jésus, les disciples doivent apprendre qu'avec un seul pain, il peut nourrir des multitudes de païens aussi bien que de Juifs. C'est la réalité sacramentelle que la toute première Église doit assumer pour sortir de sa matrice juive et répondre à sa vocation d'absorber le monde des « Gentils ».

(Traduit de l'américain par Jean Duchesne. Titre original : « Crossing the Boundaries: The Geographical Deployment of Jesus' Galilean Mission in Mark's Gospel »)

Donald Senior, prêtre catholique de l'ordre des Passionnistes, spécialiste du Nouveau Testament, est professeur émérite de Catholic Theological Union, Chicago, Illinois (USA).

#### Bibliographie

• Note 1 Voir par exemple, Yohanan AHARONI, *The Land of the Bible: A Historical Geography* (Philadelphie, Westminster Press, éd. rév., 1979); *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus* (SNTS MS 134; Cambridge University Press, 2005); David A. Fiensy et James Riley Strange (éds.), *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods* (Minneapolis, Fortress, 2014); Sean FREYNE, *Galilee: From Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E. A Study of Second Temple Judaism* (South Bend, University of Notre Dame Press, 1980); K. C. HANSON & Douglas E. OAKMAN, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts* (Minneapolis, Fortress, 2008<sup>2</sup>); Richard A. HORSLEY, *Galilee: History, Politics, People* (Valley Forge, PA, Trinity Press International, 1995); Maren R. Niehoff (éd.), *Journeys in the Roman East: Imagined and Real* (Tübingen, Mohr Siebeck, 2017); R. Steven NOTLEY, *In the Master's Steps. The Gospels in the Land* (Jérusalem, Carta Jerusalem, 2014); Jonathan L. REED, *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence* (Harrisburg, Trinity Press International, 2000).

Thème

## L'Europe et ses frontières – De la réalité historique aux défis contemporains



Étienne  
François

Depuis l'arrivée massive dans l'été 2015 de migrants syriaques, irakiens ou afghans en Europe, leur errance en Europe centrale et finalement leur accueil par l'Allemagne à l'initiative en dernière instance de la chancelière Angela Merkel, la question d'un contrôle renforcé des frontières européennes occupe une place de premier plan. Passionnément controversée, elle est débattue aussi bien par les opinions publiques que les media, les partis politiques, les parlements et les gouvernements. Au niveau national, bien sûr, ainsi que l'a montré récemment la crise italienne ou encore actuellement la situation catastrophique des camps de réfugiés de l'île de Lesbos en Grèce. Mais également au niveau européen avec les débats toujours non résolus autour d'une politique européenne de l'asile et de l'immigration, et enfin aussi au niveau mondial – à preuve les prises de position du pape François dès son élection ou encore le pacte mondial sur les migrations formellement adopté le 19 décembre 2018 par l'Assemblée générale des Nations Unies.

Pourquoi la question des frontières est-elle devenue si importante et pour beaucoup quasi existentielle ? Quels sont les rapports entre l'Europe (au sens large du terme), l'Union Européenne (en tant que superstructure politique de nombre de pays européens) et les frontières ? Pour mieux comprendre quels sont les enjeux et pourquoi ils ont une telle surdétermination émotionnelle, une première étape s'impose, à savoir l'analyse des frontières comme matrices de l'Europe, analyse qui reprendra en compte la formule selon laquelle « L'histoire de l'Europe est celle de ses frontières » par laquelle l'historien franco-polonais Krzysztof Pomian a commencé son livre *L'Europe et ses nations*, un livre paru en 1990, au lendemain même de la chute du mur de Berlin et de l'implosion du bloc soviétique – et par ailleurs toujours actuel, car particulièrement lucide et pertinent<sup>1</sup>. La seconde étape consistera à comprendre pourquoi, surtout après 1989, s'est imposé l'idéal d'une Europe sans frontières et quelles en ont été les conséquences. Une troisième partie abordera enfin la question des frontières extérieures de l'Europe et celle du défi qu'elle représente pour l'Union Européenne.

1. Krzysztof POMIAN, *L'Europe et ses nations*, Paris, Gallimard (Le Débat), 1990, p. 7.

## Les frontières comme matrices de l'Europe

Mais avant d'aborder la question plus en détail, commençons par rappeler simplement ce qu'est une frontière, à savoir une ligne de partage institutionnalisée, imposée par le plus fort ou définie à la suite d'un accord réciproque, qui permet à la communauté qui la définit de préserver et défendre sa spécificité et son identité. Cette définition le montre bien : la frontière est une réalité essentielle, existentielle et indispensable. D'autant plus qu'à côté des frontières géographiques étatiques, institutionnelles et administratives (ce à quoi on songe en premier lorsqu'il est question de frontières), il y a de multiples autres formes de frontières tout aussi importantes – individuellement ou collectivement : géographiques ou métaphoriques et de ce fait « invisibles », mais tout autant impératives (depuis l'interdiction utilement donnée aux enfants de franchir sans permission le seuil de la chambre de leurs parents, jusqu'au secret de la confession ou des expertises médicales).

### Thème

En ce qui concerne l'Europe en tant qu'espace habité par des habitants perçus comme une communauté soucieuse de défendre son identité, une référence mérite de ce point de vue d'être tout de suite mentionnée : la première mention explicite des « Européens » en tant que tels, tirée de la « Chronique Mozarabe » de 754, rédigée par un chrétien vivant sous la domination musulmane, pour caractériser les soldats qui, sous les ordres de Charles-Martel, ont vaincu près de Poitiers en 732 (ou 733) l'émir de Cordoue Abd al-Raman et ses troupes arabo-berbères. L'Europe devient alors, dès le VIII<sup>e</sup> siècle, un espace géographique dont les habitants prennent conscience de leur identité parce qu'ils se sentent attaqués par des étrangers avec lesquels ils n'ont rien de commun. Le terme « Européens », qui est apparu alors pour la première fois, resurgit ensuite de temps à autre dans l'Europe médiévale (qui préfère se définir comme chrétienté) et dans les mêmes contextes, ainsi par exemple en 1454 dans la bouche d'Enea Silvio Piccolomini, futur pape Pie II, inquiet de l'expansion ottomane en Adriatique après la prise de Constantinople par les troupes du sultan Mehmed II. Ces deux exemples le montrent bien : là comme ailleurs, inclusion et exclusion vont de pair et dès ses débuts l'Europe se définit par opposition à l'Islam, une réalité qui certes a évolué dans le temps – n'oublions pas à cet égard l'alliance passée au début du XVI<sup>e</sup> siècle entre la monarchie française, qui aimait pourtant se définir comme « très chrétienne », et l'Empire ottoman –, mais qui s'est réactivée (de manière sous-jacente) face à la demande de la Turquie d'être intégrée à l'Union Européenne ou de manière plus explicite dans la lutte contre l'islamisme<sup>2</sup>.

2. Pour plus d'informations sur la question, voir les deux livres suivants : Henry LAURENS, John TOLAN, Gilles VEINSTEIN, *L'Europe et l'Islam* Quinze siècles

d'histoire, Paris, Odile Jacob, 2009 ; et John TOLAN, *Mahomet l'Européen, Histoire des représentations du Prophète en Occident*, Paris, Albin Michel, 2018.

Depuis ses débuts, l'Europe est par ailleurs un continent divisé entre des États en compétition et rivalité permanente, avec une double conséquence: d'un côté les innombrables guerres qui caractérisent l'histoire de l'Europe depuis ses débuts jusqu'à 1945 – qu'il s'agisse, pour n'évoquer que les plus importantes, de la guerre de Cent Ans, de celle de Trente Ans, de celle de Sept Ans, de celles de la Révolution et du premier Empire, de la Première ou de la Seconde Guerre mondiale – et de l'autre la multiplicité des frontières au sens classique du terme, leurs très fréquents changements à la suite des guerres, ainsi que leur caractère de plus en plus militarisé et contraignant, surtout à partir de la Révolution française qui voit le passage d'une conception avant tout dynastique des États européens, à celle actuelle jusqu'à aujourd'hui des États-nations.

Depuis 1945, a-t-on coutume de dire, l'Europe n'aurait plus connu de guerres. Cela est vrai pour l'intérieur de la majorité des pays européens en raison de la Guerre Froide puis de la victoire finale des USA sur l'Union Soviétique, mais ne saurait faire oublier les multiples conflits coloniaux et post-coloniaux de la France (avec avant tout la guerre d'Algérie et ses 450.000 morts selon les estimations françaises ou un million, selon les estimations algériennes), de la Grande-Bretagne, des Pays-Bas ou du Portugal, la guerre civile provoquée par l'explosion non maîtrisée de la Yougoslavie (120.000 morts) ou encore le conflit larvé de l'Ukraine orientale. Et s'il est vrai par ailleurs que la Guerre Froide a en quelque sorte fossilisé les frontières intra-européennes, avec en particulier l'engagement de leur respect et de leur intangibilité pris en 1975 par tous les pays européens à Helsinki, la restructuration des frontières de l'Europe centrale et orientale après 1989/90 et plus encore l'annexion de la Crimée par la Russie en 2014 montrent bien que dans l'Europe d'aujourd'hui les frontières ne sont pas aussi stabilisées qu'il y paraît.

*Étienne  
François*

À quoi il faut ajouter le fait que l'Europe, à la suite de son expansion et en tant que continent capitaliste et impérialiste, colonial et esclavagiste, qui dominait pratiquement la totalité du monde vers 1900, a étendu, souvent de façon arbitraire et sans jamais impliquer les habitants des pays concernés, sa conception des frontières étatiques à l'ensemble du monde. Ce fut le cas pour la première fois en 1494 avec le traité de Tordesillas partageant le monde entre la monarchie espagnole et la monarchie portugaise, et se renouvela en 1878 avec le traité de Berlin dans lequel les puissances européennes se partagèrent toute l'Afrique et en tracèrent – toujours d'elles-mêmes, et sans aucune forme de dialogue avec les Africains – les frontières intérieures.

L'Europe est de ce fait le continent qui contient de loin les frontières interétatiques les plus nombreuses du monde (90 environ avec une longueur totale dépassant 37.000 kilomètres), dont la moitié date d'après

1989 : l'implosion du bloc soviétique et l'explosion de la Yougoslavie n'ont supprimé réellement qu'une seule frontière, à savoir la frontière inter-allemande entre la RFA et la RDA ; elles ont à l'inverse donné naissance à près d'une vingtaine d'États nouveaux ou rétablis.

Avec une dernière remarque cependant, à savoir le double effet de la multiplicité des frontières et des guerres auxquelles elles sont le plus souvent liées et qui sont à leur origine. Le premier effet est incontestablement le renforcement de la diversité interne de l'Europe et l'attachement de la grande majorité des Européens à la souveraineté de leur État-nation et à leur identité nationale (avec le risque fréquent de surenchère nationaliste chaque fois que l'emporte un sentiment de menace). Le second effet en revanche, à l'opposé du premier, est celui de la convergence entre eux des pays européens (y compris lors des guerres et grâce à elles), avec les dynamiques d'influences réciproques, de transferts et d'appropriations qui lui sont liées. « Coupures et coutures » en même temps, pour reprendre l'expression imagée et stimulante de l'historien Lucien Febvre, les frontières qui n'ont été qu'exceptionnellement hermétiques (à l'exemple du « rideau de fer » et du « mur de Berlin » entre 1961 et 1989) ont au total, si paradoxal que cela puisse paraître, suscité plus d'échanges, de rapprochements et de convergences, que de différenciations<sup>3</sup>.

## Thème

### L'utopie d'une Europe sans frontières

Créée après la fin de la Seconde Guerre mondiale en Europe occidentale et continentale, sur la base d'une volonté de réconciliation et de l'objectif d'éviter le retour aux guerres, dans un contexte marqué par la Guerre froide, l'anticommunisme et l'hostilité à l'Union Soviétique, la communauté européenne reposait au départ sur la « Communauté Européenne du Charbon et de l'Acier » (CECA, 1951/52) puis sur les traités de Rome (1957) qui eux-mêmes ne concernaient que six pays : la France, l'Allemagne fédérale (ou occidentale), l'Italie, le Luxembourg, la Belgique et les Pays-Bas. Elle a été ensuite élargie au Royaume-Uni et à l'Irlande, au Danemark, à la Grèce, à l'Espagne et au Portugal et transformée en 1986, à la suite de l'« Acte Unique Européen », en une communauté économique et politique. Son objectif premier était la réalisation d'un marché intérieur ouvert permettant la libre circulation des capitaux et des services et faisant des pays membres une réelle com-

<sup>3</sup> Toutes ces observations s'appuient en particulier sur les études toujours stimulantes de Michel FOUCHER (ainsi son livre *L'obsession des frontières* paru pour la première fois en 2007 et réédité en troisième édition à Paris, chez Tempus Perrin en 2012, ou encore son dernier

livre *Le retour des frontières* paru aux éditions du CNRS en 2016) ainsi que les articles publiés par Thomas SERRIER dans le livre qu'il a co-dirigé avec moi et qui a paru aux éditions « Les Arènes » en 2017 sous le titre *Europa, notre histoire*.

munauté économique (et indirectement politique). Jusqu'en 1990 cependant, cette communauté était purement occidentale et ce n'est qu'à la suite de l'implosion du bloc soviétique qu'elle s'est étendue à l'Europe centrale et orientale, tout en renforçant ses dimensions politiques. Elle compte aujourd'hui 28 États. À l'intérieur de cette même communauté, vingt pays (complétés par l'Islande, la Norvège et la Suisse) appartiennent à l'« espace Schengen » (du nom de la localité luxembourgeoise où fut signé le premier traité sur la question) dans lequel la liberté de circulation est théoriquement totale. D'où le « grand récit » de l'Union Européenne, confirmé en 2012 par le prix Nobel de la paix, qui voit en elle une Europe de la démocratie, des droits de l'homme et de la paix, de la liberté, de la prospérité et même de la solidarité.

Là comme toujours, cependant, ce « grand récit » est en même temps une idéalisation qui passe sous silence d'autres réalités moins favorables. Cette idéalisation de l'Union Européenne a pour première faiblesse de faire implicitement comme si, depuis ses débuts, l'Europe n'avait pas été un continent de migrations internes aux dimensions parfois gigantesques, depuis les « grandes migrations » de la fin de l'Empire romain et du début de l'histoire proprement européenne, qui ont entre autres pour conséquence jusqu'à aujourd'hui que la France, la Normandie ou la Lombardie tirent leur nom de populations germaniques venues de très loin (les Francs de Franconie, les Normands originaires de Scandinavie et conquérants plus tard de l'Angleterre et de la Sicile, les Lombards venus eux aussi de Scandinavie puis de Hongrie), en passant par le million et deux cent mille Grecs d'Asie Mineure et le demi-million de Turcs de Grèce déportés à la suite du traité de Lausanne en 1923, les douze millions d'Allemands qui ont quitté, le plus souvent de force, à la fin de la Seconde Guerre les provinces orientales de l'Allemagne ainsi que les minorités allemandes de tous les pays d'Europe centrale et orientale, et en allant aux centaines de milliers d'Italiens, d'Espagnols, de Portugais, d'Algériens, de Yougoslaves, de Turcs ou de Vietnamiens que la France et les deux États allemands ont fait venir en masse pendant les « Trente Glorieuses » parce qu'ils avaient besoin de main d'œuvre.

Étienne  
François

Après 1945, l'abolition de la guerre comme *ultima ratio* pour le règlement des conflits intérieurs à l'U.E., les réconciliations des anciens adversaires (France et Allemagne, Pologne et Allemagne etc.), les nombreuses mesures d'harmonisation prises par « Bruxelles » (qu'il s'agisse de la zone Euro, d'Erasmus ou du processus de Bologne) et le soutien que lui ont apporté à leur manière (c'est-à-dire sans pour autant reprendre entièrement à leur compte l'idéologie « bruxelloise ») les citoyens européens – toutes réalités parfaitement analysées par l'historien allemand Hartmut Kaelble – ont eu pour conséquence une accélération de la dynamique d'intégration européenne<sup>4</sup>. Il n'en reste pas moins que l'attachement de la majorité des Euro-

péens à leur nation et à sa souveraineté, à leur identité et à ses intérêts, reste dominant – pour ne pas parler des différentes formes d’affirmation nationale ou nationaliste qui ont caractérisé les années passées. Si convaincant et indispensable pour un véritable avenir européen qu’il soit, l’objectif proclamé par Emmanuel Macron de l’édification d’une souveraineté européenne qui complète et transcende les souverainetés nationales, ne semble guère, en raison de la conjoncture présente et de l’obstruction systématique pratiquée aussi discrètement qu’efficacement par l’Allemagne d’Angela Merkel, pouvoir être rapidement atteint. Dans l’Europe d’aujourd’hui, la réalité nationale est autant à prendre au sérieux que dans les siècles passés (même si elle n’est pas identique à ce qu’elle était par exemple au XIX<sup>e</sup> siècle). Les nombreuses créations d’États-nations depuis 1990 tout comme le désir d’indépendance de la Catalogne ou des Flandres, ou encore le souhait de nombre d’Irlandais d’une union complète, en sont autant d’indicateurs. L’Europe et les nations sont indissociables, ce qui veut dire que l’idée affichée par plusieurs Européens déterminés que l’Union Européenne puisse aider à dépasser, voire à neutraliser les États-nations, est parfaitement illusoire.

## Thème

Même si les frontières intérieures (au sens classique) sont presque absentes à l’intérieur de l’Union Européenne (avant tout dans l’espace Schengen), nous avons bien vu à la suite de la prétendue « crise des réfugiés » que les États n’hésitent pas, le cas échéant, à réactiver leur droit de contrôle des papiers aux frontières avec les pays voisins (contrôles souvent discriminatoires, dans la mesure où ils ont tendance à se concentrer sur les personnes « de couleur »). N’oublions pas, par ailleurs, que l’Union Européenne reste divisée par de nombreuses frontières non étatiques ou « invisibles », ainsi les « frontières fantômes » héritées de l’histoire et qui continuent d’avoir une grande influence sur les mentalités et le comportement des habitants d’un même État, ou encore les frontières fiscales et linguistiques, religieuses et confessionnelles, juridiques et institutionnelles, pédagogiques et scientifiques qui continuent de nous séparer : toute personne qui a habité à l’étranger, y compris dans un pays européen, a pu faire l’expérience de ces différences toujours actuelles, à commencer par celles qui concernent les impôts ou les systèmes de protection sociale<sup>5</sup>.

4 Hartmut KAELBLE, *Der verkaufte Bürger. Eine andere Geschichte der europäischen Integration seit 1950*, Frankfurt/M., Campus, 1989 – un livre aussi remarquable et précis que synthétique (170 pages) qui montre que le rôle joué par les habitants des différents pays de l’U.E. a été au moins aussi important dans la dynamique d’intégration européenne que les initiatives et décisions prises par les « élites ». Espérons qu’il

sera rapidement traduit en français.

5 L’expression des « frontières fantômes » renvoie à un projet de recherche initié à Berlin par la géographe. Voir : Béatrice von HIRSCHHAUSEN, « Leçons des frontières fantômes : les traces du passé nous viennent (aussi) du futur », *Espace géographique*, 2017/2, p. 97 à 105 ou encore Sabine von LÖWIS, « Frontières fantômes et ambivalence des espaces d’identification en Ukraine », p. 126-142.

L'ouverture des frontières intérieures a incontestablement stimulé le développement économique de l'Union Européenne ainsi que sa mobilité interne. Ce sont là des avantages que l'on ne saurait assez souligner ; cette mobilité accrue et encouragée, cependant, n'a pas que des avantages. Elle favorise certes les circulations internes, l'augmentation dans la plupart des pays du nombre des habitants venus d'autres pays européens et donc la dynamique d'intégration européenne. Depuis plusieurs années cependant, l'ampleur des contrastes de richesse et de niveau de vie entre les pays de l'Union Européenne, ainsi que la dynamique économique capitaliste et néo-libérale de l'Union, ont pour conséquence une accélération des transferts de populations des pays les plus pauvres (à commencer par la Bulgarie et la Roumanie) vers les pays occidentaux en quête de main d'œuvre. Sur les 400.000 personnes qui sont venues s'installer de manière stable en Allemagne en 2018, 63.000 sont des Roumains, ce qui place la Roumanie – pays de l'Union Européenne - au premier rang des pays d'immigration vers l'Allemagne ; les trois autres pays d'où sont venus la même année les plus nombreux immigrants sont la Bulgarie (26.000), la Croatie (25.000) et l'Italie (24.000). Cette immigration massive à partir de l'Europe centrale et orientale en direction de l'Europe occidentale (et en premier lieu vers l'Allemagne) a pour conséquence un recul de la population en Roumanie, en Bulgarie, en Hongrie, en Grèce, en Croatie ou encore dans les pays baltes – et donc une désorganisation des pays d'où viennent ces nombreux immigrants<sup>6</sup>. À quoi s'ajoute une autre conséquence encore plus négative, à savoir le Brexit. Dans la campagne électorale de 2016, la dénonciation – par les partisans d'un retrait de l'Union Européenne – d'une immigration incontrôlée et envahissante de la part des autres pays européens a en effet joué un rôle déterminant. Sur les 64 millions d'habitants du Royaume-Uni en 2015, huit millions et demi étaient nés à l'extérieur, les plus nombreux étant les Polonais (831.000) suivis par les Indiens (795.000), les Pakistanais (503.000), les Irlandais (382.000) et les Roumains (220.000<sup>7</sup>).

Étienne  
François

## L'Europe et ses frontières extérieures

Le défi apparemment le plus visible et subjectivement le plus sensible auquel se sentent confrontées depuis au moins cinq ans l'Europe et l'Union Européenne est celui des frontières extérieures. Car sans fron-

6 Les migrations majoritairement inter-européennes depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale ont eu pour conséquence, comme l'indique un rapport de l'OCDE, qu'en 2000 « près de vingt millions d'étrangers résidaient dans l'espace économique européen, soit

5,4% de la population totale ».

7 En 2018, pour une population totale de 66 millions d'habitants, 832 000 étaient des Polonais, 832 000 également étaient des Indiens, suivis par 535 000 Pakistanais, 392 000 Roumains et 369 000 Irlandais.

tières extérieures assurées, il ne peut pas y avoir de réduction, voire de suppression des frontières intérieures.

Continent d'émigration depuis la fin du Moyen-Age et qui, dans les siècles suivants, a peuplé d'Européens pratiquement tous les autres continents (États-Unis et Canada, Amérique latine, pays africains, en particulier Algérie et Afrique du Sud, Australie et Nouvelle-Zélande, Sibérie, colonies en Asie etc.), l'Europe, et plus particulièrement l'Europe occidentale (qui avait été autrefois expansionniste et colonisatrice) s'est transformée depuis la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle en un continent d'immigration extra-européenne. Pays d'immigration depuis la seconde moitié du xix<sup>e</sup> siècle, la France, par exemple, a accueilli après la fin de la guerre d'Algérie un million de « pieds-noirs » et plusieurs dizaines de milliers de « harkis » (dont les descendants représentent actuellement environ un demi-million de personnes), si bien qu'au total il y aurait aujourd'hui « trois ou quatre millions de binationaux » en France et en Algérie, et « 6.000 mariages franco-algériens par an<sup>8</sup> ». Ces mouvements migratoires extra- et intra-européens expliquent du reste pourquoi dans la France comme dans l'Allemagne d'aujourd'hui, un quart des habitants ont des origines étrangères<sup>9</sup>.

## Thème

L'intensification des mouvements migratoires extra-européens, due en particulier à l'arrivée massive à partir de 2014 de nombreux réfugiés d'Afghanistan, d'Irak, de Syrie et de la Corne de l'Afrique – 625.000 demandeurs d'asile en 2014, 1,2 million en 2015, accueillis pour la plupart par l'Allemagne, sur initiative de la chancelière Angela Merkel et avec le soutien de la majorité de la population allemande – a remis en question les politiques d'immigration extra-européenne et d'asile de Schengen et Dublin pratiquées jusque-là. Elle a débouché sur « une tentative de fermer les frontières nationales, comme l'ont fait les pays d'Europe centrale et orientale (et plus tard l'Italie), une progression des extrêmes droites et une crise de solidarité entre les pays européens » (C. Withol de Wenden) qui sont toujours d'actualité. Car là encore, il y a un décalage évident entre les réalités concrètes et les perceptions subjectives et émotionnelles : les Européens persuadés que les Africains et les musulmans veulent « envahir » notre continent, sont particulièrement nombreux, alors que selon l'OCDE, seuls 300.000 Africains sont arrivés dans les pays de l'U.E. en

8 D'après l'article de Anne GUION « Le divorce impossible entre la France et l'Algérie » dans l'excellent numéro spécial du hors-série de « La Vie » et « Le Monde », *L'Histoire de la Méditerranée*, Paris, 2019, p. 142-145. Il existe sur toutes ces questions, une littérature surabondante. Concernant les relations intimes entre la France et l'Algérie, je me contente d'en indiquer trois : Gilbert MEYNIER, *L'Algérie*

*et la France : deux siècles d'histoire croisée*, Paris, L'Harmattan, 2017 ; Alice ZENITER, *L'art de perdre*, Paris, Flammarion, 2017, et Karima LAZALI, *Le Trauma colonial*, Paris, La Découverte, 2018.

9 Sur l'Europe comme continent d'immigration, voir par exemple l'article de Catherine WIHTOL DE WENDEN « Va-et-vient » dans le livre *Europa – notre histoire* (voir note 3) p. 1349-1359.

2018, ce qui contredit l'idée d'une « invasion de l'Europe » ; le pourcentage des réfugiés en Allemagne ayant trouvé un travail est supérieur à ce qui avait été pensé au départ, ce qui montre que leur intégration se fait bien, et s'il est vrai que la Pologne, comme les autres pays du groupe de Visegrad, est résolument hostile à l'accueil d'immigrés musulmans, ce même pays a accueilli plus d'un million de réfugiés originaires d'Ukraine.

Depuis ce qui a été perçu comme une « crise migratoire », tous les pays européens ont renforcé, chacun de leur côté, mais aussi en accord les uns avec les autres, la fermeture des frontières extérieures de l'Europe, doublant ce durcissement d'accords avec la Turquie, les pays situés hors de l'Union Européenne, les pays africains et d'abord les pays d'Afrique du Nord pour bloquer les mouvements migratoires en les empêchant d'arriver jusqu'aux frontières extérieures de l'Union Européenne. Tous ces pays, en contrepartie de soutiens politiques, financiers et d'armement offerts par l'Union Européenne et ses pays membres, ont accepté de rendre à l'Union Européenne le service ingrat de la protection en amont de ses frontières extérieures. Le seul pays qui n'en est toujours pas capable est la Lybie, pays déchiré par une rivalité entre des groupes politico-militaires opposés que l'Union Européenne n'a pas réussi à maîtriser et qui est devenue de ce fait le pays vers lequel convergent tous ceux qui cherchent à venir plus ou moins légalement en Europe et où prospèrent les passeurs et marchands de réfugiés qui les exploitent sans le moindre scrupule. Quant à l'Union Européenne, sous prétexte de ne pas encourager les passeurs ni non plus d'encourager ceux qui veulent pénétrer illégalement en Europe, elle a accepté de fait, sans vraiment réagir contre ce drame, que plus de 18.000 migrants meurent noyés dans la Méditerranée entre 2014 et 2019.

*Étienne  
François*

Contrairement à ce que beaucoup croient, le défi le plus important qui se pose aujourd'hui à l'Union Européenne n'est pas d'assurer une meilleure protection de ses frontières extérieures. Les accords passés avec les pays mitoyens comme le renforcement des moyens mis à la disposition de « Frontex » en tant qu'institution chargée de la protection des frontières extérieures (320 millions d'Euros en 2018) suffisent largement. Bien plus importante est la définition d'une politique d'immigration commune et réfléchie qui tienne compte des besoins communs à tous les pays de l'Union et repose sur la base de ses valeurs, tout en laissant, bien entendu, à chacun des États la marge de manœuvre dont il a besoin en fonction de sa spécificité et de ses intérêts. Tout aussi importante est la définition consensuelle d'une meilleure répartition des migrants, réfugiés et demandeurs d'asile, entre tous les pays de l'Union Européenne, avec pour objectif adjoint d'éviter que la Méditerranée soit un gigantesque cimetière – et pour cela de développer un véritable partenariat avec les pays d'où viennent les migrants et réfugiés, en particulier avec l'Afrique. Encore plus importante enfin, est la nécessité

que l'Union Européenne assume pleinement sa responsabilité mondiale, ce qu'elle néglige presque totalement jusqu'à maintenant.

\* \* \*

Quelles conclusions puis-je tirer, en tant qu'historien, citoyen européen et chrétien, des analyses que je viens de développer? Quels choix, me semble-t-il, l'Union Européenne et nous-mêmes devons-nous faire? La réouverture des ports italiens pour les bateaux de réfugiés comme l'accord passé entre plusieurs pays (dont la France et l'Allemagne) d'accepter de se partager la prise en charge de ces réfugiés est encourageante (même si sa dimension réelle est plutôt symbolique, car elle ne concerne au total que quelque milliers de personnes par an). La décision prise par ailleurs par l'Église protestante allemande de financer un bateau de sauvetage de réfugiés en danger sur la Méditerranée va dans le même sens. Mais à l'inverse le choix fait par la nouvelle commission européenne de dire que le titre du portefeuille du futur commissaire européen Margaritis Schinas, chargé également des questions migratoires, sera de «protéger le mode de vie européen» est ambigu, même si Ursula von der Leyen s'est empressée de rappeler que la «dignité humaine» fait partie des «valeurs européennes». Quant à l'annonce du président Macron le 16 septembre 2019 de sa décision de «préparer notre pays aux défis contemporains qui font peur» et pour cela de «regarder en face ces questions [...] au nom des classes populaires» et non des «bourgeois de centre-ville qui, (eux), sont à l'abri», il n'est pas sûr non plus – même si elle est pertinente dans sa formulation, car de fait les personnes qui dans la plupart des pays européens sont directement touchées par l'accueil des migrants et des réfugiés appartiennent avant tout aux classes populaires – quelle aille dans le sens d'une politique de générosité.

Thème

Mais là n'est pas l'essentiel. La première priorité qui me paraît s'imposer est de réduire les mouvements migratoires inter-européens qui se font au détriment des pays les moins favorisés et dont les premiers à profiter sont les pays les plus riches et prospères. Pour cela, la meilleure option serait de développer une politique de solidarité communautaire qui s'inspire de la pratique d'équilibre financier entre les différents Länder prévue par la «Loi Fondamentale» allemande, et qui fait que les Länder les plus riches reversent à partir de critères définis en commun une part non négligeable de leurs revenus fiscaux aux Länder moins fortunés. La seconde priorité serait que l'Union Européenne arrive enfin à mettre en place une politique commune de responsabilité mondiale. La plupart des débats autour du présent et de l'avenir de l'Union Européenne se concentrent sur des questions intra-européennes et ont tendance à faire comme si l'Union Européenne était une île qui se suffisait à elle-même.

Or, nous le savons bien, il s'agit là d'une illusion totale. L'Union Européenne – si l'on se réfère aux chiffres de 2018 – compte 513 millions d'habitants, ce qui fait d'elle le troisième ensemble politique mondial le plus peuplé, après la Chine et l'Inde. Mais même s'il est vrai que l'Union Européenne compte plus d'habitants que les États-Unis (327 millions d'habitants), il n'en reste pas moins que sa population ne représente que 6,7 % de la population mondiale, avec une tendance à la diminution pour les années à venir. Ce qui est bien la preuve que l'Union Européenne et nous-mêmes ne devrions en aucun cas faire comme si nous étions seuls au monde. Et ce d'autant moins que par ailleurs l'Union Européenne est la deuxième puissance économique mondiale (22 % du PIB mondial en 2018, soit 3 % de moins que les États-Unis). Ce pourcentage élevé, presque quatre fois supérieur au pourcentage mondial de la population européenne, est bien la preuve que l'Union Européenne est nettement plus riche que le reste du monde. Or à quoi le doit-elle ? Au fait avant tout que le capitalisme comme l'industrialisation sont des inventions européennes, que l'Europe dès la fin du Moyen-Age jusqu'au milieu du xx<sup>e</sup> siècle a étendu son empire au reste du monde (par l'intermédiaire de la colonisation et de l'esclavage), qu'elle est aujourd'hui encore un continent dont le commerce s'étend au monde entier, que son industrie et ses services (financiers en particulier), sa technique et sa recherche ont eux aussi une dimension mondiale – et donc que nous continuons de profiter du monde entier bien plus que lui ne profite de nous. L'Union Européenne est enfin, au moins théoriquement, la deuxième puissance militaire du monde (le total du budget militaire des pays européens membres de l'OTAN monte en 2018 à 275 milliards de dollars américains d'après les données du centre de recherche suédois SIPRI, contre 650 milliards pour les États-Unis, 250 pour la Chine et 61 seulement pour la Russie). Tout cela montre que son importance à l'échelle mondiale est nettement supérieure à sa réalité démographique et donc qu'elle doit absolument mieux définir sa place dans le monde et les responsabilités qu'elle se doit d'assumer si elle veut garantir son avenir. L'avenir de l'Europe et de chacun d'entre nous, en effet, ne dépend pas seulement d'elle-même et de nous, mais tout autant du reste du monde, lequel par bien des côtés est plus dynamique qu'elle et nous. Il faut donc absolument que l'Union Européenne élabore une politique internationale de partenariat avec les autres continents qui tienne davantage compte de leur réalité, de leurs besoins et de leurs souhaits. Fermer les frontières extérieures de l'Europe aux très nombreuses personnes venues d'Afrique et d'Asie qui voudraient s'y installer ne changera rien au fait que le nombre de ces dernières est en croissance et que les raisons de leur volonté d'échapper à leur pays d'origine sont souvent liées aux conséquences négatives de l'impérialisme européen. Plutôt que de se replier sur soi, l'Europe et donc nous-mêmes aurions tout intérêt à nous ouvrir davantage au reste du monde et à établir avec lui des formes plus équilibrées de dialogue et d'échange.

*Étienne  
François*

L'avenir de l'Europe dépend certes d'abord d'elle-même; mais il dépend tout autant, voire davantage encore, du reste du monde<sup>10</sup>.

Dans son discours du 24 mars 2017 aux chefs d'Etat et de gouvernement de l'Union européenne réunis en Italie à l'occasion du soixantième anniversaire du traité de Rome, le pape François a formulé des remarques qui disent, mieux que tout, ce que peut et doit être l'avenir de l'Europe, et qui sont par là-même la meilleure des conclusions :

L'Europe retrouve l'espérance lorsqu'elle ne s'enferme pas dans la peur et dans de fausses sécurités. Au contraire, son histoire est fortement déterminée par la rencontre avec d'autres peuples et son identité « est, et a toujours été une identité dynamique et multiculturelle<sup>11</sup> » [...] L'ouverture au monde implique la capacité de « dialogue comme forme de rencontre<sup>12</sup> » à tous les niveaux, à commencer par celui des États membres et des institutions ainsi que des citoyens jusqu'à celui des nombreux immigrés qui abordent les côtes de l'Union. On ne peut pas se contenter de gérer la grave crise migratoire de ces années comme si elle n'était qu'un problème numérique, économique ou de sécurité. La question migratoire pose un problème plus profond, qui est d'abord culturel. Quelle culture propose l'Europe d'aujourd'hui? La peur, souvent visible en effet, trouve dans la perte d'idéaux sa cause la plus radicale. [...] L'Europe a un patrimoine d'idéaux et de spiritualité unique au monde qui mérite d'être proposé à nouveau avec passion et avec une fraîcheur renouvelée et qui est le meilleur antidote contre le *vide de valeurs* de notre temps, terrain fertile pour toute forme d'extrémisme<sup>13</sup>.

## Thème

Étienne François, né en 1943 à Rouen, professeur (émérite) d'histoire à l'Université Paris-I et à l'Université Libre de Berlin, est membre de l'Académie des Sciences de Berlin-Brandebourg. Il a publié: *Protestants et catholiques en Allemagne, Identité et pluralisme, Augsburg 1648-1806*, Paris, Albin Michel, 1993; *Mémoires allemandes*, éd. avec Hagen Schulze, Paris, Gallimard, Bibliothèque illustrée des histoires, 2007; *Europa: notre histoire*, éd. avec Thomas Serrier, Paris, Les Arènes, 2017.

10 Ces remarques doivent beaucoup aux nombreux échanges que j'ai eus avec des amis et collègues africains, à commencer par Ibrahima Thioub, recteur de l'Université Cheikh Anta Diop à Dakar (Sénégal). Je les remercie de m'avoir aidé à mieux comprendre l'Europe en la regardant de l'extérieur.

11 Discours lors de la remise du Prix Charlemagne, 6 mai 2016, *L'Osservatore Romano*, édition française (12 mai 2016), p. 10.

12 Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, n. 239, 24 novembre 2013.

13 Pape FRANÇOIS, *Repenser l'Europe La personne et la communauté*, Paris, Editions Salvator, 2018, p. 84-85.

## Les couloirs humanitaires – Un modèle d'initiative européenne, citoyenne et chrétienne



Valérie  
Régnier

Nous sommes le mardi 21 mai 2019 au terminal 2E de l'aéroport Roissy-Charles-de-Gaulle. Il est environ 19h30 quand se pose l'avion d'Air France en provenance de Beyrouth avec à son bord un groupe d'une trentaine de réfugiés, majoritairement syriens, accueillis en France dans le cadre de l'opération couloirs humanitaires. Identifiés au Liban parmi les familles les plus vulnérables, survivant dans les camps de réfugiés, ils ont espéré ce voyage vers un nouveau futur, passant notamment tous les contrôles de sécurité requis par l'autorité consulaire française avant la délivrance d'un visa de demandeurs d'asile. Ils sont accompagnés par des responsables de Sant'Egidio et des autres organisations promotrices du projet et trouvent à leur descente d'avion la présence bienveillante d'un médecin et du personnel d'Aéroport de Paris. Après quelques minutes, une fois passés les contrôles de police et récupérés leurs quelques bagages, ils sont accueillis chaleureusement et solennellement par une cinquantaine de bénévoles venus de toute la France pour poursuivre avec eux le voyage. Les dix enfants du groupe profitent des discours de bienvenue et des embrassades pour finir leurs jeux ou commencer leur nuit. Le soir même, une famille rejoint Vannes dans le Morbihan, accueillie par le collectif Ty Maria et les sœurs de la Communauté des Filles de Jésus de Kermaria qui mettent à disposition une de leurs maisons. Deux autres familles, yezidies originaires d'Alep, sont accueillies par la Communauté de Taizé. Les autres familles se dirigent vers Rennes, les Yvelines ou encore Bordeaux où des collectifs citoyens les attendent pour accompagner leurs premiers pas dans leur nouveau pays.

Ainsi en est-il quasiment chaque mois depuis juillet 2017 à Paris-Roissy, mais aussi ailleurs en Europe à Rome-Fiumicino ou Bruxelles-Zaventem, où le même soin est toujours apporté par Sant'Egidio à l'organisation de cette étape du passage de la frontière par les réfugiés bénéficiaires des couloirs humanitaires. Pendant quelques heures, l'aéroport devient une sorte de point d'orgue symbolique d'une opération ambitieuse, voulue comme une alternative aux voyages de la mort en Méditerranée et conçu selon une approche globale allant de l'identification et la préparation du voyage au Liban à l'accompagnement jusqu'à l'intégration en France. Ce jour-là, au moment précis où accueillis et accueillants se rencontrent et se confondent par leurs sourires et leurs larmes, l'espérance d'un avenir meilleur trouve un chemin malgré le lourd passé et les difficultés du présent.

## Les couloirs humanitaires : une initiative chrétienne et citoyenne

Voulus par des organisations chrétiennes dans un contexte où, depuis 2013<sup>1</sup>, des milliers d'hommes, de femmes et d'enfants perdent chaque année la vie en Méditerranée aux portes d'une Europe tétanisée et se refermant inexorablement sur elle-même, les couloirs humanitaires rendent en quelque sorte à la frontière sa vraie dimension, complexe, humaine et historique, de point de passage où tout se délie et se relie en même temps, pour celui qui arrive comme pour celui qui est déjà là. Après près de quatre années d'expérimentation, ils démontrent que la frontière, trop souvent simplifiée comme un trait de délimitation froid que l'on franchit sans s'en rendre compte ou au contraire à ses risques et périls, selon que l'on est du bon côté ou pas de l'histoire, peut être réinvestie par les citoyens comme un espace de solidarité indispensable et non comme une forteresse à tenir.

### Thème

C'est d'abord en Italie, à l'initiative de Sant'Egidio et en partenariat avec les Églises évangéliques italiennes et la Table vaudoise, que fut signé en décembre 2015 le premier protocole d'accord de type « Couloirs humanitaires » entre les trois organisations promotrices et le ministère italien de l'Intérieur prévoyant l'accueil en Italie de 1000 Syriens et Irakiens en provenance des camps de réfugiés du Liban. Ce protocole a été depuis renouvelé pour 1000 autres réfugiés et complété par un second protocole ouvrant un couloir humanitaire à 500 réfugiés de la Corne de l'Afrique (protocole impliquant cette fois la Conférence épiscopale italienne et la Caritas, renouvelé en juin 2019 pour 600 personnes en provenance de la même zone élargie au Niger et à la Jordanie).

Les couloirs humanitaires ont ensuite été proposés au niveau européen et à plusieurs pays parmi lesquels la France, la Belgique mais aussi Andorre et San Marin qui ont bien voulu accueillir des réfugiés sur la base de protocoles similaires. En France, le protocole d'accord pour la mise en œuvre d'une « opération d'accueil solidaire de réfugiés en provenance du Liban (couloirs humanitaires) » a été signé le 14 mars 2017 à l'Élysée entre les cinq associations promotrices (Sant'Egidio, la Fédération protestante de France, la Fédération d'Entraide protestante, la Conférence des Evêques de France et le Secours catholique Caritas France) et les ministères de l'Intérieur et des Affaires étrangères. Il prévoit l'accueil de 500 réfugiés.

Juridiquement, les couloirs humanitaires reposent sur le règlement des visas du traité de Schengen par lequel l'Union européenne autorise les

pays à déroger aux règles de Schengen en octroyant des visas à territorialité limitée pour les personnes ayant besoin de protection internationale et de protection humanitaire. C'est ce canal approuvé par les États européens qui est utilisé en Italie notamment tandis que le protocole signé en France prévoit le recours à un type de visa existant de longue date : le visa D au titre de l'asile. Le visa de type D est un visa dit de long séjour (de 4 mois à un an) qui peut être octroyé pour différentes raisons. Le visa au titre de l'asile est un visa de type D octroyé à une personne étrangère présentant un besoin avéré de protection internationale en vue de faire une demande d'asile à son arrivée en France. À leur arrivée en France, les titulaires du visa au titre de l'asile doivent s'enregistrer à la préfecture de région de leur lieu d'habitation en vue de l'obtention du statut de réfugié. Si n'importe quel étranger en besoin de protection peut théoriquement faire cette demande de visa D au titre de l'asile, les barrières sont nombreuses, notamment pour les personnes les plus pauvres et vulnérables, dues à la difficulté de prendre en charge leurs frais de voyage jusqu'en France. En s'inscrivant dans la tradition française de l'asile, les couloirs humanitaires permettent aux personnes les plus vulnérables d'avoir accès sans discrimination à cette voie légale d'accès en France et, une fois arrivées, de bénéficier d'un accueil et d'un accompagnement digne et citoyen, favorisant considérablement la bonne intégration.

Par groupe de 20 à 30 personnes, au gré des capacités d'accueil et d'accompagnement identifiées auprès des communautés, paroisses, collectifs, villes et villages volontaires, ce sont à ce jour 2 600 personnes (dont 364 en France) qui ont été accueillies en Europe depuis le lancement de l'opération. Un nombre très significatif lorsque l'on songe que seule une poignée d'États européens (la France, les Pays-Bas, la Suisse, la Norvège et l'Allemagne) ont pu atteindre ce nombre dans le cadre du programme institutionnel européen dit de « réinstallation » lancé en 2015 et mené avec le Haut-Commissariat aux réfugiés au travers de programmes de solidarité concertés entre États. La nouvelle présidente de la Commission européenne, Ursula von der Leyen, ne s'y est pas trompée, citant les couloirs humanitaires dans son discours de présentation de son programme devant le Parlement Européen le 16 juillet 2019 à Strasbourg.

Valérie  
Régnier

## La force prophétique de la solidarité

Les couloirs humanitaires sont une initiative fortement liée au message de pape François qui a clairement indiqué dès le début de son pontificat sa préoccupation particulière pour les migrants et en particulier pour les victimes des voyages en Méditerranée. En se rendant à Lampedusa dès juillet 2013 pour son premier voyage hors de Rome, François a souhaité donner un signe fort de ce qu'il écrira quelques semaines plus tard dans l'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* : « Les migrants me posent

un défi particulier parce que je suis pasteur d'une Église sans frontières qui se sent mère de tous.» Depuis lors, c'est avec une constance en effet toute particulière que le pape s'est exprimé et engagé depuis six ans sur ce sujet comme il le fit par exemple en disant sa « honte » après le naufrage et la mort le 3 octobre 2013 de plus de 360 migrants au large de Lampedusa.

Après un nouveau naufrage meurtrier au large de la Libye le 19 avril 2015, François déclara: « J'adresse un vibrant appel à la communauté internationale afin qu'elle agisse avec décision et diligence pour éviter que de semblables tragédies ne se reproduisent. Ce sont des hommes et des femmes comme nous. Des frères, qui cherchaient une vie meilleure... Affamés, persécutés, blessés, exploités, victimes de guerres. Ils cherchaient une vie meilleure, ils cherchaient le bonheur... Je vous invite à prier d'abord en silence, puis tous ensemble pour ces frères et sœurs.» D'abord la prière puis l'action à laquelle il appelle le 6 septembre 2015: « En vue du jubilé de la Miséricorde, je lance un appel aux paroisses, aux communautés religieuses, aux monastères et aux sanctuaires de toute l'Europe à manifester l'aspect concret de l'Évangile et accueillir une famille de réfugiés », rendant plus concret et pressant encore son message de carême de la même année dans lequel il exprimait déjà le souhait « que les lieux où se manifeste l'Église, en particulier nos paroisses et nos communautés, deviennent des îles de miséricorde au milieu de la mer de l'indifférence! » « On ne peut pas tolérer aujourd'hui que la Méditerranée devienne un grand cimetière », s'est plusieurs fois indigné le pape.

## Thème

À travers ces quelques exemples d'interventions du Saint-Père parmi les plus emblématiques, est parfaitement illustrée la dimension pastorale de l'engagement de François en faveur des migrants qui ne s'exprime pas comme leader d'ONG sans-frontiériste mais comme chef d'une Église mère de tous et soucieuse que ses fidèles mettent en pratique l'Évangile, une Église « mère de miséricorde » opposée à la « mer de l'indifférence ». Andrea Riccardi, fondateur de la Communauté de Sant'Egidio, parle d'une dimension prophétique et proprement chrétienne de cet engagement en faveur des migrants qui est celui du pape François et de la Communauté de Sant'Egidio à travers la mise en place des couloirs humanitaires :

Le monde ne deviendra pas cosmopolite et sans frontières. Mais nous ne pourrons pas non plus revenir à la situation des nations enfermées dans leurs frontières. En cela, le christianisme a une prophétie, mûrie depuis les origines : non pas un universalisme vide, mais la découverte de la fraternité concrète entre les hommes, les femmes et les peuples. Du reste, l'Église catholique, depuis toujours, connaît en son sein un phénomène de mondialisation qui unit des peuples différents. En

somme, la mondialisation ne l'a pas prise par surprise. Et pourtant, en même temps, elle est très enracinée dans son horizon local<sup>2</sup>.

À l'occasion de sa visite à la Communauté de Sant'Egidio dans la basilique Sainte-Marie-du-Trastevere le dimanche 15 juin 2014, le Saint-Père a lui-même souligné l'importance de redécouvrir la force prophétique de la fraternité concrètement vécue avec les pauvres qualifiés de « pierre d'angle pour la construction de la société », plaidant pour la réhabilitation du mot « solidarité » :

Aujourd'hui malheureusement, une économie spéculative [...] rend (les pauvres) de plus en plus pauvres, les privant de l'essentiel, comme de la maison et du travail. C'est inacceptable ! Ceux qui vivent la solidarité n'acceptent pas cela et agissent. Et ce mot « solidarité », nombreux sont ceux qui veulent le retirer du dictionnaire, car, pour une certaine culture, cela semble être un gros mot. Non ! C'est un mot chrétien, la solidarité ! Et c'est pour cela que vous êtes famille des sans maison, amis des personnes porteuses de handicap, qui expriment, si elles sont aimées, une si grande humanité. Je vois ici en outre de nombreux « nouveaux Européens », migrants arrivés au terme de voyages douloureux et risqués. La Communauté les accueille avec prévenance et montre que l'étranger est un frère à connaître et à aider. Et cela nous rajeunit.

Valérie  
Régnier

### La contagion de la solidarité

Nouvelle voie d'accès sûre et légale pour les personnes vulnérables en besoin de protection internationale, les couloirs humanitaires, de par leurs dimensions globale et citoyenne, inventent aussi un nouveau modèle d'accueil solidaire par les citoyens et d'intégration à l'échelle des familles et des maisons, réactivant au cœur de sociétés européennes « fatiguées » le principe vital de la solidarité et de l'attention aux plus vulnérables.

À toutes les étapes du parcours emprunté par les réfugiés via les couloirs humanitaires – qui peuvent être comparés à un pont avec ses deux arches : l'arche plantée dans le pays de départ où est conduite l'identification des réfugiés et l'arche de l'accompagnement dans le pays d'accueil – l'implication des compétences et la participation citoyenne priment car elles sont considérées, *in fine*, comme le but même du projet : réinvestir et réactiver un espace de solidarité prophétique. Le travail d'identification par exemple n'est pas systématiquement délégué à des institutions internationales spécialisées mais est enrichi par la présence et la collaboration d'organisations chrétiennes sur le terrain connaissant bien les situations

2 Andrea RICCARDI, *Tout peut changer*, éditions du Cerf, Paris, 2018.

de fragilité dans les camps de réfugiés et capables d'engager une relation suivie, même après le départ des familles, selon une approche globale que l'on peut aussi qualifier de non-techniciste, sectorielle ou partielle.

C'est sans doute ici la caractéristique majeure de l'opération : les couloirs humanitaires valorisent systématiquement les rapports personnels, l'art de la rencontre et du dialogue qui sont autant de préludes à la réussite de l'accueil et de l'intégration de « nouveaux Européens » et, partant, à la revitalisation de l'Europe elle-même. Les rapports personnels et amicaux noués dès le Liban garantissent une continuité lorsque les personnes arrivent en Italie ou en France non comme des anonymes mais comme des personnes déjà connues. Et ces rapports se multiplient bien entendu à partir de l'arrivée dans le pays d'accueil, sans rupture mais dans une dynamique d'inclusion progressive avec de nouveaux amis, dans un nouveau pays, une nouvelle ville, un nouveau logement, un nouvel environnement social, économique, culturel... Les couloirs humanitaires montrent alors leur caractère d'alternative au parcours du combattant et à la solitude qui est trop souvent le parcours des réfugiés confrontés, parfois pendant des années après leur arrivée, aux mille difficultés administratives, sociales, linguistiques... Les couloirs humanitaires reposent sur la volonté de faire naître une continuité et des liens qui garantissent une réelle intégration et évitent découragement et repli sur soi. Pour reprendre les mots du pape François à l'occasion de la journée mondiale du migrant et du réfugié 2018, (« Accueillir, protéger, promouvoir, intégrer »), il s'agit d'accompagner les personnes vulnérables dans un mouvement qui aille de l'accueil à l'intégration.

## Thème

Les couloirs humanitaires ne suivent pas pour autant un cheminement linéaire et dénué de difficultés. Au Liban, le choix des familles est particulièrement délicat et l'attention est portée sur les familles qui, en plus d'un besoin de protection internationale, sont particulièrement vulnérables : enfants en bas âge, personnes âgées, personnes en situation de handicap, ou ayant besoin de soins, familles monoparentales, femmes seules, etc. En France, il s'agit d'offrir à chaque famille des conditions d'accueil et d'accompagnement correspondant au mieux à sa situation spécifique : logement adapté, possibilités de suivi médical, besoins éducatifs ou de formation... Les défis sont nombreux, notamment celui de l'apprentissage de la langue, en particulier pour les adultes (même si plus de 40 % des personnes arrivées en France ont moins de 18 ans ce qui facilite leur intégration). L'objectif est d'amener chaque famille à l'autonomie, notamment en termes de logement et de travail, résultat atteint à ce jour pour toutes les familles dans un délai maximum d'un an et demi après l'arrivée en France. À chaque fois la diversité du réseau de bénévoles mobilisé pour l'accueil et sa capacité à drainer des compétences s'avèrent des atouts essentiels pour surmonter les obstacles.

Dans quinze régions italiennes et en France dans plus de trente départements où ont été réparties les centaines de personnes accueillies, ce sont beaucoup de villes et de petits villages, tout le territoire national, qui devient un tissu sur lequel chaque réfugié peut se renforcer, s'insérer, s'intégrer, aux côtés des citoyens en charge de les accompagner dans leur nouvelle vie. Ces citoyens sont des fidèles de paroisses, des familles, des associations, des groupes de personnes plus ou moins structurés, plus ou moins importants mais tous volontaires pour accueillir et prendre en charge, y compris financièrement, une famille de réfugiés jusqu'à sa pleine autonomie. Ce sont des milliers d'hommes et de femmes, un véritable gisement de bonnes volontés qui doit être exploité, valorisé, mis à jour comme le signal et la réponse de la société civile chrétienne et aussi de citoyens qui ne se détournent pas et qui veulent intervenir et aider. Au final, les couloirs humanitaires impliquent largement plus que les associations promotrices et les collectifs engagés localement : ils impliquent aussi des réseaux de donateurs et de soutien pour trouver du travail, pour les démarches administratives, pour l'intégration. On peut parler d'une forme « d'accueil diffus » sur le territoire.

## Une contribution au futur de l'Europe

On le voit, les enjeux sont énormes et débordent largement la problématique de gestion d'une simple crise migratoire. « Il ne s'agit pas seulement de migrants » pourrait-on dire en paraphrasant le titre de la campagne de communication lancée par le Saint-Siège à l'occasion de la journée mondiale du migrant et du réfugié du 29 septembre 2019. Il ne s'agit pas seulement de l'obligation morale de venir en aide aux migrants mais de faire découvrir ou redécouvrir par nos contemporains les « gestes concrets de bonté et de tendresse tournés vers les plus petits et les plus faibles<sup>3</sup> ». Ces gestes construisent l'« écoumène », la maison commune, la civilisation du vivre ensemble, comme l'a souligné le président de Sant'Egidio, Marco Impagliazzo, en clôture de la 33<sup>e</sup> rencontre internationale de prière pour la paix organisée à Madrid en septembre 2019 sur le thème significatif « Paix sans frontières ». Une maison commune vécue comme un village global aux multiples maisons, où ne sont pas niées les identités, appartenances, langues et cultures. Redécouvrir patiemment le vivre-ensemble possible à l'échelle d'une communauté, d'une ville, d'un pays et du monde peut seul permettre la construction ou reconstruction de nos sociétés menacées par le repli, la peur, l'indifférence, la solitude et finalement l'exclusion des plus fragiles.

Valérie  
Régnier

Les couloirs humanitaires ne constituent pas une solution pratique unique et globale à l'ensemble des problématiques migratoires ou de l'asile.

3 Lettre apostolique *Misericordia et Misera*.

Ils sont en réalité bien plus que cela. Ils sont un appel chrétien et citoyen au courage moral et politique adressé à des démocraties européennes menacées d'entropie<sup>4</sup>. Un appel en acte, dont la force historique et prophétique a été saluée en septembre 2019 par l'attribution par le Haut-Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés du prix Nansen, du nom de Fridtjof Nansen, Haut-Commissaire aux réfugiés de la Société des Nations de 1920 à 1930, connu pour avoir inspiré et donné son nom au « passeport Nansen », premier instrument juridique pour la protection internationale des réfugiés. La tâche est immense face aux forces de fragmentation à l'œuvre dans le monde mondialisé. Mais la charité « possède une action inclusive » affirmait le pape en conclusion du jubilé de la Miséricorde<sup>5</sup>, « c'est pourquoi elle tend à s'élargir comme une tache d'huile et ne connaît pas de limite. En ce sens, nous sommes appelés à donner un visage nouveau aux œuvres de miséricorde que nous connaissons depuis toujours. De fait, la miséricorde exagère ; elle va toujours plus loin, elle est féconde ».

En ce sens, l'appel de Sant'Egidio en juin 2019 à ouvrir un nouveau couloir humanitaire pour venir en aide aux dizaines de milliers de réfugiés bloqués et martyrisés en Libye est une nouvelle étape et une nouvelle opportunité de faire croître le mouvement de construction fraternelle de nos sociétés en l'élargissant à d'autres personnes vulnérables et à d'autres pays européens.

## Thème

*Valérie Régnier est la responsable de Sant'Egidio en France. Sant'Egidio est une communauté chrétienne née en 1968, au lendemain du concile Vatican II, à l'initiative d'Andrea Riccardi, dans un lycée du centre de Rome. Au fil des années, elle est devenue un réseau de communautés qui, dans plus de 70 pays dans le monde, avec une attention particulière aux périphéries et aux personnes périphériques, rassemble des hommes et des femmes de tout âge et de toute condition, unis par un lien de fraternité dans l'écoute de l'Évangile et dans l'engagement bénévole et gratuit pour les pauvres et pour la paix.*

## Catholicité et nations – Józef Niewiadomski

### Le drame du franchissement des frontières

On ne pouvait trouver meilleur moment. Le 18 novembre 1965, les évêques polonais ont courageusement franchi une des frontières les plus importantes concernant l'identité nationale de la Pologne d'après guerre. L'expérience tangible de la catholicité vécue à Vatican II les avait sensibilisés à la nécessité, mais aussi à la chance, de pouvoir guérir une blessure douloureuse dans la mémoire collective du peuple polonais. Les différents partages de la Pologne au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais surtout la période hitlérienne et les crimes nazis avaient fait germer dans la conscience nationale polonaise l'idée que Polonais et Allemands étaient des ennemis héréditaires. Dans la Pologne d'après guerre, l'image de « l'Allemand haïssable » – présente un peu partout dans des représentations de soldats SS hurlants – ne maintenait pas seulement vivace la mémoire de la menace de guerre, elle stimulait aussi des sentiments de haine et pouvait ainsi être instrumentalisée par la propagande communiste pour servir de ciment national. D'autant plus qu'en termes de « Realpolitik » un problème brûlant demeurerait. La « ligne Oder-Neisse » séparait deux visions du monde politique et religieuse. La rhétorique officielle des « territoires reconquis », dont la signification pour la politique intérieure polonaise d'après guerre ne peut guère être surestimée, était confrontée à un statut ecclésiastique non dépourvu d'ambiguïté : les « diocèses jadis allemands » étaient dotés d'administrateurs polonais, tandis que les Allemands catholiques voyaient, dans les vicaires capitulaires nommés pour eux par le Vatican, les supérieurs hiérarchiques véritables d'« anciens territoires allemands ».

À l'occasion du Concile, auquel *tous avaient pris part comme évêques catholiques*, les évêques polonais ont alors proposé d'engager un dialogue permanent entre les évêques des deux « nations ennemies » – qu'ils désignent comme les victimes douloureuses des deux côtés – et ont invité le côté allemand au Jubilé de la nation polonaise, « le millénaire du baptême de la Pologne », que l'on fêtera en 1966. En agissant ainsi, ils semblaient – sans en avoir probablement conscience – reprendre à leur compte et ratifier la thèse fondamentale du livre du Père de Lubac, *Catholicisme*, paru en 1938 et devenu un grand classique. Il écrivait au sujet du catholicisme de l'Église : « Le catholicisme est *la Religion*. [...] Seule réalité qui n'ait pas besoin pour être de s'opposer, il est donc le

contraire d'une "société close"<sup>1</sup> ». Aussi concluent-ils leur lettre à leurs confrères allemands par ces mots qui feront date dans l'histoire :

Dans un esprit profondément chrétien et en même temps humain, nous tendons les mains vers vous qui avez pris place sur les bancs du Concile qui touche à sa fin. Nous pardonnons et demandons pardon. Et si vous, les évêques allemands et Pères conciliaires, saisissez ces mains tendues, nous pourrions alors célébrer notre millénaire de manière véritablement chrétienne<sup>2</sup>.

Un tel franchissement de frontière, qui aurait pu apporter à la nouvelle catholicité de l'Église telle que le Concile l'avait redéfinie<sup>3</sup> un fondement politique approprié dans l'Europe d'après guerre, parut d'abord entraîner des conséquences négatives.

Ce fut en premier lieu la réaction de mauvais gré des « frères allemands » qui, par leur réponse et leurs paroles saisirent certes la main tendue, mais restèrent remarquablement inefficaces en ce qui concernait les actions concrètes. Ils s'abstinrent de tout commentaire sur ce qui concernait la politique réelle dans l'Église, l'État et la société. Ils ne s'exprimèrent pas, en particulier, sur la campagne de haine sans précédent que le régime communiste mena contre l'épiscopat polonais durant toute « l'année jubilaire ». Non seulement ils suscitérent des tensions au sein de la Conférence des évêques de Pologne – le cardinal Wyszyński alla même jusqu'à penser à un retrait définitif – mais ils désorientèrent les catholiques polonais eux-mêmes. Et le régime utilisa ce franchissement de frontière pour effectuer une exploitation en règle du concept de « nation ». Puisque les évêques polonais avaient trahi la patrie, l'Église catholique avait perdu toute légitimité pour prétendre définir une notion normative de la nation. Aussi paradoxal que cela puisse sembler aujourd'hui – en particulier pour des gens qui ont une position critique envers la notion de nation et pensent en terme de « solidarité du prolétariat » – les communistes déformèrent le chemin tracé instinctivement par les évêques polonais, qui devait conduire à un sentiment national transformé par l'esprit de la catholicité, en une question d'alliances politiques pensées en termes de stratégie et chargées d'idéologie. Les « vrais Polonais » et, par conséquent, les « vrais catholiques

## Thème

1 Henri de LUBAC, *Catholicisme, Œuvres complètes* t. 7, Paris, Le Cerf, 2003, p.256.

2 Les textes et les commentaires se trouvent dans : « *Wir vergeben und bitten um Vergebung* ». *Der Briefwechsel von polnischen und deutschen Bischöfen von 1965 und seine Wirkung*, édité par Basil Kerski, Thomas Kycia et Robert Zurek (Veröffentlichung der Deutsch-Polnischen Gesellschaft Bundesverband

e.V. Nr 9), Osnabrück 2006.

3 Sur l'évolution du concept dans le contexte du Concile, voir Peter WALTER, *Katholizität; Allgemeinheit, Einheitlichkeit, Fülle? Wandlungen eines Begriffs in der jüngeren Theologiegeschichte*, in: Christoph Bottigheimer (Hg), *Globalität und Katholizität; Weltkirchlichkeit unter des Bedingungen des 21. Jahrhunderts*, Freiburg in Br. (2016) p.31-66.

polonais» devaient donc montrer leur patriotisme par une solidarité sans faille avec les «nations socialistes» et, en particulier, par leur «amitié indéfectible» envers l'Union soviétique. C'est la raison pour laquelle le gouvernement communiste célébra lui aussi, et de manière grotesque, «sa» version du Jubilé sous le titre: «le millénaire de l'État polonais».

Cette entrée en matière – certes surprenante pour traiter le thème «catholicité et identité nationale» – qui rappelle cet épisode malheureusement peu connu inscrit dans la mouvance du Concile doit attirer l'attention sur un point aveugle des discussions post-conciliaires – et justement en rapport avec la thématique des *notae ecclesiae*<sup>4</sup>.

La percée de l'Occident dans la perspective des ecclésiologies interculturelles et contextuelles a délibérément négligé les contextes spécifiques de la catholicité européenne, en particulier ses connotations nationales. Cette occultation systématique des thèmes nationaux dans le but de parvenir à une catholicité inculturée semble maintenant avoir des conséquences contre-productives, car la théologie a perdu sa compétence pour traiter des questions de cultures nationales. Par conséquent, même dans le contexte des développements politiques actuels, ne peut-elle que mettre en garde – par des reproches moralisateurs – contre «l'éternel nationalisme d'antan<sup>5</sup>». D'autre part, le souvenir de cet épisode doit poser la question de savoir si le concept de catholicité, connoté dogmatiquement, ne souffre pas d'un désir trop puissant d'harmonisation, et ne devient pas de ce fait stérile quand il s'agit de la vie concrète de l'Église. Cette initiative hardie de catholicité prise par les évêques polonais montre clairement dans un contexte (inter) national, que l'expérience concrète et le témoignage vivant de cette catholicité sont des processus douloureux, surtout entre pays voisins. Ils montrent dans toute leur acuité les composantes dramatiques qui caractérisent l'Église. Celles-ci vont de l'expérience d'une opposition, voire d'une hostilité qui se prétend catholique, en passant par de fausses tentatives de rapprochement, dépourvues de sens et souvent inoffensives – parce que réduites à du folklore –, par de véritables franchissements de frontières, mais aussi de défaites, jusqu'au courage de dire la vérité, sans compromis, et de poser des gestes de pardon et de solidarité entre voisins.

Józef  
Niewiadomski

4 Les «notae ecclesiae» désignent ce que l'Église discerne elle-même à son propos dans sa confession de foi, exprimée dans le Credo de Nicée-Constantinople: «Je crois en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique» (NDE).

5 En 2000, déjà, Mariano DELGADO se plaignait du fait que la théologie pastorale de langue allemande n'ait pas grand chose à dire, jusqu'à présent, sur le

thème «d'une Église multi-culturelle et de l'immigration comme 'structure pastorale pérenne'» et quelle manquerait de «concepts théologiques» qui pourraient intégrer le thème de la nation.

Voir son article: *Lebendige Katholizität gestalten. Auf dem Weg zu einem Miteinander von Einheimischen und zugewanderten Katholiken*, *Stimmen der Zeit* 218 (2000), p.595-608.

## 1. « Du catholicisme et du nationalisme », à la catholicité sans nation

Le 9 juin 1832, le pape Grégoire XVI condamna le soulèvement polonais de novembre 1830 et prit ainsi parti pour la Russie et le tsar russe (orthodoxe) – conformément à la doctrine de l’alliance entre le trône et l’autel. Deux ans après, le poète romantique polonais Julius Słowacki consacrait, dans son drame *Kordian*<sup>6</sup>, une scène sarcastique à cet acte qui traçait une frontière entre politique et religieux. Un jeune Polonais apporte au pape une poignée de terre polonaise gorgée de sang et lui demande sa bénédiction pour sa nation humiliée. Le pape se montre sous un jour totalement folklorique et conseille à Kordian d’aller visiter les monuments de Rome. Les plaintes du Polonais et les paroles du pape sont déformées et moquées par un perroquet perché sur la tiare papale. Tout à la fin, le pape menace la nation polonaise (qui se sent pleinement catholique) de la frapper d’interdit. Le perroquet s’exclame alors « Alleluia<sup>7</sup> ! ». Cette scène condense les tensions et les contradictions du XIX<sup>e</sup> siècle, qu’il est impossible de ramener à une formule simple en ce qui concerne les relations de l’Église catholique avec le mouvement de la construction de la nation. La recherche, elle, tente de représenter cette relation à l’aide de modèles capables de donner une vue d’ensemble des faits. Motivé par son intérêt constant pour la problématique « religion et nation », Urs Altermatt, par exemple, propose quatre modèles possibles : dans le « modèle identitaire », les communautés catholiques et nationales se superposent ; le modèle « symbiose ou séparation des cultures » peut, dans le cas de minorités, donner la prépondérance à l’ethnisation de la religion (ce qui fut par exemple le cas dans l’apparition du nationalisme irlandais) ; le « modèle concurrentiel » est motivé par la prise de distance vis-à-vis de l’État national en prônant en même temps l’identification avec la nation ; le « modèle de séparation » brise la relation identitaire et permet ainsi la formation de mouvements politiques et sociaux motivés par le catholicisme<sup>8</sup>. Aussi importantes que puissent être ces distinctions, elles ne jouent qu’un rôle explicatif limité dans le contexte des débats actuels sur l’ordre international et le « réveil » des nationalismes. Et comme – en dépit du fort discrédit subi par le modèle explicatif de la sécularisation – les discours politiques tenus pour pertinents s’en tiennent toujours à une sécularisation en perpétuel progrès, l’« opinion éclairée » ne peut flaire dans tout discours politico-religieux que le danger de la montée d’un « État confessionnel fanatique d’Ancien Régime ».

Thème

6 Écrite en 1833, cette pièce est devenue un classique de la littérature romantique polonaise (NdT).

7 Juliusz SŁAWOCKI, *Kordian* (der Wanderer) acte II.

8 Voir Urs ALTERMATT *Katholicismus*

*und Nation. Vier Modelle in europäisch-vergleichender Perspektive* in Franziska Metzger (Hrsg.), *Religion und Nation: Katholizismus im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, 2007, p.15-33.

C'est pourquoi les recherches actuelles sur le thème « catholicisme et nation » ne font que renforcer l'opposition entre ces deux fronts au lieu de la dépasser : le concept de catholicisme, qui a été introduit après la Réforme protestante et est considéré comme son frère cadet, ne se concentre que sur « les manifestations socio-culturelles de la tradition catholique romaine », et « consolide la perception d'un "milieu catholique"<sup>9</sup> » dont l'érosion est chaque jour plus palpable. Dans ce contexte, le concept de nation à son tour multiplie la création de frontières et réveille constamment le spectre du nationalisme : « La nation n'englobe que ceux qui lui ont ' toujours ' appartenu, et elle exclut ceux qui ' depuis toujours ' sont dehors et, par essence, étrangers ». Cette « union politique des citoyens » ainsi comprise ne pouvait bien sûr résulter du « cadre de l'expérience des Lumières » et du « principe de raison universelle ». Elle est fondée sur un principe « supra-rationnel » dont « le pouvoir de persuasion est entièrement dû à l'intuition et au sentiment<sup>10</sup> ».

Comme dans le discours théorique le concept de nation ne semble digne d'être évoqué qu'à cause de celui de nationalisme, il n'est pas étonnant que celui de catholicité, qui ne se réduit pas à son aspect confessionnel, ne soit jamais mis en lien sous ses différents aspects sémantiques avec les questions concernant la nation. Cette situation paradoxale se présente de manière tout à fait exemplaire dans la dernière édition du « Lexikon für Theologie und Kirche<sup>11</sup> » où l'on peut lire :

Józef  
Niewiadomski

Du point de vue de la mission, la catholicité se donne pour but de chercher toutes les manifestations de l'Esprit saint dans les religions, les philosophies, les manières de penser, la représentation des valeurs, les contextes historiques différents de toute l'humanité et de les intégrer dans un processus de réception et (selon les cas) de purification et d'adaptation<sup>12</sup>.

Si l'on introduit directement les événements ayant eu lieu autour de la lettre des évêques polonais à leurs confrères allemands dans un cadre

9 Hans MATER, Art. Catholicismus, in: *LThK*, Bd 5 (1996), p.1368-1370.

10 C'est de cette manière qu'est défini le « concept fermé » de nation dans le manuel « Christliche Sozialethik », où il sert de cible pour tirer sur les nationalismes contemporains. Voir Marianne Heimbach-Steins (éd.), *Christliche Sozialethik, Band II, Konkretionen*, Regensburg 2005, p.40. Voir aussi cette conviction exprimée ainsi, (qui occulte tous les facteurs d'identification et d'identité) : « Avec le développement de règles de droits supra- ou internationales, on peut espérer que les égoïsmes

nationaux qui s'opposent au *bonum commune* seront discrédités, non seulement en théorie, mais aussi dans la pratique. »

11 Le *LThK* est une grande encyclopédie théologique catholique dont la dernière édition (11 vol., 1993-2001) a été dirigée par Walter Kasper (cardinal en 2001) (NdT).

12 Wolfgang BEINART, Article *Katholizität* dans: *LThK* volume 5, p.1373. Dans l'article « nation » d'environ vingt lignes, le terme d'Église n'apparaît pas ; on ne trouve pas non plus le terme de nation dans son long article consacré à l'Église.

théorique de ce genre concernant « le catholicisme et la nation », en y ajoutant la scène sarcastique de la rencontre entre le pape et un jeune Polonais dans le drame national *Kordian*, on interprétera l'acte audacieux des évêques polonais, dans le meilleur des cas comme un acte politique pas spécialement malin et peu raisonnable, et dans le pire des cas - en accord avec les communistes - on pourra y voir une trahison vis-à-vis de la nation polonaise. En aucun cas, de toute façon, on ne croira à une « manifestation de l'Esprit saint » ! Pourquoi les évêques polonais ont-ils bien pu alors surmonter tous les obstacles spirituels qui se présentaient et en arriver à cette démarche téméraire qui consistait à franchir la frontière ? Aussi étrange que cela puisse paraître, le caractère plausible de cette démarche trouve sa source dans l'entremêlement de deux cultures théologiques différentes. Pour les évêques polonais en effet, la catholicité de l'Église nouvellement redéfinie par le concile Vatican II allait de pair avec une « théologie de la nation ».

## 2. « La nation » dans une perspective catholique

Les polémiques au sujet de la « théologie de la nation » ne sont nulle part aussi vives qu'en Pologne. La manière de percevoir cette discussion chez les théologiens officiels non polonais se réduit la plupart du temps à une dépréciation pleine de clichés du « catholicisme polonais retardataire » qui trouve sa forme sociale concrète dans les mouvements politiques ultra-nationalistes actuels. On peut cependant concevoir que les visées de cette théologie soient différentes<sup>13</sup>.

C'est dans la « théologie de la nation » développée par Jean-Paul II que le concept de « nation » a été le plus lié à celui de « théologie ». Le pape puise largement aux sources de la tradition polonaise qui a développé une pensée de la nation précisément en situation d'émigration, en l'absence d'un État national. Ceci surmonte dès le début le problème de la relation entre nation et État national qui peut effectivement avoir des conséquences fatales. La réaction à la proclamation de la constitution du 3 mai 1791 – la première écrite à l'époque en Europe – ne fut pas la moindre des raisons pour lesquelles la Pologne fut rayée de la carte de l'Europe par ses voisins.

13 Le nombre de publications polonaises sur le sujet est énorme. Une présentation exhaustive de tous ces modèles se trouve dans : Jerzy BUCZEK, *Teologia narodu w ujęciu wybranych polskich teologów*, Rzeszów 2016; en allemand : [Theologie der Nation in der Schriften ausgewählter polnische Theologen]. Voir aussi Grzegorz STRZELCZYK : *Po co Kościół*, Warszawa 2018, en allemand :

[Wozu Kirche], qui apporte une analyse critique avant tout de ces conceptions ambiguës selon lesquelles la nation est ancrée dans la création de Dieu, mais qui prend ainsi une dimension ontologique avec une volonté et une conscience de soi particulières, et qui peut donc ainsi être utilisée sans problème par les courants nationalistes extrêmes pour légitimer leurs idéologies.

Un très grand nombre d'intellectuels, d'écrivains et de musiciens émigrèrent alors et travaillèrent à l'étranger à une idée de nation qui, dès le début, n'était aucunement empreinte de nationalisme, de xénophobie ou de désir d'agression. Le franchissement de la frontière imposé par les envahisseurs et le sort réservé aux émigrés exigeaient que l'on donnât un sens à tout cela. La tradition biblique du « serviteur souffrant », qui subit agression et violence sans user de la violence et conçoit son destin comme celui d'un vicaire (en passant même la frontière qui mène à l'ennemi), a aidé la plupart de ces penseurs. Ce sont aussi des notions théologiques semblables qui ont porté plus tard sur les fonts baptismaux la théologie de la nation du cardinal Stefan Wyszyński, le chef de l'Église polonaise à l'époque du communisme. Aussi paradoxal que cela puisse paraître aujourd'hui, c'est cette sorte de théologie qui a permis à cette « nation humiliée » de garder le sentiment de sa propre valeur<sup>14</sup>. Le catholicisme du philosophe et poète Karol Wojtyła était lié à la claire vision d'une culture nationale qui était tout sauf xénophobe. Il ne cessait de rappeler qu'au concile de Constance le philosophe polonais du droit Paweł Włodkowic proposait les mêmes principes pour la coexistence ordonnée des peuples que ceux enseignés par l'École de Salamanque (Francisco de Victoria). Il éprouvait de la fierté pour son pays, la Pologne « un pays sans bûcher », ce qui lui valut le titre d' « *asylum haereticorum et judaeorum* » (asile des hérétiques et des Juifs), parce qu'il fut pendant des siècles une république englobant de nombreuses nations, de nombreuses cultures et de nombreuses religions. Sa « Théologie de la nation » n'est donc pas seulement un projet théorique, ce fut aussi pour lui – et ce, même pendant la période de son pontificat – un itinéraire spirituel.

Józef  
Niewiadomski

Même si cela a souvent frappé d'étonnement les pays occidentaux, il n'a jamais fait mystère de son grand amour pour la « nation et la terre polonaise ». Le monde a perçu avec étonnement le fait qu'il ait baisé le sol lors de sa première visite en Pologne. Le pape expliqua son geste dès son arrivée à l'aéroport en faisant allusion à ce franchissement de frontière préparé par la providence divine : « Je viens d'embrasser la terre de Pologne où j'ai grandi. C'est la terre d'où j'ai été appelé par Dieu Lui-même, dans sa providence insondable, pour occuper le siège de Pierre à Rome<sup>15</sup> ». Comme il étendit plus tard ce geste à tous les pays qu'il visitait, il exprimait ainsi simultanément ces deux aspects suivants : l'universalité de la catholicité qui se trouvait symboliquement concentrée à ce moment historique dans la personne du pape (polonais), mais aussi sa conception de la nation – avec la connotation de l'ouverture aux autres nations – même s'il s'est toujours perçu comme « fils du peuple polonais, et fier de l'être ».

14 C'est justement pour cela que le syndicat « Solidarnosc » put trouver son

port d'attache dans l'Église.

15 Cité dans BUCZEK (voir note 13), p. 198.

Partout je mets l'accent sur mes origines polonaises, il m'est impossible de ne pas le faire ! Il n'y a pas de raison qui pourrait m'en empêcher ; et quand je le fais, je ne tombe nullement dans le nationalisme. Ceci représente purement et simplement un événement du monde et de l'histoire de l'Église. J'éprouve une infinie reconnaissance envers ma nation, l'école polonaise, l'université polonaise, l'Église polonaise et les expériences que la Pologne a vécues au cours de l'histoire<sup>16</sup>.

C'est précisément en soulignant son appartenance à une nation concrète et en nourrissant ce sentiment de manière mûrement réfléchie qu'il voyait le moyen de se protéger d'un nationalisme destructeur. Dans *Mémoire et identité*, ces « Conversations au passage entre deux millénaires » menées avec Józef Tischner, philosophe de Cracovie et mentor intellectuel du syndicat « Solidarność<sup>17</sup> » et Krzysztof Michalski<sup>18</sup>, fondateur et longtemps recteur de l'« Institut für die Wissenschaften vom Menschen » (Institut pour les sciences humaines), et qui furent publiées sous le titre « Erinnerung und Identität<sup>19</sup> », ce pape « polonais » dessine une vision de la nation inspirée systématiquement par la catholicité. Bien plus : par ses réflexions, il apporte clairement le témoignage que « sa conscience de la valeur d'une nation » ne lui rendait aucun homme « étranger ». « Bien au contraire, l'expérience de ma patrie me facilitait grandement la rencontre avec les hommes et les nations de tous les continents<sup>20</sup> ». Sa « théologie des nations » s'articule autour de trois notions inséparables : la patrie, la nation et la culture. Comme l'idée de patrie (d'un point de vue émotionnel, en particulier) ne peut pas être séparée de celle d'un pays, c'est la culture qui prend le relais en cas de perte de celui-ci. Elle rend possible la survie d'une nation, motive pour la défense de ses droits et sensibilise aussi aux droits des autres nations. Ainsi le pape se démarque-t-il, dans sa théologie, des théologiens nationalistes extrémistes. La nation ne peut pas être cette dimension « originelle » mise en place par le divin créateur. C'est par la culture que se crée une nation : « La nation existe "par" et "pour" la culture<sup>21</sup> ». Ses analyses commencent logiquement par le concept de « patrie », dans lequel « des aspects intellectuels et matériels » se conjuguent pour aboutir à la notion de « patrimoine hérité ». Cependant, ce concept prend, avec l'Évangile, une nouvelle signification.

## Thème

16 Cité par BUCZEK (voir note 13), p. 201.

17 Voir par exemple J. TISCHNER *Éthique de solidarité*, Critérion, Paris 1983.

18 Ce philosophe, qui excelle dans le travail en réseau, n'a pas seulement fait paraître de 1985 à 1998 les légendaires « entretiens de Castel Gandolfo » dans la collection Klett-Cotta ; mais il édite aussi la revue « Transit – une revue européenne » qui est un forum de discussions concer-

nant les questions politico-religieuses.

19 En français : JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité, Conversations au passage entre deux millénaires*, Flammarion, 2005.

20 JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité*, p. 105.

21 Discours prononcé à l'UNESCO par Jean-Paul II. *La documentation catholique* 77 (1980), p. 604 et 606-607.

L'héritage dont nous sommes redevables au Christ oriente vers la Patrie éternelle ce qui fait partie du patrimoine des patries et des cultures humaines [...] On dit parfois : 'la patrie céleste', 'la patrie éternelle' ; ce sont des expressions qui indiquent précisément ce qui est advenu dans l'histoire de l'homme et des nations à la suite de la venue du Christ dans ce monde et de son retour vers le Père<sup>22</sup>.

Jean-Paul II est bien conscient que dans ce monde globalisé, la tendance politique doit et va s'orienter vers le développement de « structures transnationales ».

Mais le destin de ce qu'il entend par nation n'en est pas scellé pour autant. Tout au contraire, pense-t-il.

Et cette incitation n'est-elle pas la preuve que, pour survivre, les petites nations doivent se laisser absorber par des structures politiques plus grandes ? [...] Il semble cependant que, comme la famille, la nation et la patrie demeurent des réalités irremplaçables. La doctrine sociale catholique parle en ce cas de sociétés 'naturelles' pour indiquer le lien particulier de la famille, qui a une dimension sociale, ou de la nation, avec la nature de l'homme. [...] L'identité culturelle et historique des sociétés est sauvegardée et entretenue par ce qui est inclus dans le concept de nation. Naturellement, un risque devra être absolument évité : que la fonction irremplaçable de la nation ne dégénère en nationalisme. À ce sujet, le xx<sup>e</sup> siècle nous a fourni des expériences extrêmement éloquentes qui ont eu des conséquences dramatiques. Comment peut-on se libérer d'un tel péril ? Je pense que la manière la plus appropriée est le patriotisme. La caractéristique du nationalisme est en effet de ne connaître et de ne rechercher que le bien de sa propre nation, sans tenir compte du droit des autres. À l'inverse, le patriotisme, en tant qu'amour pour sa patrie, reconnaît à toutes les autres nations des droits égaux à ceux qui sont revendiqués pour sa patrie et il constitue donc la voie vers un amour social ordonné<sup>23</sup>.

Józef  
Niewiadomski

On peut se demander alors quelle importance revêt cette vision de la nation d'inspiration catholique dans le contexte des luttes politiques actuelles en Pologne. Le 14 mars 2017, la Conférence des évêques de Pologne a décidé d'écrire une lettre pastorale sur le patriotisme d'inspiration chrétienne. Les évêques, prenant leurs distances vis à vis des courants nationalistes radicaux en Pologne, y rappellent les fondements de la pensée de Jean-Paul II à ce sujet et dessinent ainsi quelque chose comme les perspectives d'une catholicité ouverte. La Pologne aurait plus que jamais besoin « d'un patriotisme prêt à un travail solidaire

22 *Mémoire et identité, op.cit.*, p.79-80.    23 *Op. cit.*, p. 84-87.

avec d'autres nations et montrant une attitude positive envers d'autres cultures et d'autres langues». Les désirs patriotiques ne peuvent se réaliser ni dans des manières de penser abstraites, ni par des paroles ou des actes agressifs. Nous devons plutôt découvrir le « visage de notre patrie » dans les visages et le destin des hommes que nous cotoyons chaque jour.

Il est décisif que notre identité nationale reste ouverte à la diversité des communautés locales [...] Notre république a gardé sa tradition et son identité quand elle est devenue la maison commune d'hommes de langues, de convictions et même de religions différentes. C'est pour cette raison que vivaient sous le ciel et sur la terre polonaise des hommes de diverses nations. Ils cherchaient à gagner leur pain quotidien, priaient, construisaient leurs propres coutumes. Des catholiques de rites différents, des orthodoxes, des protestants, des juifs et des musulmans ont façonné notre culture [...]. Grâce à cette diversité s'est constitué dans la culture polonaise le modèle d'un patriotisme accueillant.

Mais ces regards vers le passé ne refoulement-ils pas le fait que ces voisins étaient eux-mêmes des ennemis ? Revenons, pour conclure, au début de l'article et à la question posée alors de savoir quelle signification ce geste de pardon peut avoir pour la catholicité dans le contexte de la pensée de la nation.

*Thème*

### **3. Un franchissement de frontière par excellence : le geste catholique du pardon entre des nations ennemies**

Vingt-deux ans après le baptême de la Pologne – célébré dans le rite latin – la région de Kiev (Rus) fut baptisée, depuis Byzance, en la personne du grand duc Vladimir I<sup>er</sup>. Sensibilisé principalement par l'expérience personnelle qu'il avait faite du geste de pardon d'évêques polonais autour de la préparation du Jubilé, Jean-Paul II suscita, un an avant le « Jubilé du baptême de la Rus de Kiev », la rencontre d'évêques polonais avec des évêques ukrainiens de rite gréco-catholique. La rencontre – à laquelle, pour des raisons politiques, seuls des Ukrainiens de l'étranger pouvaient participer – s'est tenue à Rome, dans le cadre du Synode des évêques sur « la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde ». Cette rencontre culmina dans des gestes de pardon donnés des deux côtés. Cet événement fut à l'origine d'un processus de réconciliation passant les frontières qui s'élargit par la suite à la réconciliation entre les deux nations ennemies. Non seulement fut célébré en 1988 à Tschentochau en Pologne le Jubilé du baptême de la « Rus de Kiev » auquel participèrent même des évêques venus d'Ukraine mais, mieux encore, l'année 2000 vit la visite de Jean-Paul II en Ukraine, visite pendant laquelle furent béatifiés les martyrs ukrainiens de la période stalinienne à Lemberg/Lviv/Lvov<sup>24</sup> et où les

deux peuples furent appelés à entamer un processus intensif de « guérison des blessures ». Cette démarche entraîna de nombreuses rencontres à différents niveaux, une prière commune pour les victimes du conflit ukrainien - polonais et surtout, la lettre pastorale commune que les évêques catholiques ukrainiens et les évêques polonais promulguèrent pendant l'année eucharistique de 2005 au cours des célébrations de Varsovie et de Lvov. Cette lettre pastorale reprend la logique de la lettre historique de 1965, les mots : « Nous pardonnons et demandons pardon » montrent une attitude de la catholicité – gagnant du terrain, même chez les catholiques de base – qui non seulement n'a plus besoin de s'opposer mais qui, consciemment, dépasse les frontières de la haine, frontières durcies par une hostilité réciproque. Une lutte féroce – avant tout sur la manière d'évaluer les massacres perpétrés par les nationalistes ukrainiens contre les Polonais de Volhynie et de Galicie orientale, et les « représailles » prenant la forme d'expulsions, dans la Pologne d'après-guerre – marque aujourd'hui encore les débats politiques. En tous cas, un processus est engagé dans lequel l'Église précède la politique.

Willi Brandt a ainsi exprimé par ces mots sa grande estime pour les efforts de l'Église en vue d'une réconciliation Est-Ouest : « Les conversations entre les Églises et leurs communautés étaient en avance sur le dialogue des hommes politiques<sup>25</sup> ». Par son agenouillement à Varsovie (en 1970), il a, lui aussi, accompli un geste d'une grandeur et d'une portée symbolique égale au geste de pardon de l'épiscopat polonais. On sait que sa politique vis-à-vis de l'Est a été une étape décisive sur le chemin de la détente en Europe. Dans la mouvance de « Pax Christi », ce « mouvement catholique pour la paix » dans lequel était déjà vécu, bien avant le Concile, le geste de catholicité du pardon par dessus les frontières nationales, on tentait de prendre position depuis 1968 sur la question de la réconciliation avec la Pologne. C'est le mémorandum du cercle de Bensberg, publié en 1968, que l'on peut considérer aujourd'hui comme la réponse adéquate à la démarche des évêques polonais<sup>26</sup>. Il entraîna de vives réactions (catholiques) en Allemagne, (mais aussi chez les communistes polonais qui regrettaient de manière grotesque et ahurissante l'absence de déclaration de solidarité avec les citoyens de la RDA), réactions semblables à celles que nous avons déjà rencontrées à la lecture de la lettre des évêques polonais. La lutte pour

Józef  
Niewiadomski

24 Cette ville peut être considérée comme la concrétion symbolique de cette pelote apparemment indémêlable de revendications nationales (allemandes, ukrainiennes et polonaises) et de traditions religieuses différentes (catholiques, gréco-catholiques et orthodoxes).

25 Willi BRANDT, *Begegnungen und Einsichten. Die Jahre 1960 – 1975*,

Hamburg 1976 p. 241.

26 Association de catholiques de gauche, le « Cercle de Bensberg » a adopté en février 1968 un projet de mémorandum réclamant la reconnaissance de la ligne Oder-Neisse comme frontière, afin d'amorcer une réconciliation germano-polonaise (NdT).

la catholicité fut déformée et réinterprétée en une question de lutte stratégique d'alliances entre les États et les blocs alliés. On s'efforça cependant de continuer à vivre la catholicité, même dans le contexte de deux nations ennemies. Dans ce domaine, la fondation de « l'œuvre de Maximilien Kolbe (Maximilian-Kolbe-Werk<sup>27</sup>) » en 1973, décidée par le comité central des catholiques allemands a visé juste. Et même si ces initiatives et tant d'autres n'ont pas mené, dans la réflexion allemande, à une véritable transformation de la notion de « nation », elles ont beaucoup participé au changement de mentalité concernant la compréhension de la catholicité<sup>28</sup>. C'est pourquoi la lettre des évêques polonais rédigée en 1965 peut être interprétée comme un des plus importants « signe des temps », et même comme un signe de l'action de l'Esprit saint, dans un monde structuré alors par les frontières, les délimitations de territoires et les hostilités.

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original : *Katholizität und Nation. Zur Dramatik der Grenzüberschreitungen*)

## Thème

Józef Niewiadomski, né en 1951, est professeur de dogmatique à l'Institut de Théologie systématique de l'Université d'Innsbruck (Autriche).

27 L'« Œuvre Maximilien-Kolbe » (Maximilian-Kolbe-Werk) est une organisation humanitaire allemande pour aider tous les survivants des camps de concentration dans toute l'Europe centrale, et spécialement en Pologne (NdT).

28 Le pape François, dans son discours

au gouvernement polonais et à l'ensemble du corps diplomatique, le 27 juillet 2016 à Cracovie, a souligné que la lettre, qui n'a inspiré au départ que quelques communautés ecclésiales, « a lancé le processus social, politique, culturel et religieux irréversible qui a changé l'histoire des deux nations ».

## Extraits de la lettre des évêques polonais aux évêques allemands (1965)

*Pendant la dernière session du Concile, les évêques polonais présents à Rome ont envoyé des messages à toutes les Conférences épiscopales du monde, au Conseil oecuménique des Églises et au patriarche Athénagoras, pour les inviter à s'associer par leur présence personnelle, mais surtout par la prière, aux fêtes du millénaire de la Pologne chrétienne. La lettre adressée aux évêques allemands devait leur donner l'occasion, dans l'ambiance propice du Concile, d'entamer avec eux un dialogue en vue de la réconciliation entre la Pologne et l'Allemagne. En voici quelques extraits<sup>1</sup>.*

### VÉNÉRABLES FRÈRES DU CONCILE,

Avant que le Concile ne s'achève, qu'il nous soit permis de vous annoncer, à vous qui êtes nos plus proches voisins de l'Ouest, que l'année prochaine, en l'an de grâce 1966, l'Église de Pologne — et avec elle le peuple polonais tout entier — célébrera le millénaire de son baptême, et en même temps le millénaire de sa vie nationale et de son existence en tant qu'État.

Par cette lettre, nous vous invitons d'une façon à la fois fraternelle et solennelle à participer aux célébrations du millénaire de la Pologne. Le moment le plus important de ce Te Deum polonais commencera au début de mai 1966 à Jasna Gora, auprès de la Sainte Mère de Dieu, reine de la Pologne.

Les développements historiques que nous donnons ci-après veulent être un commentaire très actuel de notre millénaire. Peut-être, avec l'aide de Dieu, pourront-ils aussi aider à engager le dialogue entre nos deux peuples et à les rapprocher. [...]

*Puis viennent des considérations historiques sur les origines et le développement de l'Église polonaise avec ses caractéristiques, depuis le baptême du prince polonais Miesko I<sup>er</sup> en 966.*

Tels furent les débuts de l'histoire de la Pologne chrétienne, et en même temps les débuts de son unité nationale. C'est sur ces fondements chrétiens et nationaux que se poursuit son édification pendant mille ans par les princes, les rois, les évêques et les prêtres. C'est à partir de ce moment-là que commença en Pologne la symbiose entre le christianisme, l'Église et l'État qui ensuite ne fut jamais vraiment rompue. C'est ainsi qu'avec le temps, pour ainsi dire chaque Polonais put dire: « Être

1. Avec l'aimable autorisation de la rédaction de La Documentation catholique.

Polonais, c'est être catholique». Cette symbiose donna aussi son style propre à la religion, car en Pologne, depuis le début, l'aspect religieux et l'aspect national se sont développés ensemble et furent toujours enchevêtrés, avec tout ce que cela comporte de positif, mais aussi de négatif.

*La suite rappelle les échanges fructueux entre la Pologne et l'Allemagne au Moyen Âge, dans tous les domaines, commerciaux, culturels, artistiques et spirituels. Et aussi les nombreux apôtres et saints, venus d'ailleurs, comme sainte Hedwige, princesse de Silésie, qui*

« fut au XIII<sup>e</sup> siècle la plus grande bienfaitrice du peuple polonais en Silésie qui était alors la province occidentale de la Pologne des Piasts »

*— jusqu'aux saints proprement polonais, dont un des derniers est le*

« franciscain Maximilien Kolbe, martyr du camp de concentration d'Auschwitz, qui donna sa vie volontairement pour ses frères ». [...]

*Rappel est fait également des multiples savants et éminents juristes sortis de l'Université polonaise de Cracovie fondée en 1363 par le roi Casimir le Grand, qui accueillit des siècles durant des étudiants aussi bien que des professeurs venus de toute l'Europe, qui pour y étudier, qui pour y enseigner. Parmi eux est mentionné*

Document

« le célèbre Paulus Wlodkowic, recteur de l'Université de Cracovie qui, au Concile de Constance, revendiqua librement, avec toute son autorité de savant, une tolérance religieuse et humaine qui était bien en avance sur son temps. Avec un remarquable courage, il défendit cette position que les peuples païens d'Europe de l'Est ne sont pas un gibier qu'on peut et doit obliger à se convertir par le feu et par l'épée. Ils ont des droits humains naturels tout comme les chrétiens...

Wlodkowic était pour ainsi dire l'expression classique de la pensée polonaise tolérante et libre. Ses thèses visaient les chevaliers teutooniques, ou « chevaliers à la Croix », qui alors convertissaient par le feu et l'épée les populations slaves du Nord, celles de Prusse et des pays baltes. Pour la chrétienté européenne et son symbole, la Croix, et aussi pour l'Église au nom de laquelle ils se présentaient, ils furent pendant des siècles un handicap très lourd et extrêmement compromettant. Aujourd'hui encore, après plusieurs siècles, le mot « Krzyzak » (*Kreuzritter*) est resté une injure, un épouvantail pour tout Polonais, et depuis longtemps on ne l'a hélas que trop souvent identifié avec tout ce qui est allemand. » [...]

« Pendant 150 ans, le peuple polonais a été partagé entre trois grandes puissances : la Prusse, la Russie et l'Autriche. Ce n'est qu'en 1918, à la fin de la Première Guerre mondiale qu'il commença lentement à sortir du tombeau. Malgré son extrême affaiblissement, il recommença alors à vivre d'une façon autonome, au milieu d'énormes difficultés...

### La sinistre nuit de l'occupation allemande

Après une courte indépendance qui dura une vingtaine d'années (1918-1939), sans aucune faute de sa part, la Pologne vit s'abattre sur elle ce que par euphémisme on a appelé la Deuxième Guerre mondiale, mais qui pour nous, Polonais, fut considéré comme l'anéantissement total. Notre pauvre pays sombra dans une sombre et sinistre nuit, telle que depuis des générations nous n'en avons pas connue. Cette nuit, nous l'appelions tous « le temps de l'occupation allemande », et c'est sous ce nom qu'elle restera dans l'histoire de la Pologne. Nous étions réduits à l'impuissance. Notre terre fut parsemée de camps de concentration, dans lesquels les cheminées des fours crématoires fumaient jour et nuit. Plus de 6 millions de citoyens polonais, en majorité d'origine juive, ont payé de leur vie ce temps de l'occupation. L'intelligentsia polonaise fut purement et simplement balayée. 2000 prêtres et 5 évêques polonais (1/4 de l'épiscopat existant alors) allèrent en camp de concentration. Des centaines de prêtres et des dizaines de milliers de civils furent victimes d'exécutions sommaires dans les premiers jours de la guerre (278 prêtres dans le seul diocèse de Kulm).

Le diocèse de Wloclawek perdit 48 % de ses prêtres pendant la guerre ; celui de Kulm, 47 %. Beaucoup d'autres furent déportés. Toutes les écoles secondaires et supérieures furent fermées. Les séminaires furent supprimés. Tout uniforme allemand – et pas seulement celui des SS – devint pour chaque Polonais un objet non seulement d'effroi, mais aussi de haine. Il n'est pas de famille polonaise qui n'ait eu de victimes parmi ses membres. Nous ne voulons pas tout énumérer pour ne pas raviver des blessures qui ne sont pas cicatrisées, mais si nous rappelons cette affreuse nuit que connut la Pologne, c'est uniquement pour que l'on comprenne bien notre état d'esprit actuel... Nous cherchons à oublier, et nous espérons que le temps, ce grand baume divin, cicatrisera lentement ces blessures.

Après tous ces événements du passé – d'un passé malheureusement encore tout récent – rien d'étonnant que l'ensemble du peuple polonais éprouve un profond et élémentaire besoin de sécurité et continue à considérer avec méfiance son plus proche voisin de l'Ouest. Cette attitude est pour ainsi dire le problème de notre génération. Dieu veuille qu'avec de la bonne volonté, elle s'estompe comme il se doit. Au milieu des pires épreuves politiques et spirituelles de notre peuple, pendant la longue période où il a été écartelé, l'Église catholique et la Sainte

Vierge sont toujours restées avec la famille polonaise la planche de salut et le symbole de notre unité nationale. [...]

## Les territoires de l'Ouest polonais

Nous avons ainsi tracé à grands traits l'histoire millénaire du développement de la civilisation polonaise, en mettant particulièrement en relief les relations germano-polonaises. Ces relations sont encore de part et d'autre lourdement hypothéquées ; et le poids qui pèse sur elles s'est trouvé accru par un problème brûlant. Comme nous le comprenons bien, la ligne Oder-Neisse qui marque la frontière occidentale de la Pologne est ressentie par l'Allemagne comme un fruit extrêmement amer de cette dernière guerre qui fut une guerre de destruction massive. Vient s'y ajouter la souffrance des millions de réfugiés et déportés allemands résultant des décisions prises en 1945 à Potsdam par les puissances alliées victorieuses. Une grosse partie de la population avait déjà évacué la région devant l'avance russe et s'était réfugiée à l'Ouest. Pour notre pays saigné à blanc, qui sortait de la guerre non pas vainqueur, mais extrêmement affaibli, c'était là une question vitale (et non une question d'« espace vital » plus grand). Si on avait voulu comprimer les 30 millions de Polonais dans l'étroit corridor du « gouvernement général » de 1939-1945, sans les territoires de l'Ouest, mais aussi sans les territoires de l'Est— car, depuis 1945, des millions de Polonais avaient dû partir vers les territoires de l'Ouest assignés par le traité de Potsdam— où ces derniers auraient-ils pu aller, au moment où le territoire de ce que l'on appelait le gouvernement général, avec la capitale, Varsovie, n'était plus qu'un amas de décombres et de ruines ? Les vagues de destruction sont passées sur la Pologne, non pas une fois seulement, comme en Allemagne, mais plusieurs fois depuis 1914, à l'aller et au retour, comme le chevalier de l'Apocalypse, laissant chaque fois derrière elles des ruines, de la misère, des maladies, des épidémies, des pleurs, la mort, ainsi qu'un sentiment croissant de haine et de vengeance.

*Document*

## L'heure du pardon et du dialogue

Chers frères allemands, ne nous en veuillez pas de vous avoir ainsi parlé de ce dernier chapitre de notre histoire millénaire. Il s'agit de notre part moins d'une plainte que d'une justification. Nous savons très bien qu'une grosse partie de la population allemande a dû, pendant des années, subir l'oppression inhumaine des consciences imposée par le national-socialisme ; nous savons tout ce qu'ont eu à souffrir à cette époque les évêques allemands droits et conscients de leurs responsabilités, comme les cardinaux Faulhaber, von Galen et von Preysing, pour ne citer que ceux-là. Nous savons qu'il y a eu les martyrs de la « Rose blanche », les résistants du 20 juillet, tous ces laïcs et tous ces prêtres qui ont offert leur vie

(Lichtenberg, Metzger, Klausener et beaucoup d'autres). Des milliers de chrétiens et de communistes allemands ont partagé, en tant que tels, la misère de nos frères polonais dans les camps de concentration...

Quoi qu'il en soit, vénérables frères, malgré ce passé si chargé qui pourrait presque interdire tout espoir et, précisément à cause de ce passé, nous vous disons : essayons d'oublier. Finissons-en avec la polémique, la guerre froide, et entrons dans ce dialogue qui, aujourd'hui, est demandé dans tous les domaines par le Concile et par le Pape Paul VI. Si, de part et d'autre, on fait preuve de bonne volonté – et nous ne doutons pas qu'il en soit ainsi, – nous devons pouvoir arriver à un dialogue sérieux qui, avec le temps, portera de bons fruits, quelque vives que soient les blessures.

Il nous semble que l'heure du Concile oecuménique exige, sans hésitation, que nous commençons ce dialogue sur le plan épiscopal, que nous apprenions à mieux nous connaître, à mieux connaître les traditions, le culte religieux, le style de vie des uns et des autres, qui sont enracinés dans le passé et, précisément, sont conditionnés par ce passé culturel. [...]

*Puis est évoquée la grande neuvaine préparatoire aux célébrations du millénaire, accompagnée de toutes les démarches spirituelles engagées en Pologne où chaque fidèle fut appelé à se confesser et à communier : prédications, formations, prières et pèlerinages à la Vierge de Czestochowa...*

Évêques catholiques allemands, nous vous en prions, efforcez-vous de participer de votre façon à notre millénaire chrétien, par la prière ou par une journée qui y serait spécialement consacrée. Nous vous serons reconnaissants de tout ce que vous pourrez faire dans ce sens. Nous vous demandons aussi de transmettre nos salutations et nos remerciements à nos frères protestants allemands qui, avec vous et avec nous, s'efforcent de trouver des solutions à nos difficultés.

C'est dans cet esprit à la fois chrétien et très humain que nous vous tendons nos mains dans les bancs de ce Concile qui s'achève, que nous vous pardonnons et que nous vous demandons de nous pardonner. C'est seulement si vous, évêques et Pères conciliaires allemands, vous saisissez ces mains tendues fraternellement, que nous pourrons célébrer notre millénaire avec la conscience en paix et d'une façon pleinement chrétienne. De tout cœur, nous vous invitons à venir en Pologne. [...]

À Rome, le 18 novembre 1965

*Suivent les signatures du cardinal Wyszynski et de ses trente-cinq évêques polonais présents au Concile.*

Giorgio  
La Pira



## Lettre de Giorgio La Pira à Mgr Giovanni Battista Montini (1944<sup>1</sup>)

*Communio* est heureuse de publier, pour la première fois en français, une lettre échangée à la fin de la Seconde Guerre mondiale entre Giorgio La Pira (1904-1977) et Mgr Giovanni Battista Montini (1897-1978). Les deux hommes se sont rencontrés quand l'un était encore étudiant en droit et que l'autre était encore aumônier national de l'importante Fédération des Universitaires Catholiques Italiens (la FUCI). De cette amitié entre le futur « saint maire » démocrate-chrétien de Florence, déclaré vénérable par le Pape François en juillet 2018, et le futur saint Paul VI, canonisé en octobre de la même année, témoigne une abondante correspondance de plus de mille lettres, qui sont autant de signes que la communion des saints peut être aussi *postale* et interrogative.

La correspondance entre La Pira et Montini a été publiée de manière successive. En 2015, ce sont les lettres du temps du pontificat de Paul VI qui ont été éditées par A. Riccardi et A. D'Angelo sous le titre : Giorgio La Pira, *Abattere muri, costruire ponti. Lettere a Paolo VI*. En 2019, ce sont celles de la période antérieure (1930-1963) qui ont été éditées en un volume intitulé : Giorgio La Pira – G.-B. Montini, « Scrivo all'amico », *Carteggio (1930-1963)*, sous la direction de Maria Chiara Rioli et Giuseppe Emiliano Bonura. L'essentiel de ce volume comprend cependant des lettres échangées entre 1951 et 1963 – à l'exception d'une brève lettre de 1930 et de la lettre – ici traduite – rédigée en 1944.

### Signets

Cette lettre témoigne d'un moment de *crise* de la politique italienne et d'un moment de *recherche* de la pensée politique chrétienne. La Pira est alors professeur de droit à l'Université de Florence ; Montini est alors substitut aux affaires ordinaires de la Secrétairerie d'État, dirigée jusqu'à son décès en août 1944 par le cardinal Luigi Maglione. L'arrière-plan politique de l'Italie de la période explique sans doute les indéterminations de la lettre de La Pira. Rome est bombardée en juillet 1943 ; la ville est déclarée « ouverte », avant d'être prise par les Allemands (septembre 1943) et reprise par les Alliés en juin 1944. En 1943, exit donc Mussolini de la capitale de l'Italie, mais la maison de Savoie est affaiblie par sa proximité avec le fascisme et par le renforcement de l'idéal démocratique du fait des victoires alliées. Repréant, entre autres, les perspectives du philosophe Jacques Maritain (*Christianisme et démocratie*, 1943), Pie XII, dans son discours de Noël 1944, évoque à son tour la légitimité d'une « vraie et saine démocratie ».

Sur le plan de la réflexion politique, disons-le nettement, Giorgio La Pira tâtonne encore en 1944. Pour penser la reconstruction de l'Italie, il s'appuie sur sa méditation des œuvres théologiques et politiques d'un Moyen-Âge qui lui paraît capable

1 Lettre extraite de G. LA PIRA – G.-B. MONTINI, « Scrivo all'amico », *Carteggio (1930-1963)*, éd. Maria Chiara Ripoli et Giuseppe Emiliano Bonura, 2019, Istituto Paolo VI di Brescia, Edizioni Studium di Roma, Fondazione Giorgia La Pira, Istituto Sangalli di Firenze, XLIV + 308 pp., p. 2-9.

de régénérer le présent. Il interroge son ami Montini et lui pose des questions dans un vocabulaire équivoque. La Pira reprend des thèses ou des arguments que la réflexion théologico-politique de l'après-guerre, des Fessard, Blondel, Gilson ou Maritain, périmera ou nuancera fortement. Sans avoir encore les moyens d'y répondre – ce sera tout le travail intellectuel des années 1950 – La Pira précise son intuition et indique une perspective : sans l'Église aucun ordre politique ne peut durablement tenir ; une société civile ne peut pas se constituer ni contre, ni au-delà de la grâce ; les lois positives de la cité doivent reconnaître leurs limitations par un ordre métaphysique qui les dépasse.

(Rome, 1944<sup>2</sup> ?)

Très cher Mgr Montini,

Nous devons nous voir un peu plus longtemps pour discuter : nous avons d'intéressantes choses à méditer ensemble. Parce que les problèmes qui pèsent sur notre âme ne sont ni légers ni médiocres.

Il me semble, pour en venir immédiatement au cœur de la question, que se pose aujourd'hui pour l'Église, et donc pour toute la chrétienté, un problème humain d'une portée immense : pour trouver une époque historique analogue à la nôtre, il faut remonter à Grégoire VII<sup>3</sup> et à Innocent III<sup>4</sup>. De même qu'à l'aube du premier millénaire se posa pour la première fois dans toute son ampleur le problème des rapports entre le Christ et

la société humaine, de même ce même problème – après l'apostasie radicale de la société du Christ opérée durant ces cinq siècles – se pose-t-il à nouveau aujourd'hui, au terme du deuxième millénaire en des termes analogues, quoique plus complexes et plus larges.

Il me semble, pour vous dire dès à présent toute ma pensée, que ce problème est essentiellement religieux, c'est-à-dire qu'il porte sur la réintégration intérieure et extérieure de la société humaine dans l'Église du Christ.

Autrement dit, la crise contemporaine n'est une crise ni économique ni constitutionnelle, c'est une crise qui touche les racines de la société, parce

Giorgio  
La Pira

2 Quoique non datée, cette lettre peut être située en 1944, dans la lignée d'un ensemble de conférences et d'articles de La Pira sur la vocation politique et la place de l'Église dans la société en pleine reconstruction après la guerre.

3 Le nom d'Ildebrando de Soana (1013/1024-1085), élu pape en 1073, compte parmi les plus importants moments de la réforme de l'Église au cours du XI<sup>e</sup> siècle, orientée vers la réorganisation du système de gouvernement ecclésiastique sur le modèle monarchique et vertical et vers la moralisation des habitudes du clergé.

4 Lotario dei Conti di Segni (1161-1216), élu pape en 1178, continua et perfectionna la vision théocratique déjà affirmée par Grégoire VII. Son programme fut orienté vers la centralisation complète de l'Église, vers le disciplinement moral du clergé, la reconquête des Lieux saints contre les musulmans à travers la quatrième croisade, vers la lutte contre les hérésies (comme dans le cas de la répression des Albigeois), vers l'affirmation du pouvoir suprême du pape en toute occasion, qui se manifesta dans la lutte pour la succession au trône de l'empereur du Saint Empire Romain Germanique après la mort d'Henri IV. Dans différents passages de ses écrits et de ses lettres, La Pira indiqua Grégoire VII et Innocent III comme les principales références pour la reconstruction d'une civilisation chrétienne.

qu'elle investit le principe constitutif de la société elle-même.

J'ai longuement médité ces temps-ci, dans la *Somme* de saint Thomas<sup>5</sup>, le problème de la constitution et de la réparation de l'ordre naturel humain<sup>6</sup>.

Saint Thomas soutient que *l'homme fut créé dans la grâce*<sup>7</sup> et que la justice originelle – dans laquelle se réalisait en une parfaite harmonie et une savante hiérarchie l'ordre personnel et collectif de l'homme – était précisément le fruit de la grâce<sup>8</sup>.

En fait, *l'ordre naturel reposait, comme sur son unique fondement, sur l'ordre sur-naturel*<sup>9</sup> : le premier était composé, hiérarchisé, fécondé, parce que solidement soutenu par le second.

Vint la faute : c'est alors que se perdit la grâce et avec elle la justice originelle : l'ordre naturel de l'homme – personnel et collectif – se décomposa et survinrent désordre, rébellion, guerre<sup>10</sup>, etc.

Arrêtons-nous un instant pour imaginer une société sans la faute : ce serait, évidemment, une société civile, mais où cette société civile s'intégrerait-elle, où trouverait-elle sa voûte, son couronnement, sinon dans la société religieuse ?

De même que toute activité personnelle s'ancrait dans l'acte de foi dans l'attente de l'acte de vision, de même la société civile s'ancrait-elle dans l'unité

religieuse temporelle dans l'attente de l'unité éternelle.

Autrement dit, la société humaine civile était déjà insérée, à travers la société temporelle religieuse, dans la société éternelle des bienheureux. *Adveniat regnum tuum sicut in caelo et in terra*<sup>11</sup>.

Bien : venons-en alors à la réparation ! Jésus est venu ; et saint Paul parle d'une *instauratio magna in Christo* (instaurer toutes choses dans le Christ<sup>12</sup>). Que signifie cette grande instauration<sup>13</sup> ?

**A.** Pour la personne la chose est claire : l'ordre naturel en elle est abîmé, il n'a pas cette hiérarchie naturelle des valeurs dans laquelle consistait la justice primitive. Il est blessé dans sa nature, comme le dit saint Thomas<sup>14</sup>. Eh bien, la grâce du Christ aura alors une double fonction : 1) soigner d'abord, et 2) élever ensuite<sup>15</sup>. Elle réintègrera en premier l'ordre naturel, harmonisant et hiérarchisant la structure et les fonctions, elle élèvera ensuite un tel ordre, ainsi réparé, en le préparant gratuitement aux suprêmes opérations intuitives de la vision et de l'amour.

Sur ce point ne peuvent naître des doutes d'aucune sorte : la doctrine relève de la foi.

**B.** Mais la société ? Est-il possible que cette restauration exclue la société civile ? Bien sûr que non !

5 Sur la référence continuelle et profonde que la philosophie de Thomas d'Aquin constitue pour La Pira et Montini, voir V. POSSENTI, *La Pira, tra storia e profetia. Con Tomaso maestro [La Pira, entre histoire et prophétie. Avec le maître Thomas]* ; du même auteur, *Giorgio La Pira e il pensiero di San Tommaso [Giorgio La Pira et la méditation de Saint Thomas]*.

6 La Pira semble ici se référer surtout à la *prima pars* et à la *prima secundae* de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin.

7 THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I, q. 44, a. 1-2 ; q. 95, a. 1.

8 *Ibid.*, I, q. 85, a. 1.

9 *Ibid.*, I, q. 85, a. 3.

10 *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 7.

13 Voir G. LA PIRA, *Premesse della politica [Prémises de la politique]*, réédité dans *Premesse della politica e Architettura di uno Stato democratico [Prémises de la politique et architecture d'un État démocratique]*, p. 17.

14 THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 85, a. 1.

15 *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 2 et 8.

11 Matthieu 6, 10.

12 Éphésiens 1, 10.

Il faut déjà garder ce point à l'esprit : de même que l'ordre *naturel* personnel ne se recompose que dans la grâce du Christ, de même l'ordre *naturel* collectif (qui est un dérivé du premier, la société est un organisme de relation, et non substantiel) ne peut-il se recomposer que dans la grâce du Christ. C'est là aussi une vérité incontestable pour les chrétiens. Autrement dit, de même que la grâce, en régénérant l'homme, détruit (guérit) le vieil homme (infirmes) et crée un homme nouveau, de même voudra-t-elle régénérer la société : parce que l'ordre social peut être recomposé, il est nécessaire que cela aussi se fasse par la grâce du Christ.

Comment ?

De la manière suivante : est-il vrai ou non que dans la régénération de la personne par la grâce est essentiellement incluse la constitution d'une société nouvelle dont le Christ est la Tête et dont nous sommes les membres<sup>16</sup> ? La réponse est simple, et nous voici devant la puissante structure de l'Église catholique consolidée par deux mille ans d'expérience.

Donc, que signifie la recombinaison de la société civile, sa renaissance à la grâce du Christ, sans ancrage juridique et politique de cette société civile dans l'Église

du Christ ? La réponse peut laisser perplexes, et pourtant, si je suis du Christ, je dois l'être en entier : il est impossible qu'existent des séparations radicales dans ma vie d'homme ! Certes, la société civile a sa propre sphère de compétences, elle est, d'une certaine manière, autonome, mais cette compétence et cette autonomie ne sont légitimes que dans l'orbite juridictionnelle de l'Église !

Mon obéissance au Christ et à son Église ne peut être partielle !

Le thème est important : il constitue l'unique thème des grands pontificats de Grégoire VII, Innocent III et Boniface VIII<sup>17</sup>. Il y va entre autres de la définition de la foi (bulle *Unam sanctam*<sup>18</sup>).

Eh bien, le problème politique actuel est seulement le suivant : il a pour thème unique, le thème grave de la renaissance de la société dans le Christ. Le monde d'aujourd'hui a besoin d'un ordre vraiment nouveau, de quelque chose de vaste et d'impressionnant. Une chose est certaine : la civilisation qui s'est construite est destinée à un effondrement radical.

Le communisme fait fonds sur cette faiblesse intrinsèque du « vieil » ordre. Il impressionne parce qu'il se présente comme l'unique nouveauté, comme

Giorgio  
La Pira

16 1 Corinthiens, 12, 12.

17 Élu pape en 1294 après l'abdication de Célestin V, au cours de son gouvernement Benedetto Caetani (1235 environ – 1303) rapporta le siège pontifical de Naples à Rome pour le soustraire à l'influence du roi Charles II d'Anjou. En outre, le conflit avec le roi français Philippe le Bel, lié à l'interdiction du pape que le clergé verse une forme de denier à une autorité civile sans le consentement pontifical, poussa Boniface VIII à promulguer la bulle *Unam sanctam* (voir plus loin), dans laquelle il reprit et réaffirma la vision théocratique. La référence à la théocratie médiévale et à Boniface VIII imprègne de nombreux écrits de La Pira dans ces décennies.

18 Promulguée par Boniface VIII le 18 novembre 1302, la bulle *Unam Sanctam Ecclesiam*, appelée ensuite *Unam Sanctam*, représente l'un des principaux témoignages de la vision théocratique pontificale au Moyen-Âge (selon les formules déjà exprimées par Grégoire VII et Innocent III), le primat du pouvoir spirituel sur le temporel – dans le cas présent, du roi Philippe le Bel et non plus de l'empereur – à travers la « doctrine des deux épées », l'une et l'autre entre les mains du pontife, et la soumission au pape à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église. La bulle *Unam Sanctam* est à plusieurs reprises citée dans l'œuvre et la correspondance de La Pira.

l'unique vérité impressionnante et universelle, capable de donner un nouveau visage à l'homme et au monde. C'est là que réside sa force d'expansion, en particulier chez les jeunes. Et il veut conquérir une société qui est faible parce que dépourvue de solidité intrinsèque. Eh bien, je me pose la question suivante: l'Église pourrait-elle lancer une offensive de reconquête? En se fondant sur les droits qui lui viennent du Christ (*Dictatus Papae* de Grégoire VII<sup>19</sup>), pourrait-elle reprendre la vaste opération d'agencer autour d'elle la société civile? Pourrait-elle opérer une levée de tous les catholiques du monde par la constitution d'une société nouvelle? Par un « nouveau Moyen-Âge<sup>20</sup> »?

Il y a besoin, pour ce faire, d'avoir une formation mentale plus précisément théologique et christocentrique, sans peur de ce que dira la mentalité moderne, venue du libéralisme anticlérical. Du reste, n'avons-nous pas assisté, précisément à notre époque, à la proclamation de l'infailibilité politique des hommes?

C'est à nous que doivent s'intéresser les penseurs égarés de notre temps!

La question se pose ainsi: sommes-nous catholiques? Avons-nous un Vicaire du Christ qui nous gouverne? Appartenons-nous à une Église visible dont nous sommes les membres? Eh quoi! pourquoi la société civile que nous devons construire ne serait-elle pas encadrée, même avec l'autonomie qui lui convient, par les grandes structures de la société religieuse dont nous sommes les membres?

Régénérer dans le Christ la société civile: réparer, dans la grâce, l'ordre humain collectif, refaire des cathédrales le centre de la cité, rendre au culte collectif, à l'Église, la place qui leur revient!

Je le sais, cela semble un rêve! Et pourtant, tout le christianisme est un songe, parce qu'il insère l'éternel dans le temps, le surnaturel dans le naturel, le divin dans l'humain.

Telles sont les pensées qui, depuis un certain temps, me tiennent profondément à cœur.

## Signets

19 Les vingt-sept normes canoniques, attribuées à Grégoire VII, appelées *Dictatus Papae*, fixaient les principes fondamentaux de sa réforme de l'Église, centrée sur sa conception verticale de l'Église et du primat du pontife romain, sur la suprématie de ce dernier sur les hiérarchies ecclésiastiques, et sur son droit de déposer les empereurs et de délivrer les sujets de leur serment de fidélité à leur souverain.

20 Bien qu'en Italie, le débat sur le néomédiévisme ait accompagné, par exemple, l'institution de l'Université catholique, La Pira déclina le thème du « nouveau Moyen-Âge » d'une manière personnelle, en se fondant également sur la méditation du penseur Jacques Maritain et en particulier de son *Humanisme intégral* (1936), qui y traite de la « nouvelle chrétienté », bien distincte en son essence de la « chrétienté médiévale ». Durant ces années, le professeur de droit romain affirma la valeur universelle de la *civitas christiana*, en élaborant en parallèle une critique du communisme et du capitalisme et en mettant au point une réflexion sur le thème des cités qui pourraient accompagner toute expérience politique postérieure. Dans l'esprit de La Pira, la « nouvelle chrétienté » devait donc construire, « comme la chrétienté médiévale, et même plus que celle-ci, une ample réfraction de la cité céleste dans les structures internes de la cité terrestre » (G. LA PIRA, *La nostra vocazione sociale [Notre vocation sociale]*, p. 31). La correspondance entre Jacques Maritain et Giorgio La Pira commence en 1946 et comprend, dans les archives Maritain, douze lettres de G. La Pira et deux brouillons de J. Maritain. La Pira invite J. Maritain, qui doit décliner l'invitation, et C. Journet, qui l'accepte, lors du premier « Congrès pour la paix et la civilisation chrétienne » qui se tient à Florence en juin 1952.

Il y a besoin, certes, d'un mouvement politique même avec les catholiques : mais au nom de quoi ? Avec quelle finalité vraiment grande ?

De toute façon, je vous prie de réfléchir sur une vérité centrale : *l'ordre naturel humain fut composé dans la grâce, fut décomposé par la faute, mais ne se restaure que dans la grâce.*

Rien ne renaît de la société civile sans son encadrement dans la société religieuse [ont une grande importance les méditations de De Vitoria sur la république du Christ<sup>21</sup>]. Un vaste mouvement politique, capable de donner ce sens d'impressionnante nouveauté dont on a parlé ne peut venir que d'une nouvelle offensive de l'Église pour la conquête du monde civil.

(Traduit de l'italien par Cécile Margelidon)

*Giorgio La Pira, (1904-1977), est un universitaire et homme politique italien, qui fut maire de Florence à deux reprises, de 1951 à 1957, puis de 1961 à 1965. Il est connu pour ses travaux et voyages diplomatiques en faveur de la paix et notamment du dialogue interreligieux, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale puis dans le contexte de la Guerre froide. Catholique engagé, il fut invité à participer au concile Vatican II. La cause pour sa béatification a été ouverte en 1986. Il a été reconnu vénérable en 2018 par le pape François.*

Ce qui fut fait à l'aube du deuxième millénaire sera fait à l'aube (disons-le ainsi) du troisième millénaire de la chrétienté.

Qu'en dites-vous ? Quelque chose, toutefois, de remarquable doit être fait, mais il faut avoir le courage d'entreprendre une vaste œuvre qui donne un sens de fraîcheur vitale.

*Euntes docete OMNES GENTES*<sup>22</sup> : quelle merveille que de penser à ce que signifient ces mots pour les pauvres apôtres alors encore enfermés dans l'espace de la Palestine.

Priez pour moi,

La Pira

21 Francisco de Vitoria (1483/1486-1546), dominicain, représentant de l'« école de Salamanque », qui fonda la scolastique espagnole, fut l'un des fondateurs du droit international, en approfondissant en particulier le thème de la guerre juste. Auteur très lu par La Pira qui, dans ces années, le cita, par exemple, dans des articles parus dans *Principi* (n. 8-9, août-septembre 1939), à propos de la souveraineté papale et de l'unité du genre humain, dont l'Église est l'image.

22 *Matthieu* 28, 19.

Thierry-Dominique Humbrecht



## Abus de pouvoir dans l'Église, cléricalisme et déviations de l'obéissance

Comme celle qui fut nommée le soir de son agonie « la cathédrale du monde<sup>1</sup> », la toiture de l'Église est depuis quelque temps la proie des flammes, devant un public médusé, entre étudiants en prière et touristes en bateaux-mouches, devant le monde entier enfin, happé par les images de la flèche se brisant, sans qu'il paraisse possible d'éteindre le sinistre. Les pompiers luttent toute la nuit. Ces professionnels qui défient la peur et le danger l'emportent au petit matin, mais il faut chercher les causes du désastre, ses conséquences, puis restaurer. Ce sera long.

La toiture carbonisée de plomb et de bois ancien n'est pas l'Église elle-même. L'incendie qui a ravagé certaines instances d'autorité n'atteint ni son identité sacramentelle – la dispensation de la grâce du Christ – ni donc sa structure hiérarchique – nécessaire aux sacrements –, mais elle a entamé le crédit porté aux personnes qui représentent cette autorité, ainsi qu'à l'honnêteté de leurs discours.

Le crédit entamé résulte surtout des scandales d'abus sexuels, mais il atteint maintenant certains abus de pouvoir, que l'on se plaît à nommer cléricalisme, non sans un certain flou conceptuel. À tel point que les abus de pouvoir pourraient devenir, dans l'Église comme dans la société, un sujet d'investigation majeur des décennies à venir.

Ce discrédit en extension doit être affronté, pour mettre quelques mots sur des réalités ambivalentes qui sont aussi, au-delà du désordre comportemental, théologiquement impensées et parfois même avouées. Il convient d'analyser la structuration de l'un et l'autre abus, ainsi que les nuances du terme cléricalisme, ses impropriétés et ses concrétisations. Dans la pratique, différentes déviations de l'autorité et de l'obéissance se montrent les causes de ces abus. Elles aussi demeurent trop peu thématiques.

### Une perte de crédit

Aucun catholique sérieux ne saurait se passer du pouvoir des clefs confié à Pierre et à ses successeurs, mais quelque chose de la confiance est ébranlé. Ce quelque chose se situe à l'intersection de deux lignes : celle qui va des croyants aux non-croyants et celle qui sépare, sur terre, l'Église d'en bas de l'Église d'en haut, y compris dans les diverses incarnations de ces deux dernières : diocèses, familles religieuses, paroisses, mouvements, etc. Le crédit entamé est celui

des actions, des intentions, des responsables et de leurs discours.

À tel point que chacun se prend, – même s'il est lui-même d'Église, consacré, placé au cœur de ce dont il se distancie – à pratiquer des évaluations. Avec tous, il pleure, il rit aussi, pour désarmer la tension. Puis il sort des tiroirs de son cerveau quelques instruments de critique, que son époque lui a si généreusement fournis, et dont l'Église elle-même

a encouragé l'étude. Sauf que le canon se retourne soudain contre la ligne de bataille de l'artilleur. Ces instruments de critique flottent, entre sociologie, psychologie, philosophie morale, théologie spirituelle, observation de badaud. Tout devient témoin cité à comparaître, pour apprécier en vérité et en justice, mais aussi désinfecter, panser, guérir.

La perte de crédit se porte sur les instances d'autorité<sup>2</sup>. Ce n'est pas nouveau, mais c'est de plus en plus radical et parfois vicié idéologiquement. Pourtant, rien ne se fait sans institutions<sup>3</sup>. Un isolé est condamné à l'oubli, dans l'Église comme ailleurs. Les supposés pourfendeurs d'institutions le prouvent en saturant les institutions médiatiques, pour assurer leur propre gloire institution-

nelle. Restent les mécanismes de pouvoir, inévitables, mais qui se montrent à nu, et donc aussi les abus de pouvoir, répandus mais illégitimes. La première liberté est celle de nommer les abus. Empêcher de les nommer relèverait de l'étouffement, phénomène de couverture qu'il s'agit au contraire de démasquer.

Nous voici au cœur du problème institutionnel : les abus de pouvoir et aussi leurs protections. Ils sont humains, mais de l'homme pécheur. Avoir occulté le thème du péché, pendant plusieurs décennies, a contribué à l'aveuglement. Le réel se venge. En revanche, les abus de pouvoir, non plus que le péché, n'exercent pas une fatalité. Ils peuvent être rectifiés. La loi impose des devoirs et protège la liberté, voilà le principe.

## Abus et abus

On parle des abus sexuels de certains prêtres, ou même d'évêques, de par le monde<sup>4</sup>. Ce phénomène répréhensible, ultra-minoritaire mais spectaculaire, est un abcès qui n'est pas encore vidé. Toutefois, trois erreurs de perspective apparaissent.

La première est de considérer que les prêtres catholiques sont prédisposés aux dérives sexuelles, par opposition aux cadres des autres religions. La réalité est autre. Les manchettes des journaux informent d'agressions à grande échelle ailleurs, mais leur impact de-

meure quasi nul. Sans doute a-t-on intérêt à charger l'Église catholique, d'abord pour le scandale qui atteint ce qu'elle représente, mais aussi pour des motivations situées entre stratégie de subversion et besoin d'un bouc émissaire, pour mieux taire un fléau qui atteint toutes les sociétés, arbre qui dissimule la forêt. C'est ainsi, mais l'arbre incriminé est un vrai arbre. Si certains membres de l'Église du Christ ont contredit le message évangélique, au point de créer chez leurs victimes d'irréremédiables blessures, il faut que

Thierry-  
Dominique  
Humbrecht

2 De grands ancêtres ouvrent la voie : Jacques MARITAIN, *De l'Église du Christ* (1970), in *Œuvres complètes*, Paris-Fribourg, Saint-Paul, t. XIII, 1992 (distingue la « personne » de l'Église et son « personnel »); Louis BOUYER, *Religieux et clercs contre Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975 (la crise du catholicisme a d'abord touché les religieux).  
3 Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Paris, PUF, 1997, p. 188-189.

4 Parmi une littérature en expansion : Véronique MARGRON, *Un moment de vérité*, Paris, Albin Michel, 2019; Marie-Jo THIEL, *L'Église catholique face aux abus sexuels sur mineurs*, Paris, Bayard, 2019; Anne PHILIBERT, *Dés prêtres et des scandales*, Paris, Cerf, 2019.

justice soit faite. Elle est la condition de la miséricorde, d'autant que la miséricorde est un accomplissement de la justice elle-même.

La deuxième erreur serait de faire des abus sexuels l'étalon des abus. Certes, de tels actes, surtout s'ils s'apparentent au viol, et perpétrés en particulier sur des mineurs, sont d'ordre criminel, ou tout au moins graves en eux-mêmes (avec les mille nuances et paramètres que sont les actes, les situations des personnes, les circonstances, la fréquence, etc.). Il faut aussi avouer que les scandales sexuels des milieux surexposés du cinéma, des arts, du sport, de l'éducation, des médias ou de la politique, dont on commence à peine à soulever la chape de plomb, offrent parfois, à première vue, un spectacle affriolant. La rumeur de tels scandales fait la fortune des journaux, spécialisés ou non. Mais on commence aussi à en percevoir l'extension, le nombre des victimes, l'esclavage sexuel international et surtout la force de ces systèmes, dont la capacité d'autoprotection est proportionnelle à leur degré d'infamie. Les abus sexuels sont d'abord une forme particulière des abus de pouvoir.

La troisième erreur serait de considérer toute forme de gouvernement ecclésial comme impuissant voire complaisant devant les abus. Avec certes un retard de prise de conscience, comme dans la société elle-même mais hélas sans l'avoir assez précédée, beaucoup d'évêques et de supérieurs religieux font

au contraire leur maximum pour les réprimer, les empêcher, les traiter en justice et, le cas échéant, avec la justice. Ce n'est pas parce que les choses demeurent discrètes qu'elles n'existent pas, y compris pour protéger les victimes.

Il y a donc d'autres abus que sexuels, non moins graves et non moins structurels, et même placés plus en amont, mais plus difficiles à évaluer : les abus de pouvoir. Ils sont plus difficiles à évaluer, car ils n'agressent pas le corps et peuvent se présenter sous les atours d'une autorité légitime et même ceux de la vie spirituelle. Le pape François a dénoncé le « cléricalisme » et secoué sa Curie en diagnostiquant les « quinze maladies du clergé<sup>5</sup> »

Les abus du monde civil sont perçus depuis la nuit des temps comme coextensifs à l'exercice d'un pouvoir. Pourtant, les psychologues alertent sur les pathologies nouvelles d'une société portée au narcissisme. Tout le monde finit par voir à sa porte un pervers narcissique, parfois pour se débarrasser de certains patrons ou conjoints qui sont dans leur droit, mais le plus souvent pour signaler des comportements destructeurs. Une personnalité dominante et manipulatrice fait des dégâts, aussi irréparables que trop peu reconnus. Le mutisme s'ajoute à l'agression, la façade sociable de l'agresseur emprisonne la victime, le système est clos. Face à une personnalité narcissique exerçant domination et manipulation, la seule solution est la fuite<sup>6</sup>.

5 Pape François, *Présentation des vœux de Noël de la Curie romaine*, 22 décembre 2014. Ces maladies-là, Mazarin les décrivait déjà très bien, mais plutôt pour en user, dans un bijou de finesse perverse, (PSEUDO?) CARDINAL MAZARIN, *Bréviaire des politiciens*, Paris, Arléa, 1997.

6 Pascal IDE, *Manipulateurs. Les personnalités narcissiques. Détecter, comprendre, agir*. Paris, Éditions Emmanuel, 2016.

Concentrons-nous sur quelques modalités de pouvoir, notamment dans

l'Église, en tant que mal calibrées. Quelques distinctions s'imposent.

## Cléricisme ou abus de pouvoir

Il serait trop facile de rejeter les abus de pouvoir sur les seuls prêtres et évêques. Une raison, parfois inavouée, y préside pourtant : la contestation de la structure sacramentelle de l'Église. Ce qui est visé, c'est le statut du ministre ordonné, c'est la succession apostolique elle-même. Entre refus de toute autorité et péché d'envie, cette contestation a franchi les bornes de la foi catholique, y compris chez certains catholiques. Leur théologie faussée les met cependant hors-jeu.

En outre, il est difficile d'appeler cléricisme toute situation d'abus de pouvoir. Ce mot commun ne couvre pas toutes les situations. *Lumen Gentium* donne la charte de l'autonomie des laïcs dans leur collaboration avec le clergé, texte que les uns autant que les autres ont intérêt à relire<sup>7</sup>. Hélas, une conception faussée de cette autonomie, autant que la raréfaction des prêtres, aboutissent à une prise de pouvoir par certains laïcs hyper-cléricisés, avec la revendication qui la promeut. Des clercs, ces laïcs-là prennent tous les défauts et aucune des qualités. Le fondement en est une absence de perspective spirituelle. Le mystère de l'Église se réduit à une dialectique du pouvoir, dernier refuge, mais dans un bénitier, du marxisme. Le résultat relève d'une tyrannie d'autant plus féroce qu'elle est le fruit d'une passion de dominer, longtemps passée au feu de l'envie. Du diplômé en théologie au chef de chorale, de la dame catéchiste à l'agent pastoral, du délégué

à la liturgie à l'aumônier laïc d'étudiants. Sans oublier les abus de pouvoir perpétrés dans les communautés religieuses féminines, lesquels ne relèvent donc pas de fautes cléricales. Un certain féminisme militant, non moins dialectique, pourrait lui aussi balayer devant sa porte.

Appelons cléricisme : 1) les empiètements du pouvoir sacerdotal sur des domaines qui ne sont pas les siens mais ceux des laïcs chrétiens : activités politiques, métiers profanes, même par mode de suppléance ; d'où une confusion des autorités (grâce au spirituel, le clerc préside aussi au temporel) ; 2) l'autoritarisme pastoral, sans aucune forme de collaboration, non seulement sans subsidiarité (distribution par le pasteur de son autorité à d'autres) mais sans distinction des tâches (or certaines ne relèvent pas du tout de lui) ; 3) les pressions exercées sur toutes sortes de domaines au nom de l'autorité spirituelle, des passe-droit (privileges de caste au-delà des lois) à l'emprise sur les personnes (les abus sexuels sont alors une incarnation parmi d'autres des abus du pouvoir spirituel).

Pour désigner les excès, plutôt que de fustiger le cléricisme, mieux vaut parler d'abus de pouvoir, expression plus englobante. Les laïcs heureux d'occuper des postes de prêtres et d'en mimer les pires caricatures dictatoriales pêchent eux aussi par cléricisme, non cléric mais mimétique. À leur tour, ils font rire et pleurer.

Thierry-  
Dominique  
Humbrecht

7 *Lumen Gentium*, n°37, §4.

## Actes graves et couverture

Certains scandales sexuels dans l'Église ont fait apparaître des actes graves et aussi, dans certains cas, des phénomènes de couverture. Il en va de même pour les abus de pouvoir.

Relève de la couverture toute façon pour l'autorité d'avaliser l'injustice. Elle autorise, au moins passivement, en ne disant rien et en laissant faire, une activité répréhensible qui requerrait au contraire une intervention, avec une sanction appropriée ou une rectification de l'activité. Le réflexe de couverture préfère, selon la tristement célèbre expression ecclésiastique, « ne pas faire de vagues », plutôt que de regarder la question en face, de l'affronter et de protéger les victimes. L'angle mort de cette indifférence aux victimes risque toutefois de transformer la mer d'huile en tempête.

Dans une telle configuration, certains décideurs dans l'Église ont fait ce que la société elle-même faisait, depuis toujours et massivement. Certes sans approuver, on se refuse au courage; on reste dans le déni; on détruit des documents; on coupe la poire en deux, créant deux injustices inversées. Les fameux « secrets de famille » atteignent les chaumières. S'il est vrai que quatre millions de Français ont été victimes d'actes incestueux, cela fait à peu près un Français sur seize, de quoi concerner toute famille élargie<sup>8</sup>. Un village de mille habitants contient donc une soixantaine de personnes victimes d'inceste, et plusieurs dizaines de violeurs, jamais inquiétés. De même, la

prostitution enfantine est pratiquée à grande échelle, y compris en France, avec entre 6000 et 10000 victimes. Le phénomène s'amplifie « mais on ne veut pas en entendre parler<sup>9</sup> ». Les murs de silence sont dressés d'abord dans la société. Il y a des choses dont on ne parle pas, surtout en matière sexuelle, surtout s'il faut « sauver la famille ». Hélas, les violeurs sont des personnes qui souvent ont été violées.

Malheureusement, ce type tronqué de morale s'est reporté sur les actes délictueux du clergé. On ne dénonce pas un prêtre; un évêque ne lâche pas un collaborateur, on ne veut pas choquer le public; une dénonciation pourrait entraîner une autre, par retour de bâton. On croit ainsi sauver l'honneur de la corporation. Ou bien écarter un problème que l'on ne sait pas traiter. C'est le mental sociologique reçu, et que l'on commence à mettre en cause, après des périodes alternatives de rigueur et de flottement. L'honneur ne va pas sans le courage de la vérité.

En outre, les cinquante dernières années ont été le théâtre privilégié de tels agissements, dans l'élan de libération sexuelle des années 1960. Certains prêtres ont pu à la fois vivre des perversions et voir celles-ci tuées ou protégées, non par complicité sur la chose même, mais par désir de ne pas créer d'évènement fâcheux. Tout le monde, pris par d'autres soucis, fermait les yeux ou bien, tout simplement, n'en croyait pas ses oreilles. De même, le discrédit porté sur les lois de l'Église (les textes du Magis-

8 « Quatre millions de Français victimes d'inceste », *Le Figaro*, 16 décembre 2015.

9 Propos rapportés de Maud Olivier, député PS, rapporteur d'une proposition de loi « contre le système prostitutionnel », face au « déni institutionnel », *Le Figaro*, 6 décembre 2016.

tère, le *Code de droit canonique*, jusqu'à la foi elle-même) a favorisé les débordements de pouvoir des potentats locaux. L'objectivité bafouée des lois est alors remplacée par la volonté de puissance, par l'idéologie aussi, et pas seulement dans le gouvernement longtemps mal équilibré des communautés dites nouvelles. Les plus anciennes structures n'ont pas de leçons à leur donner.

C'est ainsi que la couverture redouble la gravité de l'acte, y compris dans les abus de pouvoir. Dans telle entreprise, les employés supportent les abus de leurs supérieurs, pour sauver leur emploi. Trop de chantages de tous ordres s'appuient sur ce levier, entre souffre-douleur et promotions canapé. Quand le silence sera brisé, bien des institutions seront ébranlées. Supposons qu'une omerta levée sur quelque recoin de l'Éducation Nationale crée une publication en chaîne de quelques actions pédophiles longtemps couvertes par leur hiérarchie. Si les

médias ont le (rare) courage d'orchestrer le scandale comme ils le font pour l'Église, la stupeur des familles pourrait créer un mouvement de panique. Ne plus envoyer les enfants à l'école serait une crise sociale aux implications inouïes et sans maîtrise politique connue d'avance. Il est plus simple d'inviter à retirer les enfants du catéchisme.

Toute action de couverture se décompose donc en quatre phases, successives ou concomitantes: 1) déni (refus de voir, jusqu'à soutenir une contre-vérité lorsque les faits deviennent incontestables, pour ne pas se déjuger); 2) dissimulation des actes graves (pour ne pas faire de vagues, quoi qu'il en soit du caractère privé ou public de la gestion du problème); 3) absence de considération des victimes (le corps constitué ne regarde que le mal fait à son image, pas celui qui affecte les autres); 4) silence intimé aux acteurs (coupables, témoins, victimes; le temps ou l'argent, ou à défaut une injonction spirituelle, se chargeant de tout apaiser).

Thierry-  
Dominique  
Humbrecht

## La maladie du pouvoir

Les actes de couverture ne couvrent pas que le comportement sexuel, mais tout autant l'abus de pouvoir, et même davantage si, par hypothèse, l'abus de pouvoir se présente comme le cas général dont l'abus sexuel est au contraire un cas particulier.

Au-delà de l'autoritarisme ordinaire, entre rappels de sa position de chef et crises caractérielles, tel homme de gouvernement est devenu, sans se l'avouer, et en interdisant aux autres de le penser, un tyran. Le tyran sert son propre

bien et méprise les lois, car les lois ne valent que pour le menu peuple. Sa supériorité (à ses propres yeux) l'autorise à s'affranchir des contraintes légales. Tout est bon pour affirmer son pouvoir: mensonges, mépris des personnes, humiliations verbales ou physiques, refus de donner les raisons de son action, et donc de se soumettre soi-même à la vérité. Ce pouvoir devenu envahissant peut relever d'un manque à la chasteté, même si aucun acte sexuel n'est commis, par emprise, entre séduction et intrusion<sup>10</sup>.

10 Jean-Marie GUEULLETTE, *La vie en abondance. La vertu de chasteté pour les prêtres et les religieux*, Paris, Cerf, 2019.

Jésus dit: « Les grands font sentir leur pouvoir » (*Matthieu 20, 25*). La dérive du pouvoir tient plus qu'à son accroissement, plutôt au fait de produire une impression contraignante, d'en accroître le joug. Entre dans ce désir le besoin de s'affirmer face à autrui, symptôme paradoxal d'un sentiment d'infériorité. C'est le triomphe de la volonté sur la justice. On voit des dirigeants intelligents, compétents et bien disposés, s'empoisonner chaque année davantage de ce venin de la démesure. Un tyran parvenu à son faite est près de sa chute. Par défaut de vérité, le pouvoir qui semble indestructible est déjà condamné.

La mégalomanie de Nabuchodonosor le conduit à se prendre pour Dieu. À l'instant, la foudre divine le frappe. Dans son délire, le roi déchu en est réduit à brouter. La série des événements vaut en elle-même: la statue d'or, la perte de qualité des successeurs figurée par le déclin des métaux qui constituent la statue, jusqu'au fer et à l'argile, l'effondrement final (*Daniel 2-4*). L'auto-idolâtrie signe la transgression des lois; la chute est la sanction d'un désordre introduit en soi-même autant que vis-à-vis d'autrui: tout ce qui est perverti finit par s'écrouler.

Toutefois, c'est la perte de qualité progressive des métaux qui se montre la plus intéressante. Supposons une institution régie par des lois et gouvernée par un homme de bien. Les années passent. L'installation dans le pouvoir et l'identification de soi à la charge créent un déséquilibre qui va croissant. Pour peu que les lois régissant cette installation aient imprudemment accordé un pouvoir solitaire,

sans instances intermédiaires collégiales dignes de ce nom (conseils élus, votations, représentation des corps intermédiaires et des subordonnés) la dérive tyrannique du gouvernant ne manque jamais. Comme si tout pouvoir absolu, de surcroît exagérément prolongé, sécrétait sa propre corruption. Effet de longueur, effet d'image de soi qui confine à la pharaonisation, impossibilité de se projeter dans une autre charge que celle de commander, et aussi habitudes des collaborateurs de flagorner, de se soumettre, tout conduit à la catastrophe. De roi, le pharaon devient momie, et son royaume, tombeau.

S'il en est ainsi, rien ne vaut un pouvoir exercé par mandat, fût-il renouvelé, selon une élection honnête, et régi de la façon la moins solitaire possible. Tout le reste finit mal, pour les deux raisons qui viennent d'être dites: la dérive du gouvernant et aussi celle des subordonnés.

Étienne de La Boétie en offre une lecture lumineuse et sans complaisance. Pourquoi des millions de gens se soumettent-ils à un tyran? Parce qu'ils aiment se soumettre. Un tyran, dit-il, « n'a de puissance que celle qu'ils lui donnent<sup>11</sup> ». La Boétie, futur juriste modéré, ne prêche pas la révolte mais, au vice de la soumission, il préfère la vertu de l'obéissance<sup>12</sup>. Il voit dans la servilité volontaire aux tyrans un effet de la coutume, de celle qui remplace la nature<sup>13</sup>. C'est ainsi que « les gens asservis » perdent leur courage guerrier et plus encore « perdent aussi en toutes autres choses la vivacité, et ont le cœur bas et mol et incapable de toutes choses

11 Étienne de LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire* (1546 ou 1548), Paris, Flammarion, 2016, p. 108-109.

12 *Op. cit.*, p. 110.

13 *Op. cit.*, p. 124-125.

grandes. Les tyrans connaissent bien cela, et voyant qu'ils prennent ce pli, pour les faire mieux avachir, encore ils aident-ils (*sic*<sup>14</sup>)». Ces considérations écrites par un adolescent de dix-sept ans consolent quiconque a subi la démesure de ceux qui se croient grands. Elles avertissent aussi sur le pendant de la tyrannie: la lâcheté de ceux qui se soumettent à l'arbitraire.

Hélas, dans les instances humaines de l'Église, tout autant que dans celles de la société civile, la lâcheté règne. La lâcheté préfère la tranquillité au combat pour la justice. Pour demeurer du côté du manche, elle met en sourdine ses convictions. Se révolter, c'est lâcher le manche et s'aliéner le pouvoir en place. Versatile mais intuitive, la lâcheté sent le vent tourner, elle cherche à plaire plutôt qu'à aimer. La lâcheté est le parfum des cercles de pouvoir, fard des courtisans, rougeur de l'ambition, maquillage caricatural de la prudence politique et de l'humilité chrétienne. La lâcheté, celle de celui qui commande ou bien celle de celui qui obéit, abdique la poursuite de la vérité pour se contenter d'un compromis. Mais, ainsi rétréci, le compromis devient compromission. Lorsque la lâcheté se couvre des oripeaux de l'équité voire de la charité, elle devient honteuse. Honte des retournements de veste, honte du silence coupable, honte d'une injustice permise pour sauver une fausse paix. Par exemple, les victimes d'un abus de pouvoir ne sont pas reconnues comme telles. Pourtant, l'histoire nous a appris que le manque

de force morale ne savait pas la paix. À l'inverse de Pénélope, la lâcheté tisse le jour une couverture qui ne se défait pas la nuit.

Dans toute institution humaine, donc aussi ecclésiale, il est facile d'évaluer la qualité d'un commandement. Il suffit d'observer le comportement des subordonnés les plus proches du lieu de pouvoir. S'ils sont libres de ton, inventifs, responsables, capables d'exceller au-delà des talents de leur chef, celui-ci est un remarquable pourvoyeur de participation. Il fait agir les autres plutôt que de tout faire lui-même. Il gouverne comme Dieu, en imitant sa distribution de la coopération des créatures. Inversement, si les subordonnés plient la nuque, se taisent, s'abritent amers derrière les décisions de la hiérarchie, sont d'honnêtes exécutants mais qui voient depuis longtemps leur créativité stérilisée, tout invite à penser que leur patron est un tyran. Les rouages tournent à merveille, mais la machine est nécrosée. Le gouvernant s'est fait Dieu mais, en confondant Dieu unique et provident solitaire, il a exténué sa propre création. Encore vivante, l'entreprise est déjà morte.

*Thierry-Dominique Humbrecht*

La couverture est une stratégie qui entend faire oublier que les abus de pouvoir sont en eux-mêmes des abus, par excès ou même par faiblesse, et qu'il est normal ou inévitable qu'il en aille ainsi, aboutissant au profit de l'abuseur à une subversion du jugement chez ses victimes.

## Déviations de l'obéissance

L'obéissance n'est pas à sens unique. L'Église obéit à son Seigneur. Les supé-

rieurs religieux sont les premiers à obéir à la règle de leur famille spirituelle, qui

les inclut. C'est assez dire que nul, dans l'Église, ne se trouve en roue libre pour commander. Le gouvernement ecclésial obéit à la vérité évangélique, avec des personnes qui sous la grâce dirigent d'autres personnes, lesquelles ne vivent pas moins sous la grâce. La vérité n'est donc pas l'apanage de celui qui exerce un gouvernement. Il y participe comme tout un chacun, avec une charge reçue de pouvoir au bien commun. Même son discernement peut être mal posé, son autorité n'y fait rien. La revendication de l'autorité en tant que légitime sert trop souvent à ne pas s'interroger sur les modalités de son exercice, donc sur ses débordements.

De cela, tout le monde est convaincu ou, du moins, témoin. D'où viennent alors les dysfonctionnements de l'obéissance? Dans les traités de théologie morale qui exposent l'obéissance comme vertu, non moins que dans les règles religieuses, les textes sont beaucoup plus diserts sur ceux qui obéissent que sur ceux qui commandent. Ces derniers, bien entendu, ont à se souvenir devant Dieu de leur charge d'âmes, mais ils s'en souviennent trop souvent seuls et trop seulement devant Dieu. Une sorte d'angle mort régite les pages consacrées à l'obéissance entendue du côté de celui qui exerce l'autorité. Serait-ce une forme sournoise de couverture? Il serait excessif de le prétendre. Serait-ce une conception naïve de l'autorité, selon laquelle ceux qui obéissent le font mal et ceux qui commandent s'y emploient bien? Peut-être. N'y aurait-il pas aussi l'empreinte de l'équilibre spirituel qui a prévalu en trop de lieux, selon lequel l'obéissance s'adresse à la volonté plus qu'à l'intelligence? Supérieurs et subordonnés sont liés à la vérité.

S'ajoute à ces considérations un brin de mythe du chef (stigmatisé par le pape François<sup>15</sup>), qui commande seul face aux embruns, avec peut-être une influence militaire. Joue son rôle de posture spirituelle l'idée selon laquelle quiconque obéit trouve son salut dans l'obéissance à un ordre, même contestable. Cela, quand bien même il n'abdiquerait en rien son jugement – la vérité ne se délègue pas – et continuerait à penser que ce qui lui est demandé est pour le moins imparfait. Que plusieurs saints y aient trouvé leur auréole, l'histoire le montre assez. Mais cette obéissance parfaite n'a pas rendu le commandement parfait, parfois loin de là. Celui-ci a pu demeurer mal pensé, mort-né, imbibé d'idéologie ou d'étroitesse d'esprit. On a vu des responsables ecclésiaux – seuls ou entourés d'une instance légitime de collégialité – prendre des décisions médiocres ou même catastrophiques. Si celui qui obéit suit le chemin que prend pour lui la providence, c'est alors par accident au regard de la décision elle-même. Par hypothèse, la décision n'offrirait rien de sensé. Se constitue ainsi, dans l'histoire des institutions ecclésiales comme dans celle des nations, une somme de gâchis humain, gâchis trop peu thématiqué.

C'est à propos des procédures de l'obéissance que, tout de même aussi, il faut soulever la question d'une couverture. L'institution, parfois défaillante dans ses décisions pratiques et fautive à l'égard des personnes qui ont eu à en porter le poids, finit par rectifier ses égarements; mais, s'en excuser, jamais ou trop tard. Il était nécessaire de demander pardon pour les excès de l'Inquisition, mais, formulée plusieurs siècles après, cette

## Signets

repentance ne coûte pas cher. Il serait plus intéressant de voir les institutions demander pardon pour leurs dommages datant tout au plus de quatre ou cinq décennies et, si possible, beaucoup moins. Le plus souvent, les abus ne sont pas analysés après-coup, on se hâte d'oublier et de passer à la suite. Mieux vaudrait en tirer les leçons, pour ne pas recommencer, voire pour survivre. Sous le prétexte des évolutions post-conciliaires, nombre

de communautés religieuses se sont sacagées, muselant idéologiquement toute opposition : cet inventaire reste à dresser.

L'institution, dans le cœur de l'action, l'emporte sur les individus. Sa puissance d'autojustification est proportionnelle à son autorité. Après, le pardon est aisé envers qui a eu tort, mais difficile la reconnaissance envers qui a eu raison.

### Liberté de dire le vrai

Avec une semblable pyramide de l'autorité, un ton de liberté peine à éclore, dans l'Église autant que dans la société civile, mais pour l'Église avec le paramètre supplémentaire de l'obéissance au Christ. Une telle liberté n'est point celle dont les dernières décennies ont avili la noblesse – qui n'était que relativisme doctrinal, en particulier vis-à-vis du Magistère, quand elle n'était pas, comme on le découvre aussi, un relativisme moral et sexuel, dont nous payons lourdement les arriérés.

La liberté est celle de l'annonce du vrai, face aux compromissions doctrinales ou morales ; de la parole, face aux conventions de l'État, ou d'un supérieur hors de ses gonds ; du refus, face à une diplomatie craintive ; de l'originalité apostolique, face à un style obligé de pastorale. Cette liberté non-grégairienne a un coût : marginalisation, jalousies maquillées en vertus, disette financière. Bien sûr, une croix de cimetière est alors plantée sur toute carrière (malgré le caractère dérisoire d'une carrière, lorsqu'on a donné sa vie à Dieu et à l'Église). Dans l'Église, se repèrent, à cent détails de comportement, serviteur et carriériste. L'un et l'autre diffèrent sur

l'allure en société, la profondeur du discours, la considération des personnes. La rondeur des idées et des compliments du carriériste dissimule indifférence et mépris, comme l'écrit encore le pape François<sup>16</sup>. Ses actes, eux, gardent leur distance, ils disent la vérité recouverte par les mots.

Ce descriptif n'est en rien un éloge de l'individualisme. Il se veut au contraire partisan d'une ecclésiastité des fins et des moyens qui ne se réduise pas aux conditionnements d'un groupe d'idéologues ou de l'opinion commune qui garantit la sécurité. Les saints qui ont dit non aux conventions de leur époque ecclésiale l'ont parfois payé d'un éloignement de leur famille spirituelle. Toute institution se défend, comme un corps vivant face à une agression, rien que de légitime. Mais il faut aussi nommer les défauts et même les perversions d'un tel processus de défense, alors que, dans le cas de l'Église, le corps vivant est déjà blessé plutôt que triomphant. D'ailleurs, c'est dans une période de faiblesse de l'institution que prolifèrent les personnalités problématiques, les hommes de pouvoir qui dé-

*Thierry-Dominique Humbrecht*

16 *Op. cit.*, 1<sup>e</sup>, 7<sup>e</sup>, 11<sup>e</sup>, 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> maladies du clergé.

bordent de leurs prérogatives, séducteurs ou dominateurs mais toujours destructeurs. Au lieu que les autres pèchent plutôt par timidité, accablés par les pressions qui s'exercent sur eux.

Le cléricalisme (du clerc autant que du laïc) peut se corriger par la croix du Christ et par l'exactitude de la charge: toute sa place, rien que sa place. Tout abus, sexuel ou de pouvoir, relève de l'intrusion chez autrui, il ne le respecte pas. Au contraire, l'autorité ne confond pas mission avec pouvoir absolu ou suivisme.

L'obéissance se mesure à l'objectivité de l'Évangile et de la règle de vie, selon une correction mutuelle et proportionnée des acteurs.

Surtout, la culture de la vérité purifie les comportements. Elle rectifie le jugement, elle fortifie le courage. Elle écarte les vices des gens de cour. Elle oblige à dire oui ou non, en expliquant pourquoi. Elle protège les innocents. L'honneur de l'Église en dépend, non moins que le soin des âmes.

*Thierry-Dominique Humbrecht, né à Paris en 1962, dominicain. Enseigne au Studium dominicain de Bordeaux, à l'Institut Catholique de Paris, professeur à l'Institut Catholique de Toulouse et à l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin (ISTA, Toulouse). Docteur en philosophie (Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin, 2006) et en théologie (Trinité et création au prisme de la voie négative chez saint Thomas d'Aquin, 2011), il collabore à la réédition de certains ouvrages d'Étienne Gilson et à la préparation de ses Œuvres complètes (Vrin).*

Signets

Prochain numéro  
janvier-février 2020

*L'identité sacerdotale*

## Collection Communio/ Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008  
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009  
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009  
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009  
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010  
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010  
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010  
Michel Sales, *Le corps de l'Église suivi de  
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010  
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011  
Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011  
Angelo Scola, *Le mystère des noces :  
Homme et femme / mariage et famille*, 2012  
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)  
Alberto Espezzel, *Le Christ et sa mission*, 2012  
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013  
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013  
Michel Sales et Communio : *Le décalogue*, 2014  
Dagmar Halas, *Le silence de la peur.  
Traduire la Bible sous le communisme*, 2015  
*L'Alliance irrévocable - Joseph Ratzinger-Benoît XVI et le judaïsme*, 2018

### Vient de paraître

***Le cardinal Newman. La sainteté de l'intelligence,***  
textes réunis et présentés par Jean-Robert Armogathe

JOHN HENRY NEWMAN (1801-1890) est un des plus profonds et brillants penseurs catholiques du XIX<sup>e</sup> siècle. Éduqué à Oxford, ordonné prêtre dans l'Église d'Angleterre, il entraîna plusieurs brillants ecclésiastiques vers un approfondissement de la catholicité de l'Église (ce qu'on appelle « le Mouvement d'Oxford ») qui le conduisit à rompre avec une « Église basse » (*Low Church*), trop attirée par le protestantisme, puis à devenir catholique (1845) et être ordonné prêtre (1847). Mal considéré par la hiérarchie catholique, peu écouté des évêques, il rédigea plusieurs traités importants sur le développement du dogme (dès 1845), sur l'idée d'Université (à l'occasion de la fondation d'une Université catholique en Irlande, 1852), sur la logique de l'assentiment (1870), sur l'inspiration de l'Écriture (1884) et publia de nombreux sermons. Une attaque personnelle le conduisit à rédiger une autobiographie (1867) qui fait de lui l'un des grands écrivains du XIX<sup>e</sup> siècle. Créé cardinal par Léon XIII en 1879, il a été béatifié par Benoît XVI en 2010 et canonisé le 13 octobre 2019. L'importance accordée au laïc, le constat de l'évolution organique des dogmes, l'affirmation du primat de l'Écriture, le souci de l'intelligence de la foi lui ont mérité d'être tenu pour un précurseur du concile Vatican II.

## Tables du tome XLIV (2019)

Nom	Prénom	article	rubrique	n°	pages
ADÉ	Édouard	BÉNIN Le Christ Héritier – Une esquisse africaine de christologie	S	2/3	173
ANDIA DE	Ysabel	F Méditation sur la perte d'autonomie et l'abandon	T	4	101
ARTUS	Olivier	F La dimension canonique de l'exégèse biblique	E	5	7
ARTUS	Olivier	F La refondation d'une approche canonique de l'Écriture, dans le contexte de la réception de la Constitution conciliaire Dei Verbum	T	5	51
ARTUS	Olivier	F La géographie politique du judaïsme du II <sup>e</sup> siècle avant J.C. au I <sup>er</sup> siècle de notre ère	T	6	46
AUMONIER	Nicolas	F Les moyens du bord	T	4	61
BOUTEMANGE DE	Alain	F Rédiger un nouveau parcours de catéchisme	T	2/3	133
CARUSO	Raul	I Vers une économie de la paix	S	2/3	158
CARVAJAL BLANCOA	Juan Carlos	E Le catéchisme, un genre littéraire pour le XXI <sup>e</sup> siècle?	T	2/3	91
COCCHINI	Francesca	I La « catéchèse du bon Pasteur » – une application de la méthode Montessori	T	2/3	121
COLRAT	Paul	F L'impossible catéchèse	T	2/3	27
CONTAMINE	Philippe	F Jeanne sur les autels – la <i>Jeanne d'Arc</i> d'Henri Wallon	S	1	101
DENAU	Adelbert	BE Jésus au désert – <i>Matthieu 4,1-11</i> et <i>Luc 4,1-13</i>	T	1	39
DESARBRES	Paul-Victor	F Dire les frontières – À l'école des langues européennes et bibliques	T	6	16
FERNANDEZ	Irène	F Tactique du diable	T	1	95
FOGIELMAN	Charles-Antoine	F La sixième demande du Notre Père et son substrat araméen	T	1	28
FOLGER	Arie	AU Un incroyable voyage	S	5	109
FOUCAULD DE	Charles	F Ne nous laissez pas succomber à la tentation	T	1	18
FRANÇOIS	Étienne	F L'Europe et ses frontières – De la réalité historique aux défis contemporains	T	6	67
FUMEY	Gilles	F Les béguinages, lieux mystiques?	T	4	95
GIROUX	Bernard	F Le catéchisme dans la cité	T	2/3	109
GUIBERT	Étienne	F Et nous qui espérons	T	2/3	49
HANNE	Olivier	F Les frontières en Islam – Entre unification impérialiste et fractionnement opportuniste	T	6	33
HUMBRECHT	Thierry-Dominique	F Abus de pouvoir dans l'Église, cléricalisme et déviations de l'obéissance	S	6	110
LA PIRA	Giorgio	I Lettre à Mgr Montini	S	6	104
LAROQUE	Didier	F Sur l'architecture des maisons de retraite françaises	T	4	87
LAVIGNE	Jean-François	F <i>In memoriam</i> Xavier Tilliette s.j.	S	1	121
LEPROUX	Alexis	F "lecture vive"	T	2/3	37
MANCHON	Marie-Aimée	F L'avant-goût du Ciel, eschatologie et pardon	S	4	107
MANZANO	Xavier	F L'annonce de la grâce universelle du Christ dans le contexte de la pluralité religieuse	T	2/3	67
MARION	Jean-Luc	F Habiter poétiquement le monde – Claudel	S	2/3	148
MIES	Françoise	BE Job – Épreuve ou tentation?	T	1	19

Classement par ordre alphabétique des auteurs avec indication de leur nationalité (AU: Autrichien; BE: Belge; CA: Canada; CH: Suisse; CR: Croate; DE: Allemand; E: Espagnol; F: Français; IT: Italien; NE: Néerlandais; US Etats-Unis).

## Tables du tome XLIV (2019)

Nom	Prénom	article	rubrique	n°	pages
MILANI	Baptiste	F Parler pour ne pas entrer en tentation – La rechute dans le salut, selon Michel Foucault	T	1	82
MINNERATH	Roland	F Pour une catéchèse au service de l'initiation sacramentelle	T	2/3	13
MOULINS-BEAUFORT DE	Éric	F Liturgie et canon des écritures	T	5	101
NIEWIADOMSKI	Józef	P Catholicité et nation – Le drame du franchissement des frontières	T	6	87
ORTEGA	Laurent	BE La catéchèse comme éveil à la vie spirituelle	T	2/3	81
POIREL	Dominique	F L'histoire, l'allégorie et la théologie	T	5	39
POLTI	André	F Catéchèse et handicap mental	T	2/3	141
POTTIER	Bernard	BE la sixième demande du Notre Père, peut-être la plus discutée	E	1	7
POTTIER	Bernard	BE Comment le Christ fut-il tenté? – La Gnômè chez Maxime le Confesseur (vers 580 – 662)	T	1	51
RAGUZ	Ivica	CR Petite théologie du grand âge	T	4	65
RAIMBAULT	Christophe	Comment mettre en œuvre, en exégèse biblique, le n° 34 de <i>Verbum Domini</i> ?	T	5	73
RAMOND	Sophie	F Comme on pense la mort, on vieillit – Une lecture de <i>Qohélet</i> 12,1-8	T	4	27
RATZINGER	Joseph	DE Pas la mission, mais le dialogue	S	2/3	184
REGNIER	Valérie	F Les couloirs humanitaires – Un modèle d'initiative européenne, citoyenne et chrétienne	T	6	79
RÖMER	Thomas	CH La canonisation du Pentateuque	T	5	23
ROUGE	Matthieu	F Grâce du catéchisme et catéchisme de la grâce	E	2/3	8
SARMANT	Thierry	F Les frontières au xviii <sup>e</sup> siècle – Limites, marches et intérêt des États	T	6	27
SCHUMACHER	Bernard N.	BE L'accueil de la vieillesse	T	4	49
SENIOR	Donald	A Le déploiement géographique de la mission de Jésus en Galilée selon l' <i>Évangile de Marc</i>	T	6	55
SERVAIS	Jacques	F L'événement Paul Claudel dans la vie et l'œuvre de H.U. von Balthasar	S	5	113
SOLARI	Grégory	S Comment dire la personne d'Alzheimer?	T	4	81
STRUYF	Dominique	BE Le combat spirituel, un travail psychologique relationnel? Le cas d'Etty Hillesum	T	1	66
TARDIVEL	Émilie	F La relève des frontières	E	6	7
TERRÉ	François	F Tempête sur la famille – Entretien	S	4	118
TRACY	David	US L'imagination catholique – l'exemple de Michel-Ange	S	1	109
URFELS	Florent	F L'exégèse est-elle une science théologique?	T	5	87
VETŐ	Miklos	La vieillesse	T	4	39
VINGT-TROIS	André	F Un moment de vérité	T	4	21
ZALESKI	Isabelle	F Faits et chiffres – Données de contexte	E	4	15
		Exhortation apostolique post-synodale <i>Verbum Domini</i> §32-34	T	5	70
		Lettre des évêques polonais aux évêques allemands	D	6	99

Les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Éditorial », « Signet », « Thème » et « Dossier ».

Les chiffres (à droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination.

Rappelons enfin que les références des articles publiés depuis le début se trouvent dans les index publiés en 1985 et 1995 et sur le site de la revue : [www.communio.fr](http://www.communio.fr).

# Titres parus, classés par Thèmes, et par ordre chronologique

Les «dossiers» sont rassemblés en fin de liste

## Le Credo

- 1-**La confession de la foi** (1975/1)
- 9-«**Jésus, né du Père avant tous les siècles**» (1977/1)
- 15-«**Né de la Vierge Marie**» (1978/1)
- 21-«**Il a pris chair et s'est fait homme**» (1979/1)
- 27-«**La Passion**» (1980/1)
- 33-«**Descendu aux enfers**» (1981/1)
- 39-«**Il est ressuscité**» (1982/1)
- 47-«**Il est monté aux cieux**» (1983/3)
- 51-«**Il est assis à la droite du Père**» (1984/1)
- 57-**Le jugement dernier** (1985/1)
- 63-**L'Esprit Saint** (1986/1)
- 69-**L'Église** (1987/1)
- 75-**La communion des saints** (1988/1)
- 81-**La rémission des péchés** (1989/1)
- 87-**La résurrection de la chair** (1990/1)
- 93-**La vie éternelle** (1991/1)
- 212-**Croire l'Église** (2010/6)
- 217-**L'Église Apostolique** (2011/5)
- 224-**La catholique Église** (2012/6)
- 230-**La sainteté de l'Église** (2013/6)
- 236-**L'Église Une** (2014/6)

## Parole de Dieu

- 66-**Lire l'Écriture** (1986/4)
- 130-**Le Christ** (1997/2-3)
- 135-**L'Esprit saint** (1998/1-2)
- 140-**Dieu le Père** (1998/6-1999/1)
- 145-**Croire en la Trinité** (1999/5-6)
- 153-**La parole de Dieu** (2001/1)
- 158-**Au-delà du fondamentalisme** (2001/6)
- 221-**Le Canon des Écritures** (2012/3)
- 245-**L'inspiration des Écritures** (2016/3)
- 253-**La Tradition** (2017/5)

## Notre Père

- 238-**Notre Père I: qui es aux cieux** (2015/2-3)
- 244-**Notre Père II** (2016/2)
- 250-**Notre Père III: notre Pain** (2017/2)
- 256-**Notre Père IV: Pardonne-nous** (2018/2)
- 261-**Notre Père V: en tentation** (2019/1)

## Le Décalogue

- 99-**Un seul Dieu** (1992/1)
- 105-**Le nom de Dieu** (1993/1)
- 111-**Le respect du sabbat** (1994/1)
- 117-**Père et mère honoreras** (1995/1)
- 123-**Tu ne tueras pas** (1996/1)
- 129-**Tu ne commettras pas d'adultère** (1997/1)
- 137-**Tu ne voleras pas** (1998/3)
- 143-**Tu ne porteras pas de faux témoignage** (1999/3)
- 148-**La convoitise** (2000/2)

## Jésus

- 160-**Les mystères de Jésus** (2002/2)
- 166-**Le mystère de l'Incarnation** (2003/2)
- 171-**La vie cachée** (2004/1)
- 177-**Le baptême de Jésus** (2005/1)
- 183-**Les noces de Cana** (2006/1)
- 189-**La venue du Royaume** (2007/1)
- 195-**La Transfiguration** (2008/1)
- 201-**L'entrée du Christ à Jérusalem** (2009/1)
- 205-**Le Christ juge et sauveur** (2009/5)
- 207-**Le Mystère Pascal** (2010/1-2)
- 213-**Ascension-Pentecôte** (2011/1-2)
- 219-**La seconde venue du Christ** (2012/1-2)
- 242-**Il s'est anéanti** (2015/6)

## Les Sacrements

- 11-**Guérir et sauver** (1977/3)
- 13-**Leucharistie** (1977/5)
- 14-**La prière et la présence (Eucharistie II)** (1977/6)
- 19-**La pénitence** (1978/5)
- 22-**Laïcs ou baptisés** (1979/2)
- 25-**Le mariage** (1979/5)
- 38-**Les prêtres** (1981/6)
- 43-**La confirmation** (1982/5)
- 49-**La réconciliation** (1983/5)
- 55-**Le sacrement des malades** (1984/5)
- 59-**Le sacrifice eucharistique** (1985/3)
- 128-**Baptême et ordre** (1996/6)
- 149-**L'Eucharistie, mystère d'Alliance** (2000/3)
- 172-**La confession, sacrement difficile ?** (2004/2)
- 210-**Le catéchuménat des adultes** (2010/4)
- 233-**Jeûne et Eucharistie** (2014/3)

## Les Béatitudes

- 67-**La pauvreté** (1986/5)
- 70-**Bienheureux persécutés ?** (1987/2)
- 79-**Les cœurs purs** (1988/5)
- 96-**Les affligés** (1991/4)
- 107-**L'écologie: Heureux les doux** (1993/3)
- 110-**Heureux les miséricordieux** (1993/6)

## Les Vertus

- 54-**L'espérance** (1984/4)
- 76-**La foi** (1988/2)
- 116-**La charité** (1994/6)
- 121-**La vie de foi** (1995/5)
- 127-**Vivre dans l'espérance** (1996/5)
- 134-**La Prudence** (1997/6)
- 139-**La force** (1998/5)
- 151-**Justice et tempérance** (2000/5)
- 191-**La fidélité** (2007/3)
- 196-**La bonté** (2008/2)

## L'Église

- 5-**Appartenir à l'Église** (1976/3)
- 10-**Les communautés dans l'Église** (1977/2)
- 17-**La loi dans l'Église** (1978/3)
- 31-**L'autorité de l'évêque** (1980/5)
- 61-**L'avenir du monde** (1985/5-6)
- 92-**Former des prêtres** (1990/6)
- 94-**L'Église, une secte ?** (1991/2)
- 95-**La papauté** (1991/3)
- 104-**Les Églises orientales** (1992/6)
- 138-**La paroisse** (1998/4)
- 144-**Le ministère de Pierre** (1999/4)
- 150-**Musique et liturgie** (2000/4)
- 154-**Le diacre** (2001/2)
- 161-**Mémoire et réconciliation** (2002/3)
- 175-**La vie consacrée** (2004/5-6)
- 193-**Le Christ et les religions** (2007/5-6)
- 199-**Henri de LUBAC-L'Église dans l'Histoire** (2008/5)
- 222-**Rendre témoignage** (2012/4)
- 231-**L'apologétique** (2014/1-2)
- 234-**Architecture et liturgie** (2014/4)
- 255-**Les magistères** (2018/1)

## L'existence devant Dieu

- 2-**Mourir** (1975/2)
- 4-**La fidélité** (1976/2)
- 8-**L'expérience religieuse** (1976/8)
- 20-**La liturgie** (1978/6)
- 35-**Miettes théologiques** (1981/3)
- 36-**Les conseils évangéliques** (1981/4)
- 37-**Qu'est-ce que la théologie ?** (1981/5)
- 41-**Le dimanche** (1982/3)
- 45-**Le catéchisme** (1983/1)
- 58-**L'enfance** (1985/2)
- 60-**La prière chrétienne** (1985/4)
- 108-**L'acte liturgique** (1993/4)
- 113-**La spiritualité** (1994/3)
- 132-**Le pèlerinage** (1997/4)
- 156-**La transmission de la foi** (2001/4)
- 157-**Miettes théologiques II** (2001/5)
- 163-**La sainteté aujourd'hui** (2002/5-6)
- 174-**La joie** (2004/4)
- 180-**Face au monde** (2005/4)
- 202-**La prière** (2009/2)
- 206-**La Paternité** (2009/6)
- 223-**Mourir** (2012/5)
- 226-**Rites et Ritualités** (2013/2)
- 237-**La famille** (2015/1)
- 241-**L'examen de conscience** (2015/5)
- 243-**La Miséricorde** (2016/1)
- 254-**Eduquer à la liberté** (2017/6)
- 262-263-**La grâce du catéchisme** (2019/2-3)
- 264-**Viellir** (2019/4)

## Les Religions non Chrétiennes

- 30-*Les religions de remplacement* (1980/4)
- 78-*Les religions orientales* (1988/4)
- 97-*L'Islam* (1991/5-6)
- 119-*Le judaïsme* (1995/3)
- 124-*Les religions et le salut* (1996/2)
- 211-*Le Mystère d'Israël* (2010/5)

## Philosophie

- 3-*La création* (1976/3)
  - 12-*Au fond de la morale* (1977/4)
  - 18-*La cause de Dieu* (1978/4)
  - 37-*Satan, «mystère d'iniquité»* (1979/3)
  - 29-*Après la mort* (1980/3)
  - 32-*Le corps* (1980/6)
  - 40-*Le plaisir* (1982/2)
  - 42-*La femme* (1982/4)
  - 44-*La sainteté de l'art* (1982/6)
  - 71-*L'âme* (1987/3)
  - 72-*La vérité* (1987/4)
  - 80-*La souffrance* (1988/6)
  - 86-*L'imagination* (1989/6)
  - 100-*Sauver la raison* (1992/2-3)
  - 106-*Homme et femme il les créa* (1993/2)
  - 142-*La tentation de la gnose* (1999/2)
  - 152-*Fides et ratio* (2000/6)
  - 155-*Créés pour lui* (2001/3)
  - 162-*La Providence* (2002/4)
  - 168-*L'image aujourd'hui* (2003/4)
  - 169-*Un Dieu souffrant* (2003/5-6)
  - 178-*Hans Urs von Balthasar* (2005/2)
  - 181-*Dieu est amour* (2005/5-6)
  - 187-*La différence sexuelle* (2006/5-6)
  - 192-*Poésie et Incarnation* (2007/4)
  - 215-*Barth et Balthasar* (2011/3)
  - 225-*L'idée d'Université* (2013/1)
  - 229-*L'Amitié* (2013/5)
  - 235-*Littérature et Vérité* (2014/5)
  - 249-*Le temps d'en finir* (2017/1)
  - 259-*Manger* (2018/5)
  - 260-*Imaginer les fins dernières* (2018/6)
- ## Politique
- 6-*Les chrétiens et le politique* (1976/4)
  - 28-*La violence et l'esprit* (1980/2)
  - 46-*Le pluralisme* (1983/2)
  - 50-*Quelle crise ?* (1983/6)
  - 53-*Le pouvoir* (1984/3)
  - 64-*Les immigrés* (1986/3)
  - 65-*Le royaume* (1986/3)
  - 89-*L'Europe* (1990/3-4)
  - 112-*Les nations* (1994/2)
  - 115-*Médias, démocratie, Église* (1994/5)
  - 120-*Dieu et César* (1995/4)
  - 179-*L'Europe et le christianisme* (2005/3)
  - 198-*Liberté et responsabilité* (2008/4)
  - 218-*La démocratie* (2011/6)
  - 257-258-*La Paix* (2018/3-4)

## Histoire

- 26-*L'Église : une histoire* (1979/6)
- 83-*La Révolution* (1989/3-4)
- 88-*La modernité – et après ?* (1990/2)
- 102-*Le Nouveau Monde* (1992/4)
- 125-*Baptême de Clovis* (1996/3)
- 227-*L'Église et la Grande Guerre* (2013/3-4)
- 247-*La religion des tranchées* (2016/5-6)
- 251-*Violence et religions* (2017/3-4)

## Sciences

- 7-*Exégèse et théologie* (1976/7)
- 48-*Sciences, culture et foi* (1983/4)
- 56-*Biologie et morale* (1984/6)
- 77-*Cosmos et création* (1988/3)
- 85-*Les miracles* (1989/5)
- 107-*L'écologie* (1993/3)
- 167-*La bioéthique* (2003/3)
- 265-*Lexégèse canonique* (2019/5)

## Biographies

- 82-*Hans Urs von Balthasar* (1989/2)
- 103-*Henri de Lubac* (1992/5)
- 186-*Louis Bouyer* (2006/4)
- 197-*Jean-Marie Lustiger* (2008/3)

## Société

- 16-*La justice* (1978/2)
- 24-*L'éducation chrétienne* (1979/4)
- 34-*Aux sociétés ce que dit l'Église* (1981/2)
- 52-*Le travail* (1984/2)
- 68-*La famille* (1986/6)
- 73-*Sainteté dans la civilisation* (1987/5)
- 74-*Foi et communication* (1987/6)
- 91-*L'Église dans la ville* (1990/5)
- 109-*Conscience ou consensus ?* (1993/5)
- 114-*La guerre* (1994/4)
- 118-*La sépulture* (1995/2)
- 122-*L'Église et la jeunesse* (1995/6)
- 126-*L'argent* (1996/4)
- 133-*La maladie* (1997/5)
- 147-*La mondialisation* (2000/1)
- 159-*Les exclus* (2002/1)
- 165-*Église et État* (2003/1)
- 173-*Habiter* (2004/3)
- 184-*Le sport* (2006/2)
- 185-*L'école et les religions* (2006/3)
- 190-*Malaise dans la civilisation* (2007/2)
- 200-*Foi et féerie* (2008/6)
- 203-*L'Action sociale de l'Église* (2009/3-4)
- 209-*Le droit naturel* (2011/3)
- 216-*Art et Créativité* (2011/4)
- 240-*Les Pauvres* (2015-4)
- 246-*La grande ville* (2016/4)

## Dossiers

- 105-*L'âme et le visage* (1993/1)
- 106-*Les vingt ans de Communio* (1993/2)
- 108-*Homme et femme il les créa (suite)* (1993/4)
- 109-*Débat autour de l'éthique consensuelle : le Comité consultatif national d'éthique* (1993/5)
- 110-*Conscience et consensus Autour de MacIntire* (1993/6)
- 111-*Hommage à Mgr Charles* (1994/1)
- 112-*Veritatis splendor, une encyclique de combat* (1994/2)
- 113-*Actualité : le Pape en Belgique et au Liban* (1994/3)
- 114-*Éloge du cardinal de Lubac* (1994/4)
- 116-*Marie-Joseph Le Guillou* (1994/6)
- 117-*La foi de VanGogh* (1995/1)
- 123-*L'Église et la morale* (1996/1)
- 124-*L'Église face au nazisme* (1996/2)
- 125-*Expérience religieuse et création artistique* (1996/3)
- 127-*Michel Henry, pour une philosophie du Christianisme* (1996/5)
- 129-*Où en est la théologie ?* (1997/1)
- 130-*L'année du Christ* (1997/2-3)
- 137-*La responsabilité* (1998/3)
- 139-*Elise Corsini : Les JMJ, au-delà du spectacle* (1998/5)
- 143-*La douleur* (1999/3)
- 147-*Le millénarisme* (2000/1)
- 148-*Edith Stein* (2000/2)
- 195-*Mémorial Eucharistique* (2008/1)
- 210-*Robert Spaemann* (2010/4)
- 238-*Les 40 ans de Communio* (2015/2)
- 240-*Les 40 ans de Communio (II)* (2015/4)
- 244-*L'avenir du patrimoine ecclésiastique* (2016/2)
- 251-*De quelques convertis du xx<sup>e</sup> siècle : Jean Hugo et Max Jacob* (2017/3-4)
- 253-*De quelques convertis du xx<sup>e</sup> siècle : Manuel García Morente et Ali Mulla Zâde* (2017/5)
- 256-*Traduire la sixième demande du Notre Père* (2018/2)
- 257-258-*De quelques convertis du xx<sup>e</sup> siècle : Sigrid Undset, Paul Bourget et Gilbert Keith Chesterton* (2018/3-4)
- 259-*J. Julliard : « Je ferai de toi une étoile », Lettres à Ysé de Claudel* (2018/5)
- 259-*Joseph Ratzinger-Benoît XVI : « Les dons et l'appel sans repentir »* (2018/5)

revue  
catholique  
internationale



**communio**

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion.

## Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Olivier Artus, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Blois), Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Patrick Cantin, Christophe Carraud, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Paul Colrat (Lyon), Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens, Paul-Victor Desarbres, Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Jean-David Fermanian, Irène Fernandez, Ide Fouche, Marie-Christine Gillet-Challiol, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Fr. Thierry-Dominique Humbrecht o.p., Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Didier Laroque, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Florian Michel, Étienne Michelin (Venasque), Xavier Morales, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Patrick Piguët, Dominique Poirel, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Émilie Schick-Tardivel, Rudolf Staub, Florent Urfels, Miklos Vetö, Isabelle Zaleski.

**Rédaction** : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris,

tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

**Abonnements** : voir bulletin et conditions d'abonnement.

**Vente au numéro** : [www.communio.fr](http://www.communio.fr)

# Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43

Nom : ..... Prénom : .....

Adresse : .....  
.....  
.....

..... Courriel : .....

Je m'abonne à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

un an,  deux ans ou  trois ans.

Je me réabonne (n° de l'abonnement : .....).

Je parraine cet abonnement et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit

informé de mon identité  pas informé de mon identité

Je commande les numéros suivants : .....

(port 3 € inclus) : 14 € simple, 20 € double

Date : ..... Signature : .....

- ou par mail à [revue@communio.fr](mailto:revue@communio.fr)

## Tarifs abonnement

Type de tarif		1 ans	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)	80 €	160 €	240 €
France	Normal	62 €	110 €	160 €
Zone Euro	Normal	66 €	118 €	170 €
Monde	Courrier économique	68 €	122 €	175 €
Monde	Courrier prioritaire	80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal	40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant	20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20€ minimum pour un reçu fiscal			

## Règlement en Euros :

Par chèque payable en France à l'ordre de Communio joint à la commande

Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC (ou SWIFT): PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Par carte bancaire via le site [www.communio.fr](http://www.communio.fr)

## En collaboration avec les éditions de Communio en :

### **ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »**

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

### **AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review**

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

### **CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio**

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

### **ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura**

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

### **ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional**

Responsable : Luis Balaña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

### **FRANÇAIS POUR LE RWANDA : Revue Catholique Internationale Communio**

Responsable : Père Andrzej Jakacki SAC, B.P. 1083 Kigali, Rwanda, Afrique Centrale.

### **HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat**

Responsables : Artila Puskás & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

### **NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio**

Responsable : Filip De Rycke, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

### **POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio**

Responsable : Sławomir Pawłowski, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki, Pologne.

### **PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica**

Responsable : Peter Stilwell, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

### **SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio**

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

### **TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio**

Responsable : Prokop Brož & David Vopřada, K Rotundě 100/10, 12800 Praha 2 - Vyšehrad, République Tchèque.

Communio Internationalis a comme président d'honneur Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire et comme coordinateur le P. Jean-Robert Armogathe.

Dépôt légal : novembre 2019 – N° de CPPAP : 0121 G 80668  
N° ISBN : 978-2-915111-80-4 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196  
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe  
Composition : louis-marie.fr  
Impression : Imprimerie Soregraph à Monts (37260) – N° d'impression : XXXX

[www.communio.fr](http://www.communio.fr)