

revue
catholique
internationale



communitio

La paix

« Malheureux donc le peuple séparé de ce Dieu ! Il aime pourtant, lui-aussi, une certaine paix légitime qui lui est propre, mais qu'à la fin il n'aura plus parce qu'il en use mal avant cette fin. Qu'il en profite dans l'entretemps de cette vie, c'est également notre intérêt ; car tant que s'entremêlent les deux cités, nous usons nous aussi de la paix de Babylone »

Saint Augustin, Cité de Dieu, XIX, 26, BA, t. 37, p. 167.

« Si, donc, on nous demande quels sont nos buts de guerre, nous répondrons : la victoire ; mais si l'on demande quel est le but de cette victoire, nous répondrons : le rétablissement de l'ordre et de la tranquillité qui en résulte, les anciens ennemis enfin réconciliés dans l'unité d'une paix qui soit leur comme elle sera nôtre, et dont nous puissions dire en commun, eux comme nous, notre paix »

Étienne Gilson, « L'Europe et la paix », *Revue trimestrielle canadienne*, Montréal, Université de Montréal, 1940, n° 26, p. 27-43.

Luc-Olivier Merson (1846 - 1920) : *Le Repos pendant la fuite en Egypte*, 1880, Huile sur toile 77 x 133 cm (Musée des Beaux-Arts, Nice).

Peintre académique et religieux, Merson oppose ici la religion d'Égypte, qui va disparaître, à la sainte famille en exil. Dans la nuit du désert, le prince de la paix rayonne dans les pattes du Sphinx dont les yeux aveugles sont tournés vers un ciel sans étoiles.

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

La paix

Éditorial

8 Paul Colrat : La paix qui vient

Thème La paix

- 19 Jacques Cazeaux : Prince de paix – (Isaïe, chapitres 6 à 12)
L'expression « prince de la paix » que l'on trouve chez Isaïe doit être lue dans le contexte de 1 Samuel 8 qui énonce la charte du roi pervers, Achaz. Le prince de paix eschatologique manifeste l'iniquité des rois. Par conséquent, l'attribution à Jésus du titre de « prince de paix » doit se lire comme l'annonce d'une miséricorde donnée à ceux qui ont adoré la paix promise par les rois terrestres, satisfaisant la volonté de puissance de leurs sujets.
- 29 Jean-Philippe Fabre : Paix universelle et rejet du prophète dans l'œuvre de Luc
L'Évangile de Luc insiste particulièrement sur le rôle de « prince de la paix » donné à Jésus, mais cette pacification s'effectue par le rejet de Celui qui apporte la paix. C'est en étant rejeté que le Christ donne la paix, prophète incompris et messie outragé. Ainsi s'éclaire à la fois le rapport mimétique entre la paix chrétienne proposée par saint Luc et la pax romana, dans l'aspiration à une paix universelle, et la différence fondamentale entre les deux, le Christ apportant la paix non pas en s'imposant par les armes, mais au contraire en étant rejeté.
- 41 Holger Zaborowski : Adieu à la « paix perpétuelle » ?
– Le défi des nouveaux types de guerres pour la morale et pour le droit
Les guerres modernes infligent une tâche nouvelle à la pensée de la paix. Par leur différence avec les guerres anciennes, elles abolissent les distinctions structurelles qui permettaient de penser la paix, à commencer par la différence entre la paix et la guerre, à cause d'un état de guerre toujours latent voire invisible. La guerre en devenant de plus en plus abstraite, développant toujours plus les technologies meurtrières, est en même temps devenue de plus en plus durable, remplaçant la paix perpétuelle voulue par Kant par un état permanent de guerre.
- 51 Hans Maier : Guerre et paix aujourd'hui
La guerre d'aujourd'hui n'est plus limitée par des normes juridiques, des distinctions théoriques, par exemple entre civils et militaires, ni même par des habitudes militaires, comme le respect des prisonniers. Elle est selon H. Maier une « guerre illimitée » au sens à la fois d'une guerre sans fin et d'une guerre sans définition, si bien qu'elle n'est plus un moment à part dans la vie quotidienne des sociétés développées, mais « elle s'infiltré dans la normalité, dans le quotidien ».

- 61 **Émilie Tardivel : Saint Augustin et la paix de la cité**
Conquête toujours partielle et provisoire, la paix de la cité apparaît, dans la Cité de Dieu de saint Augustin, comme une sorte de « zone grise » entre la guerre et la paix céleste, dont la pax romana offre une illustration. Manifestation de la charité dans le monde, les chrétiens sont appelés à en faire bon usage, ce qui n'implique pas seulement ni toujours de respecter l'ordre établi, mais aussi d'avoir un rapport critique à l'ordre, surtout quand celui-ci nie la condition de l'ordre – la séparation des ordres.
- 71 **Étienne Gilson : L'Europe et la paix**
Dans cette conférence (introduite par Florian Michel) prononcée en décembre 1939 à l'Université de Montréal, É. Gilson pose la question, connue depuis le xvi^e siècle avec Grotius, devenue cruciale quarante ans plus tard grâce aux débats sur le droit d'ingérence, de la légitimité d'un pays à intervenir dans un conflit militaire qui n'est pas le sien, notamment face à un tyran. Critiquant vertement le « Neutralisme » de certains catholiques américains, É. Gilson pose la question de la légitimité – et de la nécessité – de l'intervention des USA dans le conflit entre la France et l'Allemagne nazie, en réactualisant la théologie augustinienne de la justa pax.
- 89 **Benoît Carniaux : Un examen de conscience international**
Dans la pensée de Gaston Fessard, la paix, loin d'être l'abolition de toutes les frontières, se conçoit comme leur transformation en médiation vers l'universel. Ainsi la paix mondiale doit se penser à partir des frontières nationales, tout à la fois comme leur maintien et leur relativisation – ce que permet de penser la notion de subsidiarité.
- 105 **Xavier de Marnhac : Le soldat et la paix, un témoignage**
Il est plus facile de remporter une victoire militaire que d'établir la paix. Malgré les progrès réalisés par ce qu'il est convenu d'appeler la communauté internationale, la réalité du monde demeure la violence et seule la combinaison de la force et du droit permet de la maîtriser. Contribuer au maintien de la paix dans un environnement politico-diplomatique, historique et sociologique complexe passe par la gestion de nombreuses contradictions. L'édifice juridique construit au fil des siècles ne saurait garantir seul la paix sans s'appuyer sur un bras solidement armé : c'est l'honneur du soldat, en démocratie, que de mettre cette force au service du droit.

- 117 Jean-Christophe Rufin : Vertu guerrière et vertu humanitaire**
La description de la bataille de Solferino par Henri Dunant, premier prix Nobel de la paix en 1901, marque un tournant dans la pratique de la guerre. Décrire non seulement le geste guerrier, mais le lendemain du geste guerrier, avec ses membres mutilés et ses rivières de sang, conduit Henri Dunant à élaborer les linéaments du droit humanitaire. En fondant la Croix-Rouge, ce protestant suisse voulait créer un dispositif durable de soin, prêt à intervenir en toute occasion, soignant indistinctement les ennemis, conformément à un nouveau droit de la guerre.

Dossier **De quelques convertis du xx^e siècle**

- 125 Jean-Robert Armogathe : Sigrid Undset, ou l'écriture de la conversion**
Venue de l'indifférence religieuse, à partir d'un luthéranisme sécularisé, Sigrid Undset (1882-1949), prix Nobel de littérature en 1928, fut reçue dans l'Église catholique à la Toussaint 1924. Le travail de la grâce à l'œuvre dans l'écriture montre le cheminement de celle qui, après une vie tourmentée « au gré de ses caprices », adhéra à la demande du Pater : « que ta volonté soit faite ».
- 134 Bernard Gendrel : La conversion de Paul Bourget, chemin vers l'Inconnaissable**
Pour beaucoup, à travers ses articles et ses romans, Paul Bourget (1852-1935) est le représentant d'un conservatisme politique et moral dont la religion n'est qu'une conséquence. Le journal intime révèle un autre Bourget, plus sentimental, plus mystique, et permet d'écarter tout soupçon de ralliement idéologique.
- 144 Florian Michel : Gilbert Keith Chesterton, la conversion d'un loufoque anglais**
Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), l'un des très grands noms du renouveau catholique qui marqua les lettres anglaises contemporaines, fut reçu dans l'Église catholique romaine en juillet 1922 par le prêtre qui servit de modèle au Father Brown. Personnalité baroque au tempérament paradoxal, il avança, pour rendre compte de sa conversion, la vérité objective du catholicisme et la quête de la libération des péchés. Le catholicisme de Chesterton est celui de la beauté, de la vraie liberté, de l'affirmation de la vie et de la gratitude spirituelle.

Signets

153 Louis-André Richard : À la recherche du beau et du convenable en médecine palliative

L'évolution des sciences et de l'art médical qui bouleverse nos manières de concevoir la fin de nos existences entraîne une modification du rapport politique à la mort, apparemment inéluctable. Cette modification comporte-t-elle plus d'avantages que d'inconvénients dans le développement de nos sociétés contemporaines ? Il s'agit de débusquer les pièges pour mieux cadrer la réflexion portant sur la fin de vie.

162 Heinrich Schmidinger : À Peter Henrici, pour ses quatre-vingt-dix ans

Cet hommage brosse le tableau d'une vie, non seulement bien remplie, mais surtout, d'une vie guidée par la Providence, à qui Peter Henrici s'en remettra toujours. Dans les multiples situations qu'il aura à vivre – évêque auxiliaire du diocèse de Coire et professeur de philosophie à l'Université pontificale grégorienne de Rome, pour ne citer que deux titres – émerge sa constante disponibilité pour assumer des tâches imprévues et en tirer le meilleur parti possible.

167 Hansjürgen Verweyen : L'apport de Hans Urs von Balthasar à la théologie fondamentale

L'opposition entre Balthasar et Rahner permet de discerner les points focaux de la théologie balthasarienne, qui est un refus conjoint de la scolastique et du kantisme : toute chose s'éclaire dans la figure qui touche les sens (« esthétique théologique »), la gloire se manifeste dans la défiguration du Christ sur la croix, l'amour seul, enfin, est digne de foi.

181 Denis Dupont-Fauville : Les inflexions du motu proprio *Omnium in mentem*

*Par le motu proprio *Omnium in mentem*, il y a bientôt neuf ans, le pape Benoît XVI, en harmonisant de façon apparemment technique deux canons du Code avec les textes du concile Vatican II, recentrait notre regard sur le diaconat, permettant du même coup d'ouvrir des perspectives parfois inattendues.*

Nous remercions Thomas Alferi, Françoise Brague, Isabelle Julg, Hubert Muckensturm et Jean-Benoît Poullé pour leur concours gracieux comme traducteurs

La paix qui vient

« Je vous laisse la paix, je vous donne *ma* paix¹ ». Selon cette phrase de l'Évangile de Jean reprise par la liturgie, le Christ serait la source d'une paix spécifique, *sa* paix – la paix authentiquement chrétienne. C'est pourquoi le Christ précise, immédiatement après, le point sur lequel porte la différence : « Je ne vous la donne pas *comme* le monde la donne ». La différence entre la paix chrétienne et la paix des païens ne tient pas à une différence intrinsèque, mais à une différence dans la manière de se donner. La paix chrétienne est apparemment semblable à la paix du monde, mais elle ne se donne pas comme elle. Semblable dans sa définition, différente dans sa donation. Il faut donc dire d'abord en quoi elle est comme la paix du monde. D'abord elle est, comme la paix païenne, une certaine tranquillité. *Être apaisé* signifie être tranquille, sans tourment. La paix serait ainsi l'état où rien ne trouble l'âme ni la cité, un état où la guerre est absente. Mais la pacification ne suffit pas à définir la paix, tant on connaît ces pacifications qui cachent le jeu de la force et de la domination. La paix est indissociable de la justice. *Être en paix* signifie être réconcilié ; la paix serait ainsi un état où la faute est dépassée par une harmonie retrouvée.

Mais il reste encore un pas à franchir pour trouver ce qui fait l'originalité de la manière dont le Christ donne la paix. Cet écart entre la paix païenne et la paix chrétienne est celui que marque la Croix. Le Christ donne la paix en se donnant, faisant du don de soi le fondement paradoxal de l'ordre. Fondement paradoxal car il ne consiste pas à maintenir l'ordre tel qu'il est, et à l'accommoder avec d'autres ordres existants, mais au contraire à se démettre de soi, à se réduire soi-même à l'état de serviteur. Si c'est en passant par la Croix que le Christ donne sa paix, alors le chemin pour trouver la paix, dans l'homme, dans la cité, dans le monde, n'est pas celui du maintien de leurs existences telles qu'elles sont, mais leur destitution par leur conversion. La paix païenne se donne *comme* maintien en l'état de l'être individuel ou collectif, la paix chrétienne se donne *comme* conversion. La paix chrétienne ne se donne pas par une auto-immunisation de la politique, mais au contraire par sa déposition.

La *justa pax* : pas de justice, pas de paix

Réciproque de la guerre juste, la notion de paix injuste montre le potentiel critique dans la pensée chrétienne de la paix. La tour de Ba-

bel est le modèle de cette paix injuste, qui ne scelle l'unité que par des briques et du mortier² et non par l'adoration du Seigneur. La première conversion que demande la *juste paix* est de ne pas la penser comme un effet de la guerre, mais de penser la légitimité de la guerre comme délimitée par la recherche de la paix. Car la guerre peut par elle-même tout au plus produire la victoire, mais elle ne suffit pas à produire la paix³. Si la guerre engendre la victoire, seule la justice peut produire la paix. *Opus iustitiae pax*⁴. Cela signifie que la paix n'est pas simplement la tranquillité, mais la tranquillité *de l'ordre*⁵. Une tranquillité qui ne résulterait pas de l'ordre ne serait pas une paix véritable. C'est dans ce cadre qu'Étienne Gilson critique les catholiques américains qui pour une écrasante majorité d'entre eux refusaient l'intervention de leur pays dans le conflit qui opposait la France à l'Allemagne⁶. Fustigeant « une sorte de glorification mystique de la neutralité en soi », É. Gilson montre que la neutralité n'est pas l'impartialité, dans la mesure où la non-intervention consiste à laisser le plus fort faire ses basses œuvres, en l'occurrence laisser le régime nazi dominer l'Europe. La critique est virulente : la neutralité consisterait – péché par omission – à prendre *passivement* parti pour les nazis. É. Gilson procède dans ce texte en retournant la logique de l'intérêt qui préside au refus d'intervenir dans le conflit : la tranquillité nationale qui ne se soucierait pas de l'ordre international risquerait d'être incessamment perturbée par l'entropie européenne. C'est pourquoi il est dans l'intérêt des États-Unis d'intervenir dans le conflit franco-allemand, donc de dépasser leur intérêt particulier, car l'impérialisme nazi n'a pas de raison de s'arrêter à l'Europe.

Mais pour que malgré la guerre la paix advienne, la guerre doit se déterminer, c'est-à-dire se décider et se dérouler, conformément à un certain esprit de justice. Cette exigence frise l'aporie lorsque l'on sait que la justice n'est possible que par la charité ; il faudrait penser une guerre faite par charité, ce qui semble à la limite d'un angélisme justifiant les morts. La pensée humanitaire s'efforce de surmonter une telle aporie, en montrant que la recherche de la paix fonde une certaine manière de faire la guerre. La simple description des corps mutilés suffit ainsi à Henri Dunant dans *Un souvenir de Solferino* pour montrer que la vertu guerrière ne suffit pas, que les cadavres qu'elle laisse font vomir le plus haut des gradés. La guerre

2 Genèse 11, 3.

3 Pour une description de la différence entre la victoire et la paix, voir l'article de Xavier de MARNHAC, notamment : « Il [est] plus facile de réussir un coup (parachuter un régiment de parachutistes et le déployer quelques semaines) que de stabiliser dans la durée même en sous-traitant à d'autres (États africains

en l'occurrence) afin de consolider la paix » p. 105 du présent cahier.

4 Devise du Pape Pie XII, tirée d'*Isaïe* 32, 17, titre de sa première intervention le 3 mars 1939.

5 SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, livre XIX, chap. 13.

6 Voir Étienne GILSON, « L'Europe et la paix », p.71 du présent cahier.

Éditorial ● a besoin de la paix, et d'abord du soin, que Jean-Christophe Rufin⁷ appelle à la suite d'Henri Dunant, la « vertu humanitaire », cette disposition durable à soigner les corps suppliciés des soldats des camps ennemis lors des lendemains sans gloire des batailles.

Ainsi posée dans les termes de la *justa pax*, la question de la paix reste compréhensible par les païens, à commencer par un philosophe grec comme Aristote. Cependant la paix du Christ, elle, est folie pour les païens car elle suppose et provoque un trouble dans les définitions rationnelles de la paix et de la guerre. Ce trouble est particulièrement visible aujourd'hui, où il est commun de dire que l'indistinction entre la paix et son contraire classique, la guerre, est croissante. Comment dans ce contexte penser, d'abord théologiquement, la paix du Christ ? Après avoir exploré rapidement l'ampleur de l'indistinction entre la guerre et la paix, je voudrais proposer une hypothèse : la paix du Christ ne se pense pas comme un rétablissement des frontières classiques, mais comme une indistinction supplémentaire, qui rend indistincte l'indistinction elle-même, manifestant toute paix terrestre comme un certain niveau de guerre. La paix du Christ *relève* l'indistinction entre la guerre et la paix, c'est-à-dire à la fois la reprend, en en montrant toute l'ampleur, et la suspend en faisant surgir une nouvelle distinction. Comme Dieu qui introduit la confusion sur la tour de Babel, le Christ vient « confondre » de surcroît l'indistinction entre guerre et paix, et fait surgir une paix nouvelle à partir d'une nouvelle division.

L'indistinction entre guerre et paix aujourd'hui

Le nihilisme, comme époque, se caractérise par une indistinction objective généralisée. Si la question de la paix a une actualité, c'est à partir de l'indistinction contemporaine entre la paix et la guerre. Cette indistinction se joue d'abord dans la psychologie sociale, au niveau de la perception de la guerre et de la paix : la France mène des opérations militaires, donc guerrières, sans que la population ait le sentiment d'être en guerre, *du fait précisément de la dimension spectaculaire* des « opérations extérieures⁸ ». Carl Schmitt⁹ notait en outre trois exemples d'indistinctions entre la guerre et la paix : le traité de Versailles considéré comme « *Diktat* », donc comme un acte de guerre ; le traité Briand-Kellog sur la prévention de la guerre, qui suppose que la guerre soit d'une certaine manière toujours déjà là ; enfin la notion de « guerre écono-

7 Jean-Christophe RUFIN, « vertu guerrière et vertu humanitaire », voir p. 117 du présent cahier.

8 Pour une description de l'absence du sentiment d'être en guerre, donc du sentiment trompeur d'être en paix, enraciné

dans le spectacle télévisuel de la guerre, voir Alexis JENNI, *L'art français de la guerre*, Paris, Gallimard, 2011.

9 Cité par H. ZABOROWSKI, « Adieu à la paix perpétuelle ? », p. 43-44.

mique» ou de guerre par la propagande qui étendent la notion de guerre au-delà du champ strictement militaire. Outre ces trois exemples, Carl Schmitt permet de penser une indistinction « théologico-politique » entre la guerre et la paix, car il définit le souverain comme celui qui décide de l'état d'exception¹⁰, c'est-à-dire de l'état de guerre et de la suspension de l'ordre. La souveraineté est définie non à partir de sa finalité qui serait de viser la paix, mais à partir de sa capacité à suspendre le cours normal des choses et, en particulier, du droit. Le souverain est celui qui se tient dans un seuil d'indistinction entre la paix et la guerre, capable de faire passer l'ordre politique de l'un à l'autre.

Selon H. Zaborowski, l'indistinction joue aujourd'hui entre le réel et le virtuel, notamment du fait de l'usage des drones. La distance entre les combattants a augmenté à proportion que le sentiment de tuer a diminué – à mesure qu'un certain développement technologique s'est effectué. Comme le note Hans Maier, « les effets de la violence s'éloignent de plus en plus des causes qui l'ont déclenchée¹¹ ». D'abord la mise en place des tranchées lors de la Première Guerre mondiale¹² due à l'augmentation de la puissance de feu, puis l'utilisation de bombardiers et enfin de drones, ont constitué trois étapes majeures dans la virtualisation de la guerre. Or cette abolition de la distinction entre le virtuel et le réel devient complète lorsque le terrain de bataille n'est même plus réel, mais que se déroule une « cyberwar », une guerre sur le plan virtuel lui-même, notamment sur le plan économique des cours boursiers. Or dans cette *cyberwar* est abolie jusqu'à l'existence de l'ennemi puisqu'on ne sait même pas si l'on combat une entité hostile ou simplement des algorithmes aux effets néfastes.

L'indistinction est manifeste aussi dans la question contemporaine de la sécurité : nous ne vivons pas une situation d'insécurité, mais de sécurité suspendue. Nous sommes *en instance* de trouble. La « sécurité » n'est donc pas l'absence de trouble, mais l'imminence du trouble, le trouble *repoussé*. Que le pouvoir ne fonctionne plus que comme *repoussement* ou *suspension*, telle est la racine de l'indistinction. En effet les contraires étant suspendus, ils sont simultanément présents. La paix et la guerre sont suspendus, ils sont simultanément présents, à la fois là et inapparents. Plus précisément, le terrorisme accentue le niveau d'indistinction entre guerre et paix, dans la mesure où il rend indistincts : a) La période de paix et la période de guerre, car on imagine mal un traité de paix signé

10 Pour une pensée de la souveraineté définie au contraire par sa relativité à l'unification universelle, voir l'article de Benoît CARNIAUX, « Un examen de conscience international » qui définit la pensée de la paix chez le père Fessard en disant que pour lui « le principe de souveraineté est une médiation, c'est pour-

quoi il est relatif [à la paix universelle, donnée par le Christ] ». Voir p. 89 du présent cahier,

11 Voir Hans MAIER, « Guerre et paix aujourd'hui », p. 51 du présent cahier.

12 Que d'aucuns appellent précisément « la guerre des tranchées ».

Éditorial

avec Daesh, la fin de la « guerre contre le terrorisme » est donc par avance suspendue, car même une fois anéanti le « califat » d'Abou Bakr Al Baghdadi, il est à craindre que d'autres formes similaires d'organisation ressurgissent ; b) Les civils et les militaires, car non seulement les cibles étaient civiles, ce qui n'est pas si inhabituel que cela, mais les combattants de l'État islamique avaient souvent, surtout lorsqu'ils frappaient en Occident, un entraînement militaire proche du néant¹³, allant jusqu'à littéralement se tirer une balle dans le pied ; c) l'armée et la police, car des opérations de maintien de l'ordre sont effectuées par des militaires sur le territoire national, notamment par l'opération Sentinelle ; d) la légalité et l'illégalité tant se généralisent les dispositifs d'exception qui signifient que la loi encadre sa propre suspension ; e) entre les deux grands types de guerres distingués classiquement, la guerre intérieure et la guerre extérieure, *stasis* et *polemos*, car les ennemis qui font la guerre à l'Occident en sont tout aussi bien les enfants, soit parce qu'ils y sont nés, soit parce qu'ils en singent jusqu'à l'esthétique hollywoodienne. Cette indistinction entre guerre et paix peut être rattachée au « nihilisme » dans la mesure où elle prend sens dans d'autres indistinctions : entre maladie et santé (notion de prévention qui fait que nous sommes toujours des malades en puissance), entre travail et non-travail (l'absence d'un emploi au sens juridique du terme n'empêche pas, par la production de données, de produire de la valeur ; l'emprise du travail sur la vie de loisir est de plus en plus forte grâce aux technologies de communication) ; entre le mal physique et le mal moral (par exemple avec la pollution qui est à la fois un mal physique et un mal moral, abîmant nos santés par notre propre faute). Cette indistinction est l'effet du nihilisme dans sa puissance de suspension des frontières.

De l'indistinction à la division

Face à l'indistinction nihiliste, quelle ressource tirer de la pensée et de la pratique chrétienne de la paix ? Le Christ n'oppose pas un rétablissement des frontières à l'abolition nihiliste des frontières ; il dé-

13 L'indistinction entre civils et militaires est caractéristique de la guerre populaire, théorisée notamment par Mao Tsé-Tung disant que le partisan doit être dans la population comme un poisson dans l'eau, et à laquelle s'opposent les théories de la contre-insurrection. Voir par exemple Henri TRINQUIER, *La guerre moderne*, Paris, Economica, 1961, qui définit la guerre moderne par l'inclusion de la population dans le conflit. L'époque de la guerre moderne est ouverte ou du moins confirmée selon lui par les massacres d'Hiroshima et Nagasaki : « Les victimes

sont souvent des femmes et des enfants, presque toujours des individus surpris sans défense. Mais à une époque où le bombardement des villes ouvertes est admis, où pour hâter la fin de la guerre dans le Pacifique nos alliés n'ont pas hésité à raser deux villes japonaises avec la bombe atomique, on ne peut valablement le lui reprocher », p. 17. On pourrait ajouter comme autre niveau d'indistinction, l'indistinction entre les corps et les esprits : alors que la guerre classique porte sur les corps ennemis, la guerre moderne a pour objectif de gagner les cœurs et les esprits.

multiplie l'indistinction entre guerre et paix, et introduit une nouvelle division. L'indistinction est donc à la fois approfondie par le Christ, mais elle est dépassée par un nouveau partage entre l'unification et la « division ». Le Christ n'est pas venu apporter en effet la pacification, mais l'amour, c'est-à-dire la destitution des puissances terrestres qui se prétendent autosuffisantes, à l'instar de Babel.

D'abord, le Christ jette le trouble sur les définitions humaines, trop humaines, de la paix ; en apportant *sa* paix, il apporte aussi une certaine indistinction entre la guerre et la paix. Le regard chrétien sur les réalités temporelles consiste à en suspendre les distinctions reçues, notamment la distinction entre la guerre et la paix. L'indistinction entre la paix et la guerre est ainsi, dans le regard de saint Augustin, constitutive de la situation terrestre. Elle n'est pas une indistinction qui tient à un défaut de l'analyse, mais elle est une indistinction que discerne l'analyse de notre situation. Émilie Tardivel rappelle ainsi que pour saint Augustin, la paix terrestre est sur un seuil d'indistinction, une « zone grise entre la guerre et la paix céleste¹⁴ ». Cette indistinction est due à la dynamique de la paix dans la cité terrestre, qui est un mouvement de pacification indéfinie par l'usage de la violence. Saint Augustin reconnaît dans cette pacification une « manifestation » de la paix céleste, tout en disant que l'Église a pour fonction de « critiquer la clôture de l'ordre terrestre sur lui-même », autrement dit de rappeler l'insuffisance de la pacification, au regard précisément de la paix céleste.

Ensuite, il manifeste l'indistinction entre la paix terrestre et la paix céleste. La Paix est déjà établie par la mort du Christ sur la Croix, et en même temps elle est par ailleurs placée hors du monde, vallée de larmes. Ce n'est qu'au Ciel que « justice et paix s'embrassent » pleinement dit le Psaume 85, mais le Christ donne bien sa paix. Dans l'Épître aux Éphésiens, saint Paul dit clairement du Christ que « en sa personne, il a tué la haine¹⁵ ». La paix est et n'est pas simultanément ; elle est déjà là et en même temps elle n'est pas encore là – elle vient. Elle transforme ainsi les temps qui sont les nôtres en des temps eschatologiques, dans la mesure où ils sont les temps de l'avènement de la paix. Ce temps est à saisir dans son instabilité ; il est le délai que se donne le dévoilement de la paix du Christ.

Enfin la paix du Christ elle-même se manifeste dans une certaine indistinction avec la guerre. Ces mots du Christ sont célèbres :

Pensez-vous que je sois venu pour donner la paix sur la terre ? Non, je vous le dis, [je suis venu pour donner] la division¹⁶.

14 Voir Émilie TARDIVEL, « Saint Augustin et la paix de la cité », p.61 du présent cahier.

15 Éphésiens 2, 16.

16 Luc 12, 51.

Éditorial ●

La paix dont il est question ici est la paix des païens, la paix comme complétude. Précisément parce que le Christ n'apporte pas la paix *comme* le monde, il suscite une division. Le monde apporte la paix en confortant l'être à qui il apporte la paix dans son être, alors que le Christ l'apporte en le destituant de sa prétention à l'autosuffisance. C'est la raison pour laquelle il « divise¹⁷ ». Ce partage ou cette division est bel et bien le contraire de la paix, mais de la définition païenne de la donation de la paix par complétude, autosuffisance, et sécurité. La paix du Christ se donne par une certaine incomplétude, insuffisance, et insécurité. De ce point de vue-là, le Christ vient clarifier une ambivalence qu'on trouve dans l'étymologie du mot hébreu *shalom*, qui vient d'un verbe (*shalam*) qui signifie restituer, rendre. Autrement dit, la paix en hébreu – ce qui ne veut pas dire pour l'Ancien testament – signifie le fait d'être complet, préservé de la perte, ce qui est proche de la définition païenne de la paix comme l'accomplissement de soi en étant préservé du mal, donc de la paix comme *immunité*. Le Christ, en mourant sur la Croix, porte une nouvelle manière de donner la paix – radicalement différente de la simple restitution – une paix qui advient par la charité, qui suppose la conscience de son insuffisance structurelle et sa dépendance à l'égard de la source infinie de l'amour – une paix par la destitution de la prétention à l'autosuffisance. La « division » serait ainsi le contraire de l'unification grâce à laquelle un être pourrait se suffire à lui-même. La paix du Christ ne relève pas de la logique de la complétude, mais de celle de l'amour, c'est-à-dire de l'incomplétude et de l'abaissement. Cela signifie qu'on ne tient pas la paix d'un retour à soi, d'une préservation de soi qui assure une immunité, mais qu'on ne la tient que d'en dehors de soi; la paix n'est pas une préservation du mal, mais elle passe par le « partage » introduit par la Croix. Ce partage est le geste d'ouverture de l'être à son incomplétude.

Du politique à l'eschatologique et retour

Cette incomplétude de la paix du Christ explique qu'elle ne puisse avoir une signification strictement politique. En première analyse, la notion de paix mobilisée par le corpus chrétien est une paix eschatologique. Dire que le Christ « est notre paix » (*Éphésiens* 2, 14) signifie que la paix n'a pas d'abord une nature politique. Elle est une *réconciliation non-politique*. Elle consiste en effet à

« détruire la barrière qui sépare [les fils d'Israël et les païens], supprimant en sa chair la haine, cette Loi des préceptes avec ces ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme

17 Le verbe *diamerizô* est employé dans trois autres contextes par saint Luc (11, 17 ; 22, 17 ; 23, 34), contextes assez surprenants car dans les trois cas, c'est

la négation du Christ, par Satan ou par son sacrifice (sanglant ou non-sanglant) qui induit un « partage » ou une « division ».

Nouveau, faire la paix, et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix¹⁸.

La paix est une certaine unité qui possède deux faces, dont l'une est le revers de l'autre. La paix s'atteint à travers une double réconciliation : une réconciliation universelle du genre humain, au-delà de la barrière de la Loi qui sépare les Juifs des Nations, et une réconciliation des hommes avec Dieu. Mais cette réconciliation messianique se charge d'un vocabulaire politique, lorsque la paix, qui implique la création d'un « homme nouveau », s'effectue à travers une citoyenneté céleste¹⁹. Or il convient de ne pas laisser ce genre de phrase dans le vague métaphorique, mais d'en saisir les implications pour la manière dont les chrétiens abordent la vie politique.

La paix est une notion que l'on trouve simultanément dans des contextes théologiques et politiques, ce qui pose le problème du lien entre la politique et ce qui la dépasse, soit entre la communauté et la communion. Plus précisément, elle est une notion par laquelle le théologique conteste l'autosuffisance (*autarkeia*) de la politique, car la paix n'est possible que jusqu'à un certain point par les ressources de la politique seule. Cela ne veut pas dire que la politique ne pourrait pas s'exercer dans une certaine autonomie, mais qu'elle ne suffit pas par elle seule à assurer la paix, qui n'est possible que par l'amour. En ce sens si elle est autonome elle n'est pas autofondée, dans le sens où elle ne suffit pas à atteindre seule la fin qu'elle vise lorsqu'elle est vertueuse, la paix. Comme le dit le père Fessard dans *Pax Nostra* à propos du Christ :

Vaincu, mais victorieux, son triomphe donna au monde une Loi nouvelle qui ne se définit plus par des préceptes littéraux, arrêtés, objectifs, mais dont toute l'essence consiste à opposer précisément une Justice et une Charité, qui doivent se déterminer l'une par l'autre. Tout le rôle de la justice chrétienne est d'interdire à l'individu le recul, le repliement sur soi; celui de la charité est d'ouvrir toujours plus le moi à l'inspiration, afin que la personne trouve par là le moyen de communier avec tous²⁰.

Cette insuffisance de la politique seule à assurer la paix est suggérée par le fait que le Christ est appelé par la tradition le prince de la paix²¹.

18 Saint Paul utilise ici le verbe *katargeô*, qu'il utilise aussi en *1 Corinthiens* 15, 24 lorsqu'il parle du rapport entre la parousie et les pouvoirs politiques : « Puis ce sera la fin, lorsqu'il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit (*katargêsé*) toute Principauté, Domination et Puissance ». Cela suffit pour dire que la paix n'a pas une nature politique, si l'on

définit la politique précisément comme la recherche de l'*arkhê*, de l'*exousia*, et de la *dunamis*, traduits ici par « Principauté, Domination et Puissance ».

19 « Vous êtes concitoyens des saints », dit la suite de l'*Épître aux Éphésiens*.

20 *Pax nostra*, p. 143-144, cité par Carniaux p. 101.

21 *Isaïe*, 9, 5.

Éditorial

L'expression « prince de la paix » est une expression qui désigne aussi les rois orientaux, donc les rois terrestres. Que signifie la projection sur le Christ d'un tel nom ? Cela suspend-il la réalisation de la paix à un avenir eschatologique ? Quand bien même ce serait le cas, que signifie *pour notre temps* que la paix soit une réalité eschatologique ? Comment la paix terrestre peut-elle *participer* à la paix eschatologique ? Que le Christ soit le « prince de la paix » a une importance pour la manière dont les chrétiens envisagent la paix ici-bas : la nature eschatologique de la paix joue au minimum le rôle de contrepoint critique des paix terrestres. Ainsi Jacques Cazeaux note, à propos de l'expression « prince de la paix », que « les valeurs qui définissent ensuite la nouvelle Charte constitutionnelle du *Prince de paix*, soit *grandeur, justice, droit et paix sans fin...*, sont autant de traits qui condamnent la politique ordinaire et inévitable des rois, celle qu'établait crûment et sans aucune contrepartie favorable la *Charte de 1 Samuel*, chapitre 8, à l'ombilic des Écritures²¹ ».

La paix eschatologique joue ensuite le rôle de *garantie*, c'est-à-dire de condition de possibilité, des paix terrestres. Dire que la paix est assurée par le Christ signifie alors non pas que la paix est repoussée dans un avenir final, mais au contraire qu'elle est *possible parce qu'elle est donnée* aux hommes, de toute éternité, c'est-à-dire en toute occasion – et que, depuis la mort et la résurrection du Seigneur, elle vient. La paix eschatologique est un appel pour les paix terrestres, un appel à ne pas se contenter de la tranquillité mais à rechercher toujours plus l'ordre, c'est-à-dire la justice et la charité qui en sont les conditions. Ce rapport à la fois de conservation et de critique de l'ordre politique est manifeste dans les *Actes des Apôtres*, lorsque saint Paul se trouve face au gouverneur de Césarée. On voit dans ce passage, selon Daniel Marguerat²², que « la *kuriotès* de Jésus s'annonce comme le contrepoint de l'autorité impériale, l'*eirènè* lucanienne réalise ce que la *Pax romana* a échoué à faire, et Pentecôte ravit à César le pouvoir de faire l'unanimité parmi le peuple²³ ». Jean-Philippe Fabre note ainsi que Paul, et à travers lui l'Apôtre Luc tout à la fois, reconnaît la paix apportée par la politique impériale, tout en en critiquant l'iniquité partielle. En effet dans son discours à Félix, Paul reconnaît que celui-ci assure la justice (24, 10), et Luc confirme cela narrativement puisque le pouvoir politique lui laisse une certaine liberté (24, 25). Cependant pour faire plaisir à une faction, Félix laisse Paul en captivité à Césarée (24, 27), signant ainsi l'insuffisance de sa justice, encore dépendante du bon plaisir de factions insensées. De là une suite de procès absurdes se déclenche,

22 Jacques CAZEAUX, « Prince de paix (*Isaïe*, chapitres 6 à 12) » p. 19 du présent cahier.

23 Cité par Jean-Philippe Fabre dans son article, « Paix universelle et rejet du pro-

phète dans l'œuvre de Luc », p. 29 du présent cahier.

24 D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, Paris, Cerf, 1999, p. 109.

devant Festus, puis Agrippa, qui déclare *in fine*, après avoir entendu Paul : « On aurait pu relâcher cet homme s'il n'en avait appelé à César » (26, 32). Telle est l'aporie du pouvoir politique dans sa réalisation de la justice : prisonnier d'une procédure législative, en l'occurrence l'appel d'un citoyen romain à César, il est incapable de rendre la justice que pourtant il voudrait rendre²³.

La paix eschatologique appelle de surcroît les paix politiques à se dépasser elles-mêmes, par la destitution de ce qui dans la politique ne suffit pas à la charité, la logique de l'autosuffisance. Cette recherche d'une certaine destitution oppose une logique bien différente de celle de l'auto-fondation, une logique d'auto-déposition, qui n'est pas auto-destruction, mais au contraire abandon à ce qui se donne de manière toujours nouvelle, l'événement en général, la Parousie en particulier. On voit bien cette nouvelle logique politique de l'auto-déposition à l'œuvre dans l'appel de l'Église au désarmement, en particulier au désarmement nucléaire. Le développement au xx^e siècle de la bombe atomique brise, comme le rappelle Holger Zaborowski, la symétrie de la paix et de la guerre. Une fois développée une bombe d'une telle puissance, une fois que l'addition de la puissance de toutes les bombes atomiques permettrait de détruire quatorze fois l'humanité, l'opposition ne se joue plus entre une situation de paix et une situation de guerre mais entre une situation de paix et la destruction de l'humanité. La bombe atomique rend la paix plus pressante, plus nécessaire. Néanmoins, elle ne suffit pas à la faire advenir. La puissance nucléaire montre l'impossibilité de déduire la paix à partir de la force. Tout se passe comme si l'augmentation de la puissance de l'armement tendait au contraire vers un point non pas pacifique mais guerrier. C'est pourquoi le concile Vatican II condamne clairement et l'armement nucléaire et la doctrine de la dissuasion nucléaire²⁴, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la puissance des armes suffirait à faire advenir la paix. La condamnation a été confirmée depuis à maintes reprises par le Saint-Siège²⁵, jusqu'au vote exceptionnel, le 7 juillet 2017, à l'ONU d'un texte en faveur de l'interdiction de l'arme nucléaire.

25 Cette tension entre la reconnaissance d'une certaine paix et de son injustice fonde théoriquement l'action diplomatique du Saint-Siège : voir la description de l'action de Benoît XV pendant la Première Guerre mondiale dans le numéro de *Communio* de mai-août 2013, XXXVIII, 3-4 : Philippe CHENAUX, « Benoît XV et la Grande Guerre ».

26 *Gaudium et spes*, §80-81, qui oppose à la dissuasion nucléaire la « paix véritable ». Voir aussi parallèlement au Concile, JEAN

XXIII, *Pacem in terris*, 1963, §109-119.

27 Voir BENOÎT XVI, *Message pour la journée mondiale de la paix*, 1^{er} janvier 2006, §13-15, notamment : « La vérité de la paix demande que tous — aussi bien les gouvernements qui, de manière déclarée ou occulte, possèdent des armes nucléaires depuis longtemps, que ceux qui entendent se les procurer — changent conjointement de cap par des choix clairs et fermes, s'orientant vers un désarmement nucléaire progressif et concordé ».

Éditorial ●

Ce désarmement, en première analyse, doit obéir à une certaine prudence afin de ne pas laisser le champ libre aux méchants et aux dominateurs, mais elle relève d'une logique politique bien différente de celle de l'État moderne, notamment tel que pensé par Hobbes : l'effort de persévérer dans son être. Car la paix qui vient, ouverte par le sacrifice du Christ, adresse de l'extérieur de la politique, un impossible appel aux puissances, celui d'une destitution sans destruction des ordres politiques, que la prudence limite au domaine du possible. Cela donne à l'Église, si elle veut témoigner de cet appel, le rôle d'institution destituant les tentatives de pacification par la force, en témoignant d'une autre paix, qui ne naît pas de la sauvegarde des armes, mais de la déposition de soi.

Paul Colrat, marié, père de trois enfants, agrégé de philosophie, ancien élève de l'ENS de Lyon, président des Alternatives Catholiques. Prépare actuellement une thèse de doctorat sur le règne des philosophes chez Platon.

Prince de paix Jacques Cazeaux (Isaïe, chapitres 6 à 12)

Parfois appliquée à Jésus, cette expression d'Isaïe est unique, et elle ne figure pas telle quelle dans le Nouveau Testament, même si Paul, les évangiles et les épîtres parlent de la paix, Jean abondamment¹. Comme tous les « mots » célèbres que la petite histoire et parfois l'Histoire se plaisent à colporter, hors contexte ou plutôt insérés dans un contexte minuscule tel un écrin², *Prince de paix* court le risque de toutes les projections subjectives et fermées. Bien remis en son « lieu », ce titre ouvre au contraire sur le paysage entier des Écritures, au mystère de ce que nous appelons d'un mot trop simple en français, le « salut », le salut des Nations par le salut d'Israël. Pour commencer, il invite précisément à parler de Jésus dans l'idiome qui fut celui de son destin, les Écritures d'Israël et, ici, à la lumière d'une des premières pages du prophète Isaïe, c'est-à-dire du formidable Cahier des trois grands prophètes. Par là, déjà, il évite au fidèle de se fixer sur le seul personnage de Jésus, le Fils, pour remonter avec lui au Père.

Le beau et redoutable contexte : *Isaïe*, chapitres 6 à 12

Paul Claudel aimait ces génitifs à valeur de nos adjectifs qui émaillent les Écritures, tels que *Fils de lumière*, qui veut dire « Figure éclatante ». Ici « pacifique » pourrait traduire platement *de paix*, mais, ne fût-ce que pour profiter par l'oreille du style hébraïque de nos Écritures, gardons le titre de noblesse, *Prince de paix*. Gardons également son terreau, sa traîne, sa prophétie entière. Le mot n'est pas isolé. Il se trouve au cœur d'un redoutable chef-d'œuvre, le « Livret de l'Emmanuel » (*Isaïe*, chapitres 6 à 12). Ces quelques pages, qui soufflent le chaud et le froid, ont pour occasion la condamnation exemplaire du roi Achaz. Ce roi de Juda tremble devant

1 Michée 5, 4, ou Zacharie 9,10, frôlent l'oracle d'Isaïe, et de même le Psaume 72 (mais la transposition eschatologique, de la royauté y est déjà faite, appliquant les valeurs du Prince idéal d'Isaïe à un « Roi » idéal). L'Apocalypse 1, 5 parle simplement du Christ comme *Prince des rois de la terre*, citation de plusieurs passages des Écritures. L'Épître aux Hébreux évoque Melchisédeq, soit *roi de justice*, et dont le nom, *roi de Salem*, se traduit

« *roi de paix* » (7, 2) : une exégèse précise de ces formules aboutirait aux mêmes réalités ruineuses pour Jérusalem et ses rois que celles de l'oracle d'Isaïe, mais les termes de départ, « roi » et « prince », ne sont donc pas les mêmes, et les voies seraient différentes...

2 Un exemple célèbre de surcharge et de fortune indue, provoquant les théories des deux glaives : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ».

une coalition comme si Juda était son fief, et Jérusalem, sa possession. Le point précis est la crainte du roi de manquer d'eau lors du siège qui menace. L'unité littéraire des chapitres 6 à 12 repose donc sur ce thème : elle part de la rencontre du prophète Isaïe et du roi abusif Achaz au maigre point d'eau, la source de Siloé (chapitre 7), et elle s'achève par l'hymne à la Source, qui est YHWH même et sa Torah (chapitre 12³). C'est dire que pour bien entendre précisément la titulature *Prince de paix*, il est de simple politesse et vérité d'écouter ces pages fulgurantes. Elles ne sont pas de tout repos : c'est qu'elles reflètent et concentrent même la tension qui sévit dans la Bible entre la volonté de puissance concrétisée dans le roi, d'une part, et d'autre part, la seule Présence royale de YHWH Dieu. Déjà, au début de ces oracles incendiaires d'Isaïe, l'annonce fameuse de l'Enfant de la Vierge (chapitre 7) se voulait polémique, puisqu'elle visait d'abord à retirer au roi Achaz la dynastie davidique en la sublimant. L'annonce, on le sait, sera ensuite interprétée comme messianique, et elle aboutira littéralement au Prologue de Matthieu : là, Marie prendra le rôle punitif et salvateur de la Vierge selon Isaïe, et Joseph, l'héritier de David abdiquera sa royauté, au rebours de l'ancienne folie royale d'Achaz, de tous les rois d'Israël et, plus près, de la folie royale d'Hérode, ce Pharaon logé à l'intérieur d'Israël.

Thème

Mais ce premier oracle d'Isaïe poursuit patiemment sa course vengeresse au-delà du coup de tonnerre fameux et le prophète redit un peu plus loin, et de façon appuyée, que, toujours par le Fils paradoxal (de la dynastie sans être de la dynastie), la royauté orgueilleuse d'Achaz est déjà déboutée, remplacée. Ce Fils est donc, au contraire d'Achaz, de tous les rois d'Israël ou des Nations, un Prince idéal :

Oui, un enfant nous a été enfanté, un fils nous a été donné, et son principat est sur son épaule, et son nom sera crié : « Merveille de providence, Dieu exalté, Père d'éternité, Prince de paix, pour l'agrandissement du principat et pour la paix sans fin sur le siège de David et sur sa royauté pour la fixer et la soutenir en justice et en droit depuis maintenant jusqu'à jamais » – la jalousie de YHWH des Armées fera cela (*Isaïe 9, 5-6*).

Inutile de préciser que l'« Enfant », en parallèle avec « fils », n'attire pas l'ombre d'un attendrissement, de cet attendrissement qui obscurcit les Prologues de Matthieu et de Luc par nos crèches puérides⁴. Ce

3 Le chap. 6, à tort appelé « Vocation d'Isaïe », donne son ton mordant au « Livret de l'Emmanuel » : il est le pastiche ironique d'une scène également ironique, où le Ciel moquait les rois en les trompant (*I Rois 22, 18 et sv.*).

4 La crèche chez Luc est la crèche venge-

resse d'Isaïe, chapitre 1 : le bœuf et l'âne connaissent la crèche de leur maître, alors qu'Israël ignore son Dieu. La fauteur de la crèche rejoint chez nous depuis plus de mille ans le dolorisme tout aussi déplacé de la Passion.

Fils est le Vengeur de Dieu : bien nommée, la *jalousie* de YHWH a deux faces, la Colère contre les folies royales, et l'attachement sauveur au Peuple issu d'Abraham. Reste à savoir par quels détours explorer une telle annonce, trop lourde pour être immédiatement reçue – les Écritures invitent à un courageux tour du monde moral.

Au nœud du drame d'Israël, le pouvoir

Une première remarque : le titre *Prince-de-paix* vient en conclusion de trois autres titulatures princières⁵, *Merveille de providence*, *Dieu exalté*, *Père d'éternité* : ce titre les résume donc, avant de se prolonger, de se développer lui-même, *pour l'agrandissement du principat et pour la paix sans fin...* Ce double rôle, de résumé puis de programme politique, fait des mots *Prince-de-paix* le cœur de l'oracle, non pas comme le joyau dans un écrin, mais plutôt comme insuffisants en eux-mêmes : par pauvreté ou danger, le titre princier demande qu'on le comprenne avec son rayonnement, en amont et en aval. Sans quoi, il pourrait devenir une sorte de talisman, de projection de ce que chacun peut rêver dans les deux mots, une formule magique, ce qu'il peut très bien devenir quand on l'applique tout nu à Jésus – nu, c'est-à-dire sans la gangue des Écritures, *via* cet oracle d'Isaïe, et plus patiemment encore saisi dans le contexte d'icelui. Avant l'énoncé central, *Prince de paix*, les trois nobles titres officiels, *providence*, *exaltation*, *éternité*, font contempler pour ainsi dire l'Origine, l'Alpha, la Cause, les Cieux où règne précisément la vérité insondable de l'Être qui va descendre sur ce *Prince*. Et après l'énoncé, l'oracle descend dans notre monde, *via* celui d'Israël, pour faire contempler l'Oméga, l'Effet qui est la transformation du monde tel qu'il sera donné grâce à la Lumière. Or, c'est là qu'il faut aller lentement, les sandales enlevées.

Jacques
Cazeaux

Le tableau est tout de beauté et de grandeur morale et politique : paix, justice et droit. Certes. Pourtant, et la seconde remarque est décisive, ce blason idéal du Prince idéal n'offre pas une figure directement idyllique. Il vise un roi pervers, Achaz, pour prendre le contre-pied de son attitude, et pour cela il s'oppose en prophétie, violemment, à la *Charte* monstrueuse du roi pervers, telle que jadis Samuel l'asséna aux fils d'Israël qui avaient exigé un roi. Le roi serait un vampire accaparant leurs forces vives :

Et Samuel dit toutes les paroles de YHWH au peuple, alors qu'ils lui demandaient un roi. Et il dit : « Voici quelle sera la Charte du Roi qui régnera sur vous. Vos fils il prendra et il les mettra pour lui

5 La Bible est un texte aristocratique, de Cour.

dans ses chars et sa cavalerie, et ils courront devant ses chars ; et il les mettra pour lui au titre de chefs de mille et de chefs de cinquante, et pour labourer ses labours et pour moissonner ses moissons et pour faire l'attirail de ses guerres et l'attirail de son char. Et vos filles il prendra pour lui au titre de parfumeuses et de cuisinières et de panetières. De vos champs et de vos vignobles et de vos oliveraies il prendra le meilleur et il le donnera à ses esclaves. Et de vos grains et de vos vignobles il lèvera le dixième, et il le donnera à ses nobles et à ses esclaves. Et de vos esclaves et de vos servantes et de votre meilleure jeunesse, et de vos ânes il prendra, et il fera ainsi au bénéfice de ses ouvrages... » (*I Samuel* 8,10 et sv.).

Le retour du possessif ainsi martelé, *son, ses*, suffirait à terrifier le peuple, devenu l'esclave du roi.

Or, l'oracle d'Isaïe s'inscrit dans ce contentieux qui gouverne la rédaction des Écritures. Car Israël traîne ce péché originel, le péché originel : après avoir vécu en la Fédération libre des Douze Tribus à la fois indépendantes et associées, un jour il a voulu et voulu *un roi comme en ont les Nations*. Et de la *Genèse* jusqu'à notre *Apocalypse* tous les récits de la Bible, toutes les prophéties et les écrits sont infléchis, repensés prophétiquement pour sonder avec la patience que demande la profondeur du mal dans le cœur de l'homme et pour le racheter, ce crime de la volonté de puissance qui a inspiré la Femme et Adam, puis Caïn, sachant qu'il n'est pas d'abord dans le roi, mais bien en chacun des fils d'Israël qui ont voulu un roi comme l'image divine de leur propre orgueil. Et par conséquent, ici, les valeurs qui définissent ensuite la nouvelle Charte constitutionnelle du *Prince de paix*, soit *grandeur, justice, droit et paix sans fin...*, sont autant de traits qui condamnent la politique ordinaire et inévitable des rois, celle qu'égalait crûment et sans aucune contrepartie favorable la *Charte de I Samuel*, chapitre 8, à l'ombilic des Écritures⁶. Aussi bien, même s'il est ensuite question de royauté dans notre oracle d'Isaïe, le premier titre n'aura pas été le « roi », mais, redoublé, le *Prince* et le *Principat*, soit un titre désignant comme un manteau un peu large une autorité ample, mais sans traits⁷, et le terme dangereux, la « royauté » de David, peut venir une fois guéri de son venin, pour ainsi dire. Déjà, le mot *Prince* était polémique, et il atteignait le roi Achaz de plein fouet, lui, le *roi* au pire sens. Parler ensuite de « la

Thème

6 Inutile de rappeler que la Torah dès sa première page « connaît l'histoire » ultérieure : ainsi, la *Genèse* contrebat les deux atouts de la royauté, la dynastie par l'aîné et la possession d'un pays ; et le Veau d'or d'*Exode* 32-34, par exemple, suppose l'existence des deux veaux d'or

que Jéroboam fonderait bien des siècles plus tard (*I Rois* 12, 26-33).

7 Pour désigner de bons gouvernements, tels ou tels passages des Prophètes et déjà des Premiers Prophètes, de *Josué* aux *Rois*, prennent soin d'employer le titre flou de « prince », évitant ainsi celui de « roi ».

royauté de David dans la justice » revient de soi à prophétiser un avenir presque impensable (et donc « eschatologique, disent les érudits) car, entre un « roi » et la « justice ou le droit », l'expérience des Nations et d'Israël a enseigné aux prophètes qu'il y a une contradiction insurmontable. De surcroît, ici, merveille inouïe en ce monde, la grandeur du Prince va au bien du peuple, à la justice, à la vérité, à sa providence (ou sagesse, prudence) : elle va à la *paix*. C'est donc une réponse à distance au crime originel d'Israël, l'institution de la royauté, par définition injuste et mortifère selon la Bible, pharaonique. Et précisément, en voulant être *comme les Nations* toutes pourvues d'un roi à l'époque, et un roi féru de conquêtes au dehors et d'exactions au dedans, Israël, dont la Torah voulait faire un peuple de frères, se faisait Nation perverse. Du fait même, le drame se nouait : Israël et les Nations, les deux parts opposées du monde s'arc-boutaient entre elles pour le mal. Un jour, les Nations verraient l'horreur de la volonté de puissance vécue dans le creuset d'Israël, réfléchie et violemment rejetée par ses prophètes, et à la faveur de leur proximité tragique le salut d'Israël abdiquant – en la personne de Jésus – pourrait devenir le salut des Nations.

Ce n'est pas tout, tellement les textes se tiennent comme en conversation dans les Écritures. Nous sommes aux prises avec deux textes en opposition frontale, la Charte folle du roi selon *I Samuel* 8, et le blason du *Prince de paix* selon notre Isaïe. Mais, grâce à l'allusion qu'Isaïe fait ici même à David, un troisième texte fondateur intervient. Il s'agit de l'oracle délicat que le prophète Nathan opposa au désir royal de David, lorsque celui-ci pensa honorer YHWH en lui bâtissant une Maison de cèdre, un palais, à l'image du sien, le Temple (*II Samuel* 7). Le texte est merveilleusement retors, et il n'est pas question de le détailler ici. Mais retenons-en qu'en refusant définitivement le Temple, cette Maison de cèdre et d'or (que Salomon construira pourtant, donc en grand œuvre sacrilège), le Dieu d'Israël parle d'une autre « Maison », c'est-à-dire d'une dynastie « eschatologique », dont le roi sera solide et fixe et paré des vertus que la Loi demande à tout fils d'Israël, d'ailleurs, comme à ses vrais Princes : or, c'est exactement ce que reprend notre oracle d'Isaïe.

Jacques
Cazeaux

Ainsi, nous devons mettre en ligne les trois oracles : l'oracle de Samuel prophétisant les horreurs de la royauté était d'une ironie terrible à l'endroit des désirs d'Israël ; l'oracle de Nathan refusant le Temple était à mi-chemin entre la perspective sérieuse d'un Avenir idéal et l'ironie condamnant la pratique effective de David, de Salomon et de tous les rois d'Israël, destructeurs d'Israël, et en troisième, notre oracle d'Isaïe se veut ironique à l'égard d'Achaz, le roi orgueilleux de Juda, mais il est également merveilleux d'espérance pour les fils d'Israël qui abdiqueraient le désir qui les a poussés à vouloir un Pharaon. Et l'on

sait que Salomon édifia le Temple et ses palais en recourant à la Corvée, la Corvée de sinistre mémoire, celle dont Pharaon avait accablé les anciens Hébreux, celle qui, Salomon à peine disparu, par Jéroboam, le maître d'œuvre du Temple, provoqua le schisme irréparable, la mort sans retour de l'Israël unifié⁸.

Que Jésus soit *Prince*, c'est donc dans l'hydromel amer et doux des Écritures qu'il faut laisser fermenter cette titulature. Aussi bien, dans la foulée de notre dit Ancien Testament, les récits des évangélistes ne sont-ils pas gouvernés par la question du roi, le refus du roi? Le Prologue de Matthieu ne roule-t-il pas sur l'abdication du davidique Joseph, opposée à l'acharnement royal d'Hérode, et la généalogie de type royal qui aboutit à Joseph, lequel ne sera pas le père de Jésus, ne propose-t-elle pas une variante de l'ironie distillée par les trois oracles ci-dessus? En prenant douze apôtres, Jésus ne montre-t-il pas sans phrase qu'il s'incline devant le Cadastre des Douze Tribus d'Israël, la machine de guerre pacifique opposée à la centralisation royale? Et tout ne se joue-t-il pas lors de la Passion sur l'écriteau ironique de Pilate: un Galiléen, roi des Judéens⁹? Aussi bien, entrant à Jérusalem, soit au moment crucial, Jésus montera un âne et non pas le cheval des rois, des Pharaons. Et à ce moment décisif où le brigand sur la croix résumera naïvement la folie d'Israël en demandant à Jésus de le faire entrer (c'est parfait) dans son *royaume* (c'est l'horreur de tous les siècles passés), Jésus lui répondra en remontant au-delà de tous ces siècles, à l'Origine: *Aujourd'hui avec moi tu seras dans l'Éden* (Luc 23,42-43¹⁰), non pas dans un royaume, mais dans le seul Jardin royal du seul Sultan des mondes, YHWH, le Dieu son Père. Cette parole est le « lieu » du Prince, son *Royaume* autrement entendu; elle est le « lieu » de sa paix à Dieu.

Thème

Chalom, chalom, chalom!

Mais l'ampleur de la puissante Idée « politique » des Écritures qu'oblige à visiter la simple titulature du *Prince* annonce les belles hésitations que nous demande à son tour le second vocable, *la paix*. Nous savons d'avance que le mot ne saurait être qu'à l'image du premier, le

8 Naturellement, l'histoire de la Corvée du Pharaon d'Égypte « connaît » la Corvée de Salomon et les exactions de tous les rois à venir d'Israël.

9 Au lieu du vocable « Juifs », terriblement équivoque (et injurieux aux Juifs), qu'on lit partout, il faut garder tout au long du dit Nouveau Testament la forme de l'ethnique, *Judéens*, ici, par exemple, pour que ressorte l'ironie de Pilate: la lointaine province à demi noyée chez

les Nations gouvernerait-elle la Judée! ... Sans l'arrière-fond de ce que nous appelons la « politique » dans la lecture de la Bible, il est difficile d'accéder à ce que nous appellerions la vraie « religion » d'Israël et donc des chrétiens. La Révélation a saisi l'homme au cœur, l'ambition du pouvoir.

10 L'Éden, tel est le mot hébreu que le texte grec des LXX traduit par *paradis* (venu du persan), que Luc a repris.

Prince, qui rachetait la folie royale : ce titre apparaissait donc tel un blason parti de gueule et d'or, d'ironie et d'espérance. La *paix* est donc à ajuster, à explorer heureusement.

La *paix* en hébreu n'est pas d'abord le contraire de la guerre¹¹.

C'est la plénitude de la vérité humaine¹². Et celle-ci commence selon Israël par la réconciliation avec YHWH Dieu (*Éphésiens* 2, 14). C'est, nous venons de le voir, que les Écritures ne sont pas une glorieuse épopée, mais une sorte de contre-épopée : les auteurs de la Bible ont eu le courage de raconter leur passé en le condamnant avec une force que les diatribes des évangiles n'atteignent même pas. Les prophètes projettent la lumière de la Torah, de la Parole qui a résonné et qu'Israël n'a jamais voulu entendre, encore moins *faire*, de ce beau verbe des tempes, des mains, des jarrets, qui revient toujours quand il s'agit des Commandements, au lieu du fade « pratiquer » des traductions. Comme le terme hébreu traduit à travers le grec par « évangile¹³ », le mot *Chalom*, soit le vocable ambigu du français, la *paix*, désigne donc le firman du Sultan faisant grâce au vassal révolté, pour lui rendre statut, protection, puis l'abondance des biens, puis la paix des armes, d'un seul mouvement de ce qu'on appelle la *grâce*.

Naturellement, de la première *Paix* transcendante, donnée sans mérite, découlera la paix dans la société, et donc l'absence ou la fin des guerres, mais sur le fondement théologique de la mauvaise conscience de *chacun*, de sa conversion, du sentiment de la Miséricorde, finalement du mystère du Christ, et non pas d'un idéal « humaniste » directement heureux. La paix des armes n'est-elle pas pour une part ce qu'annonce le même Isaïe, juste avant notre oracle, *Toute botte bottant avec fracas et le manteau roulé dans le sang*¹⁴, *voici qu'ils seront brûlés, nourriture du feu!* (*Isaïe* 9, v. 4) ? Or, par ce biais réel mais subalterne, la paix des armes, nous pouvons retrouver le sens plus large de la *Paix*, retrouver le même grand horizon de la prophétie, et retomber sur les oracles de

Jacques
Cazeaux

11 Il va de soi que la « paix » s'oppose parfois terme à terme à la guerre, dans un contexte donné, telle l'expression trop fameuse de Jésus, *Je ne suis pas venu donner la paix, mais l'épée* (*Matthieu* 10, 34-36 ; et *Luc* 12, 51), une expression qui n'a rien à voir avec la « théologie de la libération » ou un romantisme de la violence chrétienne, mais ne fait que reprendre les violences chirurgicales des Prophètes à l'endroit d'Israël, et ces violences désignent le prix que l'Adam a aux yeux de YHWH Dieu.

12 Tel est le sens d'*islam*, le même mot

sémitique, mais en arabe.

13 Les deux termes sont associés dans *Éphésiens* 2, 15, et 6, 15, presque redondants si l'on se souvient que « évangile » ne signifie pas « Vie de Jésus », mais, selon *Isaïe*, le firman de YHWH Dieu faisant grâce à Israël et aux Nations par Israël.

14 Peut-être une allusion au crime de Joab, perpétré parmi les affres qui suivirent la guerre intestine opposant David à son fils et usurpateur, Absalom, horreurs royales par nature, s'il en est (*II Samuel* 20, 12).

Samuel, sa prophétie visant la volonté de puissance en chacun : en effet, c'était très explicitement par ce biais secondaire de la guerre que les fils d'Israël avaient résumé cyniquement la *Charte* du mauvais roi, *Donne-nous un roi qui marche devant nous pour guerroyer nos guerres*, insistaient-ils devant Samuel, et c'était pour des guerres de conquête, à l'instar des Nations (*I Samuel* 8, 12). Lorsque les Écritures parlent de YHWH Dieu des Armées, c'est pour confisquer dans les Cieux les armées des rois et des peuples, soit leur folie homicide, ce qu'Israël a refusé¹⁵. Devenant par là une Nation parmi les Nations, Israël se reniait.

La vérité d'Israël selon les Écritures sera donc de conversion, de retour, de reniement de ce reniement, et donc la première valeur du mot *shalom* est en somme la miséricorde de YHWH Dieu, cette miséricorde gratuite répondant à un retour, qu'elle a prévu¹⁶. La *paix* ainsi entendue descend selon la rampe de Jacob, de YHWH Dieu jusqu'au fils d'Israël (*I Timothée* 1, 2). Paul présente bien son « évangile » comme l'annonce de la *réconciliation* avec Dieu : Jésus a – par sa mort infligée à partir de la question du roi en Israël et par sa résurrection sans éclat royal – rendu la Paix à Israël et, par Israël, aux Nations ; la Paix, c'est à dire la Présence de Grâce du Père, soit l'*évangile*, bonne nouvelle de la Cour, firman du salut (voir *Éphésiens*, 2, 14 et sv.). La confession du centurion, le Romain, l'homme des Nations, lui fait prononcer devant Jésus mort le titre proprement israélite, *Celui-ci était vraiment le Fils de Dieu*. Elle marque ainsi le moment attendu depuis l'origine, où les Nations déferant en raccourci à toutes les Écritures d'Israël, à Israël, se réunissent à lui, fermant en un instant infime l'immense parenthèse de Babel, et ce n'est pas le glas de la douleur que la liturgie devrait faire résonner à trois heures le Vendredi Saint, mais l'alléluia d'une Pâque de Dieu, la Pâque de la *Paix à jamais*, que reflèteront les quarante jours de l'humble Résurrection.

Si l'on parle de « salut », de rachat, d'alléluia, c'est qu'il y avait ruine, perte, naufrage et lamentation, et si l'*Évangile de Jean* multiplie les annonces de la *paix*, il s'agit bien du sacrement théologal de rédemption donnée d'En-Haut, de conversion à YHWH Dieu, le Père d'Israël et de Jésus. Que les vocables du dogme ou des théologies, comme « rédemption », ne restent pas en l'air, pour ainsi dire, mais qu'ils obligent

15 Il est triste que par un pacifisme déplacé la liturgie ait remplacé les Armées par un inepte « Univers » : le mot égare l'imagination dans l'astronomie au lieu d'une saine conscience du Mal qu'une réflexion réveillerait grâce à ces Armées, ennemies salutaires de nos armées. Les *Armées* désignaient peut-être les astres, mais les Anciens imaginaient le monde

comme une sorte de demeure limitée, et les étoiles ornaient un plafond, qui plus est angélique, sans commune mesure avec l'insondable infini qui effrayait Pascal (ou son athée...).

16 Gédéon, rescapé de la vision divine, dira : YHWH (est) *paix*, où l'on perçoit la nuance de grâce (*Juges* 6, 24).

Thème

à ouvrir, ouvrir et rouvrir les Écritures, à replonger le titre *Prince de paix* dans le « Livret de l'Emmanuel », celui-ci dans l'épais Cahier des trois et douze Prophètes, et ce Cahier dans la Torah et les Écrits de sagesse. À charge aux dogmes, aux théologies, aux catéchismes de diriger leurs concepts, leurs transpositions, vers des pages et des pages et encore d'autres pages des Écritures. Ainsi le simple titre, *Prince-de-paix*, œuvre infime du seul *Isaïe* visant tout Israël dans sa royauté fatale, peut-il donner ouverture au paysage entier de la *lectio divina*, crime, châtement et salut. C'est au prix de lents et beaux détours, mais ils sont un remède à notre hâte occidentale, souvent à la poursuite de concepts dûment enchaînés. Ce serait du fait même le sentier le plus naturel de l'œcuménisme.

Jacques Cazeaux, né en 1927, est helléniste, docteur es lettres, spécialiste de Philon d'Alexandrie, chercheur à la Maison de l'Orient méditerranéen (MOM, Lyon, CNRS). Publications récentes : Le roi, l'âne et l'arpenteur : Politique et religion dans la Bible, Paris, Le Cerf, 2015 ; Luc, le Taureau d'Ézéchiel, Paris, Le Cerf, 2015.

Jacques
Cazeaux

Paix universelle et rejet du prophète dans l'œuvre de Luc



Jean-Philippe
Fabre

« Pensez-vous que je me sois approché pour donner la paix dans la terre ? Non, je vous le dis, mais la division » (*Luc 12,51*). Il est évidemment paradoxal que ces paroles proviennent de la bouche de Jésus. Bien des commentateurs ont peiné sur cette sentence, non seulement choquante par sa brutalité, mais également difficilement compatible avec l'ensemble de l'enseignement de Jésus¹.

Beaucoup l'ont déjà noté, Luc se penche plus que d'autres évangélistes sur le thème de la paix. Il est aisé de le comprendre. Luc cherche à montrer comment la Bonne Nouvelle de Jésus peut se projeter dans le monde hellénistique. Il est le plus attentif des évangélistes à mettre en intrigue l'insertion du message de Jésus à l'intérieur des institutions de l'Empire romain. Quel rôle l'Évangile peut-il prendre quant à l'édification de la *Pax Romana*, et au-delà, à la promotion de la paix universelle ?

Les quelques réflexions déployées ici tenteront de décrypter le mouvement des deux volumes de Luc (*Évangile de Luc* et *Actes des Apôtres*) pour dégager les lignes de forces de l'œuvre lucanienne sur la question de la paix. Pour cela, l'analyse portera sur les choix littéraires et narratifs de Luc car d'eux découlent ses options théologiques.

Genos et *Paideia* : le Prince de la paix en butte à la contradiction

Les deux premiers chapitres de Luc – *genos* et *paideia* selon les canons des biographies hellénistiques – posent les enjeux de la mission du héros. Il serait trop long ici de mettre à jour toute la finesse de l'évangéliste pour présenter la figure de Jésus comme Prince de la paix. Un parcours plus rapide permet de repérer la manière dont Luc prépare son œuvre.

Les cantiques de l'enfance (*Luc 1,68-79* ; *Luc 2, 29-32*)

La circoncision de Jean-Baptiste et celle de Jésus sont toutes deux suivies par un cantique où le terme *paix* est défini comme une réalité à

1 M. BLACK, « Uncomfortable words, III, The Violent Word », ET 81 (1969-1970), 115-118. A. GEORGE, « La ve-

nue de Jésus, cause de division entre les hommes (Lc 12,49-53) » *ASeign* 51 (1972), 62-71.

venir. Les derniers mots du cantique de Zacharie (1,68-79) désignent le dessein de Dieu comme devant « conduire nos pas au chemin de la paix ». Ces mots sont associés à ceux qui précèdent : « donner à son peuple de connaître le salut » et « illuminer ceux qui demeurent dans les ténèbres et l'ombre de la mort ». Ainsi, une première association est-elle à considérer. C'est Dieu qui conduit à la paix en permettant à l'homme de sortir de la mort, en lui donnant le salut. La même association se retrouve dans le cantique de Syméon, lui qui peut « s'en aller en paix » (2,29) et « voir la mort » (2,26) car « ses yeux ont vu le salut » (2,30). Dans les deux cantiques, c'est Jésus lui-même la source de paix et de salut. Il est à la fois « l'astre d'en-haut qui vient nous visiter » (1,78) annoncé par Zacharie et le « salut » vu par Syméon. Ces deux figures prophétiques à la frontière de l'Ancien et du Nouveau Testament révèlent Jésus comme accomplissant l'attente contenue dans les Écritures.

La naissance du Prince de la Paix (*Luc 2,1-20*)

Les deux cantiques encadrent le récit de la naissance de Jésus (2,1-20) dans lequel se trouve également le vocable *paix*. La paix est cette fois-ci annoncée par les anges et définie par les messagers même de Dieu : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux et sur terre, *paix* aux hommes qu'il aime. » La paix est intimement liée à la gloire même de Dieu. L'annonce angélique « aujourd'hui vous est né un sauveur » s'appuie sur *Isaïe* 9,5 : « un enfant nous est né, un fils nous a été donné, il a reçu le pouvoir sur ses épaules : Conseiller-merveilleux ; Dieu-fort ; Père éternel ; Prince de la Paix. » Ainsi Jésus est-il défini comme ce Prince de la paix attendu par les prophéties. Ce Prince de la paix n'est pas seulement dans la lignée davidique, né dans la ville de David (2,12). Il a également prétention à être prince universel, recensé avec tout le monde habité (2,1). Sa naissance royale mais cachée puis découverte par les bergers le place dans la droite ligne du motif gréco-romain, tel qu'on peut le trouver avec Romulus. C'est d'autant plus frappant quand on sait qu'Octave a ajouté les titres de « Prince de la Paix » et de « Pacificateur de l'Univers » à côté de ceux d'Auguste et d'Empereur.

Le signe de contradiction (*Luc 2,33-35*)

Une troisième caractéristique de la mission de Jésus est mise en place par Luc dès les récits de naissance. Après son cantique, Syméon prophétise à Marie : « Vois, cet enfant doit amener la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël ; il doit être un signe en butte à la contradiction [...] afin que se révèlent les pensées intimes de bien des cœurs. » Apparaît ici, pour la première fois, la difficulté de la mission. Celui qui n'est encore qu'un enfant se voit prédire une opposition qui contraste avec la paix qu'il est supposé apporter. On entend ici que cette contradiction est liée aux pen-

Thème

sées intimes des cœurs. Le ministère du pacificateur ne se fera pas sans révéler la vérité des cœurs, d'où pourra jaillir l'épée, contraire de la paix.

Jusqu'ici, on a repéré que la paix venait de Dieu, qu'elle était liée à sa gloire et que c'était Jésus qui l'apporterait de manière universelle, accomplissant les Écritures d'Israël en donnant le salut au-delà de la mort ; enfin, qu'elle rencontrerait l'opposition, voire la violence. Dans ce grand porche d'entrée de son œuvre que constituent ses deux premiers chapitres, Luc a mis en place ces clés de lecture pour permettre d'entrer dans la suite du récit. Il s'agit maintenant de reconnaître le mode opératoire du Prince de la paix dans le ministère public de Jésus (ce que la biographie hellénistique nomme les *praxeis*) et jusqu'à sa Passion, sa mort et sa résurrection. Il s'agit également de comprendre comment, dans le témoignage des apôtres, Jésus restera à la fois promoteur de paix et signe de contradiction jusqu'au bout du second volet du diptyque, c'est-à-dire *Actes des Apôtres* 28.

Organisation du récit et stratégie lucanienne

L'annonce du plan : la synagogue de Nazareth (*Luc* 4,16-30)

Comprendre la manière dont Luc a organisé son évangile constitue un passage obligé pour saisir comment se déploie la figure de Jésus « prince de la Paix » et ce que cela implique. Dès l'épisode de la synagogue de Nazareth, Luc, en excellent narrateur, annonce son plan, et par là-même, le glissement thématique qu'il compte opérer. En 4,16-30, Jésus se présente lui-même comme le Messie annoncé par Isaïe, apportant bonne nouvelle, délivrance et liberté (4,18). Mais immédiatement, Jésus donne lui-même les conditions de reconnaissance de ce Messie : « aucun prophète n'est bien reçu dans son pays ». Jésus se compare ensuite à Élie et Élisée (4,25-27) dont il met en place la typologie. Comme l'a admirablement montré Aletti², on ne pourra reconnaître la figure messianique qu'à condition d'y avoir perçu celle d'un prophète rejeté. Deux parties sont ainsi annoncées dans l'épisode de Nazareth et scandent le ministère public : Jésus prophète (4-9) mais prophète rejeté (9-19).

Jean-Philippe
Fabre

Une première partie : un prophète reconnu comme pacificateur (*Luc* 4,31-9,50)

Luc commence par stimuler la reconnaissance du prince de la paix sous les traits d'un prophète. Il déploie cette figure depuis la sortie de

2 J.-N. ALETTI, « Genre biographique et typologie du III^e évangile » dans *Jésus, une vie à raconter*. Essai sur le genre litté-

raire des évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc, Namur, Lessius (Coll. Le livre et le rouleau n° 50) 2016, pp. 107-127.

la synagogue (4,31) jusqu'à sa décision de monter à Jérusalem (9,51). Que Jésus prophète apporte la paix, les deux occurrences du terme que l'on trouve dans la première partie du ministère public de Jésus (4,16–9,50) le suggèrent. Les deux expressions sont les mêmes (« Va en paix » – 7,50 et 8,48) et concluent une restauration de femme où Jésus se manifeste comme prophète miséricordieux. D'abord, dans la discussion chez Simon (7,36–50), la question porte précisément sur la reconnaissance de Jésus prophète et sur sa légitimité à se laisser approcher par une pécheresse. Jésus, après avoir montré qu'il est prophète, annonce le salut (« ta foi t'a sauvée ») et renvoie la femme en paix. Pour cela, il est incompris par son hôte. Ainsi se poursuit ici, de manière suggestive, la théologie de Luc sur la paix : Jésus est ce prophète miséricordieux qui, malgré l'incompréhension, apporte le salut et la paix. Puisque Luc construit son audience par accumulation, on ne sera pas surpris de trouver la seconde occurrence de cette section dans une situation comparable, avec la femme hémorroïsse. Il s'agit à nouveau d'une femme se jetant aux pieds de Jésus. Ce dernier se montre prophète, révélant une fois de plus ce que les autres n'ont pas perçu. À cette femme en danger de mort, il répond par la même injonction qu'à la pécheresse : « ta foi t'a sauvée ; va en paix » (8,48). Que Jésus soit prophète « *irénophore* », telle est la conviction du lecteur à la fin de la première partie. Mais les disciples – pas plus que le lecteur au demeurant – ne comprennent (9,45) les implications d'une telle identité. Il faudra toute la montée à Jérusalem pour que Jésus instruisse ses disciples sur la paix paradoxale qu'il apporte, paradoxale puisqu'elle est intimement liée à son rejet.

Thème

L'originalité du plan de Luc : la montée du prophète rejeté à Jérusalem (Luc 9,51–19,44)

Par rapport à Marc, Luc a voulu ajouter une vraie partie intermédiaire : la montée vers Jérusalem met en place la figure d'un prophète certes, mais d'un prophète rejeté. Luc a fait de cette montée une section majeure de son récit, qui revêt par ce biais une structure ternaire (1,1–9,50 ; 9,51–19,48 ; 20,1–24,53) et déploie ainsi une théologie propre. En Luc, la montée vers Jérusalem (9,51–19,48) acquiert le statut de clef de reconnaissance donnée par avance pour les événements de la Passion et de la résurrection. Dans le temps de la montée à Jérusalem, Jésus expose de manière anticipée la figure du prophète rejeté. C'est pourquoi Luc a largement amplifié les trois étapes de la section du chemin chez Marc (8,27–10,52) en s'appuyant, pour scander les trois temps du chemin, sur trois mentions de la montée (9,51 ; 13,22 ; 17,11).

Il a fallu faire ce détour par la structure du récit, car c'est précisément au cœur de cette partie originale de Luc (la montée vers Jérusalem étendue de 9,51 à 19,44) que se déploie la théologie lucanienne sur la

destinée et l'efficacité du Prince de la paix. Dans cette section de son évangile, Luc utilise huit fois le vocable de la paix, soit plus de la moitié des occurrences de ce tome (nous en avons déjà rencontré trois dans les récits de l'enfance et deux dans la première partie du ministère public).

La montée à Jérusalem ou la révélation paradoxale du plan de paix

La section de la montée à Jérusalem voit initier l'instruction de Jésus sur la paix : sept des huit occurrences du mot *paix* font l'objet d'une leçon de Jésus. En regardant la progression qui suit les trois étapes de la route vers Jérusalem, il est bon de suivre cette série d'enseignements dans leur déploiement pour saisir ce qu'est la paix selon Jésus dans l'*Évangile de Luc*.

La paix ou la division dans la maison ? (*Luc* 9,51–13,21)

Alors qu'il n'avait pas évoqué cet aspect de la mission devant les Douze avant de prendre résolument le chemin de Jérusalem (ou plutôt, selon une traduction plus littérale, de « durcir sa face vers Jérusalem » – 9,51³), Jésus envoie les 72 comme ministres de la paix : « Dans quelque maison que vous entriez, dites d'abord : Que la paix soit sur cette maison ! » (10,5). C'est le missionnaire qui apporte la paix et c'est la maison qui en est le destinataire. Ainsi, selon l'ordre de Jésus, la paix se reçoit d'abord au sein de la maisonnée, que l'on peut entendre dans le sens de famille ou de communauté. Dès le verset suivant apparaît l'idée que la paix peut être rejetée : « S'il se trouve là un enfant de paix, votre paix reposera sur lui ; sinon, elle reviendra à vous » (10,6). Le disciple devient lui-même le critère de discernement de la paix au cœur de la maison à laquelle il l'annonce. Lorsqu'il n'est pas reçu, la paix ne peut se faire et il devient signe de contradiction : « Mais en quelque ville que vous entriez, si l'on ne vous accueille pas, sortez » (10,10).

Jean-Philippe
Fabre

Lorsque la paix au contraire est dans une maison, il faut pouvoir la garder avec force : « Lorsqu'un homme fort et bien armé garde sa maison, ce qu'il possède est en paix » (11,21). À nouveau, le maintien de la paix ne semble pas acquis. Le paradoxe continue. S'il faut être bien armé pour garder la paix, quel type de paix est-ce là ?

Enfin, toujours dans ce premier segment de la montée, on trouve le sommet du paradoxe dans le verset qui a stimulé la réflexion : « Pensez-vous que je me sois approché pour donner la paix dans la terre ?

3 Le début de la deuxième section de l'évangile évoque la figure du Serviteur souffrant d'Isaïe qui, en *Isaïe* 50,6, durcit

sa face devant les outrages. Le serviteur souffrant apporte la paix malgré le rejet qu'il subit (*Isaïe* 53,5).

Non, je vous le dis, mais la division » (12,51). Jésus poursuit, gardant sa dynamique domestique : « Désormais en effet, dans une maison de cinq personnes, on sera divisé, trois contre deux et deux contre trois » (12,52-53). Jésus lui-même devient la pomme de discorde. Il l'annonce juste après avoir parlé du feu et du baptême : « Je suis venu jeter un feu sur la terre, et comme je voudrais que déjà il fût allumé ! Je dois être baptisé d'un baptême, et quelle n'est pas mon angoisse jusqu'à ce qu'il soit consommé ! » (12,49-50). Ainsi un lien est établi entre la mission de Jésus (allumer un feu sur la terre), le mystère pascal (le baptême à venir) et la division à venir. C'est dans un contexte d'universalité (établir la paix sur la terre – 12,51) que la tension est à son apogée.

Ierushalaïm, ville de paix, qui tue les prophètes (Luc 13,22-17,10)

Thème

La section centrale de la montée vers Jérusalem est le moment où se dénoue le paradoxe précédent (Jésus venu apporter la division) pour le faire basculer dans un autre paradoxe. Jérusalem, *Ierushalaïm*, ville « des paix », est le lieu où se cristallise le paradoxe le plus absurde : c'est là que s'accomplira le rejet et la mort du prophète. Le pluriel allusif du mot « paix » laisse entendre que la paix ne sera pas simple à obtenir. Il faut lire ici l'apostrophe à Jérusalem : « Il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem. Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants à la manière dont une poule rassemble sa couvée sous ses ailes... et vous n'avez pas voulu ! » (13,33-34). Jésus dépasse ici le paradoxe du verset 12,51. Son intention propre n'est pas d'apporter la division, tant il a voulu rassembler les enfants de Jérusalem. Le simple fait qu'il s'approche⁴ avec son message de paix déclenche l'hostilité de Jérusalem. Jésus assume la figure du prophète de la paix rejeté dans la Ville Sainte. C'est même à ce rejet qu'il sera légitimé comme prophète. Être signe de contradiction le valide comme prophète.

La difficulté subséquente émerge alors. Si le prophète de la paix ne peut qu'être rejeté, portant en lui le signe de la division, comment la paix pourra-t-elle vaincre ? Deux pistes sont ici données par Jésus. D'abord, une mention mystérieuse de Jésus résonne au cœur de cette apostrophe : « Voici que votre maison va vous être laissée » (13,35). Le vocable de la maison est à nouveau associé au thème de la paix. Un glissement de sens est cependant opéré. Par « votre maison », celle de Jérusalem, il faut entendre, d'une manière ou d'une autre, le judaïsme. Jésus annonce en même temps la division opérée avec le judaïsme qui

4 Voici une traduction plus littérale de 12,51 : « Pensez-vous que je me sois *approché* pour donner la paix dans la terre... ».

ne reconnaît pas Jésus comme prophète et la pérennité de ce judaïsme en signe d'espérance pour une paix à venir. En cela, Jérusalem est le lieu de la déchirure la plus profonde, le rejet du prophète de la paix⁵, mais aussi celui de la paix eschatologique entre Juifs et païens.

Une autre mention de Jésus ouvre sur l'avenir : « Oui, je vous le dis, vous ne me verrez plus, jusqu'à ce qu'arrive le jour où vous direz : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » (13,35). Le rejet de celui « qu'on ne verra plus » ne l'empêchera pas de venir à nouveau, sous la forme glorieuse du Messie, selon la prophétie du Psaume 118,26. Mystérieusement, il semble que le rejet doive être dépassé par des retrouvailles à venir. La parabole de ce roi qui veut éviter la guerre « en demandant les conditions de la paix » (14,32) laisse entendre que la paix est possible à celui qui en prend les moyens. Se prépare ici la figure royale et pacifique que l'on retrouvera sur les pentes du Mont des oliviers.

Cette deuxième section a permis d'acquérir la certitude que le prophète rejeté par son propre peuple donnera une paix eschatologique qui dépassera la plus profonde déchirure, celle du peuple élu et du monde païen.

Le Roi et le message de paix (Luc 18,31–19,44)

Dans la troisième section de la montée vers Jérusalem, les choses se précisent et rebondissent. L'arrivée tant prédite de Jésus devant Jérusalem fait revenir la problématique de la paix. En effet, dans la bouche des disciples qui acclament Jésus, est repris le verset du psaume que l'on vient d'évoquer en 13,35 : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » (19,38). Cependant, il est amplifié par deux mentions. D'une part, les disciples reprennent partiellement le message de paix des anges de Bethléem : « Paix dans le ciel et gloire au plus haut des cieux ! ». Devant Jérusalem, il n'est plus mentionné la paix *sur la terre*, mais simplement *au ciel*. Y a-t-il ici un nouveau signe que le messie échouera à établir la paix sur cette terre ? D'autre part, il est précisé qu'il s'agit à présent du *Roi* : « Béni soit celui qui vient, le *Roi*, au nom du Seigneur ! ». La dimension royale est ici déployée, et Jésus n'est jamais autant apparu comme Prince de la paix. Et pourtant, si Jésus est reconnu comme roi par les siens, cela engendre à nouveau l'incompréhension des autorités juives : « réprimande tes disciples ! ». S'il est vraiment roi, comment Jésus réagira-t-il devant une telle hostilité ? La parabole des mines qui précède interroge sur le type de roi auquel on a affaire : Jésus sera-t-il comme le roi de la parabole faisant égorger ses

Jean-Philippe
Fabre

5 Ce mystère de l'endurcissement du peuple juif est également pointé par Paul à la fin des Actes (Actes 28,25-28) : *Éphésiens* 2,11-18 montre combien le dépas-

sement de cette division originelle, dont seul le sang du Christ peut avoir raison, est nécessaire à la paix universelle.

concitoyens⁶ (19,11-27)? Il semble que non : plutôt que d'égorger, Jésus pleure sur ceux qui n'ont pas compris le message de *pax* (19,41-42). Il est vraiment un roi apportant la Paix.

La Passion déploie la figure annoncée du pacificateur rejeté (*Luc* 19,45–23,56)

Dans cette troisième section domine l'idée qu'au cœur de son échec, le prophète rejeté revêt la figure d'un prince de la paix, à la fois reconnu et refusé, qui ne peut que pleurer devant la dureté du cœur de l'homme (19,41). La figure royale de Jésus semble démunie devant la dureté inexorable de ceux qui le repoussent. En contrepoint, inexorable est la détermination de celui qui n'est jamais tant roi que lorsqu'il assume l'opposition de ses ennemis. Dans la miséricorde accordée à ceux qui le bafouent, Jésus dépasse la haine et donne la paix. Dans les récits de la Passion, le lecteur n'a plus qu'à reconnaître que ce prophète rejeté est le prince de la paix. Il suffit de citer les mots de Jésus sur la croix à propos de ses ennemis : « Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font ! » (23,34). Pour autant, la résolution du paradoxe (prophète rejeté = Prince de la paix) n'en resterait qu'à un niveau humaniste et symbolique s'il ne débouchait sur le don irréversible et définitif de la paix.

Thème

Paix du Ressuscité et *pax romana* : quels défis pour l'Église

Le don de la paix à l'Église par le Crucifié-Ressuscité (*Luc* 24)

L'ultime et unique mention de la paix après la résurrection se trouve à nouveau dans la bouche de Jésus. Pour la première fois de l'évangile, ce vocable est utilisé par Jésus comme l'objet d'un don de sa part : « Paix à vous ! » (*Luc* 24,36). Seul le ressuscité pouvait obtenir le don définitif de la paix, selon les critères préparés par le récit évangélique : une paix universelle, acquise à Jérusalem par un prophète rejeté, donnée avec miséricorde par un roi d'humilité et salutaire pour tous ceux qui reconnaissent les divisions de leur « maison ».

Jésus n'a eu de cesse de montrer que la résolution finale conquise par sa résurrection ne supprime en rien les combats qui perdurent. Le ver-set qui a amorcé cette réflexion – « Pensez-vous que je me sois approché pour donner la paix dans la terre ? Non, je vous le dis, mais la division » (*Luc* 12,51) – ne peut être évacué d'un coup de baguette par la

6 En contraste, Jéhu, qui entra aussi en ville en apurant un tapis de manteaux, n'hésita pas à faire égorger ses ennemis (2Rois 9,11-13; 10,1-10).

victoire de Jésus sur la mort. Certes, la paix est définitivement acquise. Pourtant le déploiement irrémédiable de cette paix perdue au travers du mystère du rejet prophétique. Après sa Résurrection, Jésus affirme que le ressuscité est aussi le crucifié, « qu'il fallait que le Christ enduret ses souffrances pour entrer dans sa gloire » (24,26). Il convient ainsi d'analyser comment ce mystère continue dans le temps de l'Église où la paix acquise par le sang du Christ demeure signe de contradiction.

Les Actes des Apôtres ou l'assomption de la Pax Romana par la paix du Christ

L'évangile lucanien sur le Prince de la paix manquerait sa cible s'il ne se frottait pas au monde qu'il cherche à atteindre. Du coup, cette étude serait incomplète si l'on ne prolongeait pas, même rapidement, la théologie lucanienne dans les *Actes des apôtres*. Il s'agit d'évaluer l'efficacité de la paix apportée par Jésus dans le monde hellénistique tel qu'il a été conquis et structuré par Rome. Méthodologiquement, on doit tenir compte du fait que les *Actes* proposent une *synkrisis* – ou parallélisme narratif – entre Jésus et ses envoyés (essentiellement Pierre, Étienne puis Paul). En la repérant, on pourra saisir le rôle des chrétiens dans la promotion de la paix.

Il serait trop ambitieux d'analyser exhaustivement ce que le second tome de Luc dit de la paix. Prenons un seul exemple, des plus significatifs. Le procès de Paul devant le gouverneur Félix illustre bien le projet lucanien. Paul vient d'obtenir la confirmation divine⁷ que le rejet dont il est l'objet le conduira jusqu'à Rome (*Actes* 23,11). C'est là qu'il devra témoigner, ce qui, dans la théologie de Luc, signifie qu'il poursuit l'œuvre du Christ lui-même⁸. En appelant à César (25,11⁹), c'est plus à Dieu qu'il se soumet qu'à l'autorité impériale, à la manière de Jésus dans son procès devant Pilate. Après avoir été transféré à Césarée, « Paul fut appelé, et Tertulle se mit à l'accuser, en ces termes : "Très excellent Félix, tu nous fais jouir d'une paix profonde, et cette nation a obtenu de salutaires réformes par tes soins prévoyants..." ». Dans sa réponse, Paul confirme sa confiance dans et sa soumission à la justice romaine qui promet la paix : « Voilà, je le sais, de nombreuses années que tu assures la justice à cette nation ; aussi est-ce avec confiance que je plaiderai ma cause » (*Actes* 24,10). En même temps

Jean-Philippe
Fabre

7 C'est Jésus lui-même qui dit à Paul lors d'une vision : « Le témoignage que tu m'as rendu à Jérusalem, il faut que tu le rendes aussi à Rome » (*Actes* 23,11). C'est à la suite de cela qu'en 25,11, Paul choisit d'en appeler à César, conscient que cela l'emmènera jusqu'à Rome.

8 Sur le témoignage dans les *Actes*, voir l'excellent article de J.-N. ALETTI, « Esprit et témoignage dans le livre des Actes. Ré-

flexions sur une énigme », dans E. Steffek – Y. Bourquin (éd.), *Raconter, interpréter, annoncer*, Genève, Labor et Fides (Coll. Le Monde de la Bible n°47) 2003, p. 225-238. La notion de témoignage dans les *Actes* se fonde littérairement sur la *synkrisis* entre le Jésus de Luc et ses témoins (notamment Pierre et Paul) en *Actes*.

9 C'est-à-dire à la juridiction impériale, selon le droit de tout citoyen romain.

et très subtilement, Paul dans son argumentation avance que c'est sa foi dans la résurrection des morts qui lui permet « d'avoir une conscience irréprochable devant Dieu et devant les hommes » (Actes 24,15). Selon Luc, la paix, que Tertulle attribue un peu rapidement à Felix, ne peut être édiflée selon un consensus purement humain, fût-il obtenu par l'Empire. L'allusion à la corruption de Felix en Actes 25,25 montre bien les limites d'une paix et d'une justice instaurées humainement. En revanche, celui qui est emprisonné, rejeté par les siens car agissant selon sa conscience, est le véritable apôtre d'une paix qui ne vient pas de lui.

On peut aisément extrapoler cet épisode de Césarée. Beaucoup¹⁰ ont démontré que Luc faisait preuve d'une grande bienveillance vis-à-vis de l'Empire et adoptait même une posture apologétique *pro imperio*. On le démontrerait facilement en parcourant la relation qu'entretiennent Jésus puis les disciples avec les autorités romaines. L'Empire est à la fois le cadre qui a permis au christianisme de se répandre¹¹ et un premier modèle de *concorde* universelle à partir duquel Luc propose sa propre théologie de paix universelle. L'œuvre de Luc commence par le recensement du monde habité sous Quirinius pour s'achever à Rome, ce qui permet à Paul d'affirmer : « Car ce n'est pas dans un coin que cela s'est passé » (Actes 26,26). Marguerat résume ainsi l'ambition de Luc : « S'esquisse en filigrane, derrière l'œuvre à Théophile, ce qu'il faut bien appeler un projet de civilisation chrétienne, englobant l'antiquité juive et la modernité romaine¹². Vu sous cet angle, la *kuriotès* de Jésus s'annonce comme le contrepoint de l'autorité impériale, l'*eirènè* lucanienne réalise ce que la *Pax romana* a échoué de faire, et la Pentecôte ravit à César le pouvoir de faire l'unanimité parmi le peuple¹³. » Ces quelques mots de Daniel Marguerat peuvent servir de point d'appui pour conclure.

Thème

10 On pourrait voir à ce sujet les propositions suivantes : J. TAYLOR, « The Roman Empire in the Acts of the Apostles » dans W. Haase (éd.), ANRW, t. II, 26.3, Berlin-New-York, de Gruyter, 1996, pp. 2436-2500. J. DUPONT « *Aequitas romana*. Notes sur Actes 25,16 » dans *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf (Coll. Lectio Divina n°45) 1967, pp. 527-552. S. J. CASSIDY, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Maryknoll, Orbis Books, 1987. P. W. WALLASKAY, « And So we Came to Rome ». *The Political Perspective of St. Luke*, Cambridge, Cambridge University Press (Coll. SNTS.MS n°49) 1983. Et surtout W. M. SWARTLEY « Politics and Peace [Eirene] in Luke's Gospels » dans R. J. Cassidy & R. P. Scharper (éd.), *Political*

Issues in Luke-Acts, Maryknoll, Orbis Books, 1983, pp. 18-37.

11 Selon Daniel Marguerat, dans l'œuvre de Luc, « Dieu s'ouvre à l'universalité, dont l'empire de Rome représente le cadre d'expansion géographique et politique. » D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme : Les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, (Coll. Lectio Divina n°180) 2003 pp. 106-107.

12 Il serait intéressant de regarder comme la paix passe de Jérusalem à Rome, du monde juif au monde païen. On se rendrait compte que le mécanisme du prophète rejeté demeure une constante du mécanisme pacificateur.

13 D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, pp. 109.

Conclusion

Il est temps de rassembler les acquis de la théologie lucanienne sur le rôle des chrétiens dans la promotion de la paix. La paix en ce monde a été définitivement obtenue par la Résurrection de celui qui fut rejeté par les siens. Le disciple est apôtre de la paix en tant qu'il se conforme à son maître ressuscité dans un inlassable refus de s'armer d'autre chose que l'amour de l'ennemi. Ainsi, la théologie lucanienne pousse le chrétien à assumer une double conviction. D'une part, il sait que la paix ne peut venir que de Dieu qui l'instaure de manière substantiellement universelle. Il sait aussi que ce message de paix destiné à tout homme revêt une vraie capacité à convaincre et accompagner le monde païen dans lequel il s'insère et, par suite, une réelle puissance de transformation de ce monde. D'autre part, il accepte que l'affichage de cette conviction et le travail pacificateur qui en découle aboutissent au rejet par le monde dans lequel il est envoyé. Le message demeurera signe de contradiction jusqu'à la fin des temps. Le mystère du prophète de paix rejeté par les siens se prolonge dans le disciple. C'est même un critère de discernement de l'homme de paix que de n'être pas reçu. Fort de ce paradoxe (« Pensez-vous que je me sois approché pour donner la paix dans la terre ? Non, je vous le dis, mais la division » – *Luc 12,51*), le Royaume s'édifie mystérieusement, voire invisiblement, à travers ceux qui instaurent la paix définitivement acquise par le Ressuscité. L'Église, prophète rejeté, est appelée à faire la paix dans sa propre maison¹⁴ et à devenir apôtre d'une paix qu'elle fait advenir comme un bien eschatologique. Les disciples, conformés à leur maître, Prince de la Paix, prennent sur eux la contradiction et le rejet. Ce faisant, ils deviennent de véritables artisans de paix, transmettant au monde la paix même qu'ils annoncent. Ainsi, on découvre la réelle efficacité – doit-on parler de performativité ? – du faiseur de paix : il fait advenir la paix même qui vient de Dieu, donnée par son Fils et prolongée dans les âges par la puissance de l'Esprit Saint pacificateur. On voit aisément comment ces résultats façonnent la posture ecclésiale dans les débats sur la laïcité ou sur la montée des extrémismes religieux.

Jean-Philippe Fabre, né en 1966, est prêtre catholique de Paris (depuis 1998). Docteur en théologie biblique, professeur d'Écritures saintes à la faculté Notre Dame et aux cours publics de l'École Cathédrale au Collège des Bernardins, il a été auditeur de l'Institut des Hautes Études de Défense Nationale en 2008 ; il a publié Le Disciple selon Jésus dans l'Évangile de Marc (Lessius) en 2014 et Découvrir la Bible en un week-end en 2015 chez Mame. Contributeur au Figaro Hors-Série 2016 : Le roman de la Bible : 15 articles.

14 Comme évoqué, pour faire la paix dans sa maison, l'Église ne peut s'abstenir de

surpasser sa division la plus fondamentale, celle qui la sépare du peuple aîné dans la foi.

Adieu à la « paix perpétuelle » ? Le défi des nouveaux types de guerres pour la morale et pour le droit



Holger
Zaborowski

1. Les guerres anciennes et modernes et le devoir de la « paix perpétuelle »

L'histoire des hommes est aussi, malheureusement, une histoire de la guerre. Dans le livre de la Genèse, l'archétype de toute confrontation guerrière se trouve déjà à la seconde génération humaine. Caïn, le berger et Abel, le paysan, fils d'Adam et Ève ne peuvent vivre en paix l'un avec l'autre. Par jalousie, Caïn tue Abel – agression absurde, qui ne fait que se prolonger et s'accroître depuis cette « guerre originelle ». La pensée grecque complète et confirme le témoignage biblique. Dans une parole célèbre, Héraclite a parlé de la guerre comme *polemos*, comme le « père de toutes choses », trouvant ainsi dans la querelle et la contradiction un principe fondamental de la réalité. Jusqu'à maintenant, les guerres ont tellement conditionné la vie commune des hommes que l'on pourrait être tenté de parler du conflit guerrier, dans le cadre d'une histoire aussi bien culturelle que naturelle de l'agression humaine, comme d'une constante anthropologique fondamentale de l'être de l'homme.

Face à ce pessimisme – du réalisme en réalité – s'exprime aussi l'espoir que cela pourrait être autrement, que l'humanité pourrait laisser un jour derrière elle l'état de guerre et créer un état de « paix perpétuelle ». Cet espoir d'un temps de paix sur la terre a été l'objet tout particulier de la pensée des Lumières. L'histoire apparaissait comme porteuse non seulement d'un progrès vers la liberté humaine, mais aussi comme un chemin vers une paix générale. C'est pourquoi Emmanuel Kant termine son œuvre « *Sur la paix perpétuelle* » par la vision suivante :

Si c'est notre devoir, et s'il existe en même temps une espérance fondée de rendre effectif un état de droit public, bien qu'en s'en rapprochant seulement par un progrès poursuivi à l'infini, la paix perpétuelle qui succédera à ce qu'on a appelé jusqu'ici des traités de paix (à proprement parler des armistices), n'est pas une idée creuse, mais une tâche, qui, résolue graduellement, se rapproche constamment (car les époques où se produisent des progrès égaux se feront, peut-on espérer, de plus en plus courtes) du but final qui est le sien¹.

1 Emmanuel KANT, *Zum ewigen Frieden*, in *Werke in 10 Bänden*. Wilhelm Weischel, Darmstadt 1983, Volume 9, 1

p.191 à 251, (trad. fr. de Joël Lefebvre: Pour la paix perpétuelle, projet philosophique, Presses universitaires de Lyon, 1985, p. 91).

Plus les guerres des temps modernes devinrent inhumaines, plus l'existence de l'humanité toute entière était en jeu, plus le devoir d'arriver à une paix durable a semblé non seulement souhaitable, mais nécessaire, selon l'historien Arnold Toynbee :

À la différence de nos anciens, les hommes de notre génération sentent au plus profond de leur cœur qu'une *pax oecumenica* est de nos jours une nécessité urgente. Nous vivons dans l'appréhension quotidienne d'une catastrophe que nous craignons de voir fondre sur nous, s'il n'est pas trouvé avant peu le moyen de pourvoir à cette nécessité. On n'exagérerait guère en disant que l'ombre de cette crainte qui barre à présent notre avenir, nous hypnotise et inflige à nos esprits une paralysie qui commence à se manifester jusque dans les banales occupations de notre vie de tous les jours. Or, si nous parvenions à fouetter notre courage pour regarder cette peur en face, nous n'aurions pas la récompense de pouvoir la chasser avec mépris comme une phobie irréfléchie, car sa nocivité réside dans le fait indéniable que ses racines sont rationnelles².

Thème

Les réflexions de Kant et de Toynbee sur la possibilité et la nécessité d'une paix durable se situent dans le contexte de la modernité où des efforts sont déployés pour humaniser l'état de guerre, en créant à cet effet des règlements juridiques et moraux. La pensée d'une « guerre juste » remonte bien sûr à Cicéron. Un droit des peuples en guerre ne s'est développé qu'aux temps modernes. L'interdiction de la guerre d'agression n'a été décidée que très tardivement, dans le pacte Briand-Kellog après la Première Guerre mondiale. Il semble que seules des catastrophes aient pu mener à un changement d'orientation ou faire comprendre la nécessité de règles contraignantes. Pour les régulations morales et juridiques de la guerre existait un système de différenciation d'une importance capitale, qui revendiquait sa validité pour toute guerre que l'on peut appeler « moderne ». On pourrait dire, en simplifiant à l'extrême, qu'il était possible de différencier clairement l'état de guerre de l'état de paix. On se déclarait la guerre ; on concluait la paix. Il existait un droit de la guerre particulier. À côté des guerres de conquête, on trouvait des guerres de défense. Les guerres qui remplissaient certains critères moraux étaient considérées comme justes, tandis que d'autres n'avaient pas droit à cette appellation. On n'avait pas, dans ces guerres, deux groupes sans foi ni loi qui se faisaient face, mais des ennemis qui tenaient à leur honneur et traitaient leurs prisonniers avec respect.

D'autres distinctions ont également leur importance dans la compréhension de la guerre moderne. On distinguait les civils des soldats, les

2 Arnold J. TOYNBEE, *Krieg und Kultur. Der Militarismus im Leben des Völker*, Frankfurt/ Main, 1958 (Trad. fr., Paris, Gallimard, 1962, chap. I).

armes des autres moyens techniques. Plus on pouvait faire de distinctions, plus la guerre devenait un événement que l'on pouvait délimiter et par là même dominer. Il semblait en tous cas qu'il en fût ainsi.

On aurait même presque pu avoir l'impression que l'humanité se rapprochait de plus en plus d'une paix perpétuelle – non pas en fin de compte à cause de cette manière raisonnable de voir les choses à laquelle se référaient Toynbee et bien d'autres. Car le développement de la bombe atomique – c'est à dire non seulement la possibilité de ce développement, mais la réalité de son utilisation à Hiroshima et Nagasaki – avait montré de manière frappante qu'il n'y avait plus qu'une seule alternative : la paix ou la destruction de l'humanité. Ainsi, semblait-il, l'histoire culturelle et naturelle de la guerre était achevée.

2. Les nouveaux types de guerre et la fin des distinctions claires

Au début du *xxi*^e siècle, la situation se présente autrement. On devait bien s'y attendre. La guerre moderne est déjà caractérisée par un paradoxe fondamental.

Face à l'humanisation de la guerre par sa régulation morale et juridique, on s'aperçoit aussi que le déroulement de la guerre a montré dans les temps modernes une brutalité impossible auparavant. Le système de différenciations fondant ces régulations était constamment remis en question – ou ne pouvait absolument pas être appliqué. Ce que signifiait la guerre commença en effet à changer. C'est pourquoi la réalité de la guerre et la possibilité de la paix ont été à nouveau remises en question dès le *xix*^e siècle. La vraie raison à cela n'était pas à chercher dans le domaine des changements politiques, sociaux ou culturels, mais dans celui du développement de nouvelles techniques.

Holger
Zaborowski

Ce qui était encore au *xix*^e siècle un sujet de controverse devait s'avérer, au plus tard pendant la Première Guerre mondiale, un fait indéniable. C'est ce que suggère Carl Schmitt qui, en 1938 dans le deuxième Corollaire sur *Le concept de politique*, a travaillé à nouveaux frais la différence entre ami et ennemi et le fait que cette différenciation en principe si claire et sans équivoque était devenue fragile.

« Que l'on admette qu'il y a guerre en l'absence de paix ou au contraire, qu'il y a paix en l'absence de guerre : dans les deux cas, il faudrait au préalable se demander s'il n'y a réellement pas de troisième terme, pas de possibilité intermédiaire, *nihil medium*. Ce serait naturellement une anomalie, reconnaît-il, mais il se trouve qu'il existe aussi des situations anormales⁵ ». Il pense que cette situation s'est installée à cette

époque-là : « Il y a effectivement, à l'heure actuelle, une de ces situations anormales, intermédiaires entre la guerre et la paix, où les deux termes sont confondus. Il y a une triple cause à cela : le *Diktat* du traité de Versailles et des autres traités terminant la guerre de 1914-1918 ; le système de prévention des guerres mis en place dans l'après-guerre avec le pacte Briand-Kellogg et la Société des Nations ; enfin l'extension de l'idée de guerre à des mises en œuvre de l'hostilité dans des domaines non militaires (économie, propagande etc.⁴) » Si l'on exclut la question de savoir si la liste des causes dressée par Schmitt est convaincante d'un point de vue historique, ce qu'il reconnaît est vrai : on constate, depuis son époque jusqu'à aujourd'hui, qu'existe une situation hors norme, qui n'est ni celle de la guerre, ni celle de la paix. Celle-ci est bien plus difficile à saisir conceptuellement – donc juridiquement et moralement – que la situation bien moins équivoque de la guerre des temps modernes, qui excluait un « tiers » en dehors de la distinction entre la guerre et la paix.

Ulrich Beck – en se référant entre autres à Carl Schmitt – a introduit dans ce contexte une différenciation entre guerre entre États et guerre post-nationale. Pour lui, un des traits caractéristiques fondamentaux des 'nouvelles guerres' se trouve dans la suppression des frontières spatiales et temporelles et particulièrement dans le fait que « les frontières s'effacent entre ce qui paraissait être des dualités de caractère anthropologique, comme la guerre et la paix, la société civile et la société militaire, l'ennemi et l'ami, la guerre et le crime ou la police et l'armée⁵. »

Plus la guerre technologique se déployait – c'est-à-dire moins on pouvait ou on avait le droit d'employer certaines armes – plus on utilisait souvent des moyens primitifs pour mener la guerre en sous-main dans les arrières-cours des nations puissantes et influentes. Dans une certaine mesure, il paraît aussi justifié de parler d'un dépassement des frontières de la morale et du droit, dans nombre de guerres contemporaines. D'une part, ce sont souvent des guerres de partisans ou des guérillas, considérées comme « guerres post-nationales » qui, au moins du côté des partisans, se soustraient totalement à toute régulation juridique ou morale. D'un autre côté, de nombreux États prennent des mesures, comme ce que l'on nomme « l'assassinat ciblé » d'opposants, qu'il est impossible d'apprécier selon les critères juridiques ou moraux employés jusqu'à présent, ou qui paraissent vraiment trop douteuses⁶.

3 Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, 2002, p. 105 et suiv. Trad. fr. par Marie-Louise Steinhauser, *La notion de politique*, Paris, Flammarion, 2009, p.166-167.
4 *Idem*, p.106 et sv. (éd.fr., p.167).

5 Ulrich BECK, *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt/M. 2004, p.199

6 Sur ce sujet, on pourra lire d'Armin KRISHNAN, *Gezielte Tötung. Die individualisierung des Krieges*, Berlin, 2013.

Thème

En distinguant les guerres menées par des États et les nouvelles guerres post-nationales, Beck dégage des points de ruptures caractéristiques entre les anciennes guerres et les nouvelles. Mais on peut se poser des questions sur la différenciation qu'il se propose de faire. D'un côté il semble oublier que les guerres que l'on nomme « post-nationales » sont encore souvent, dans une certaine mesure en tous cas, des guerres nationales, c'est-à-dire des guerres menées par des nations particulières ou par une coalition de nations. Le fait que, dans les conflits actuels, ne combattent pas forcément deux nations l'une contre l'autre, ne semble pas justifier l'emploi de ce terme sans opérer des distinctions supplémentaires. Car les groupes de terroristes, par exemple, attaquent bien des nations ou sont soutenus par certaines nations. Il est même parfois difficile de distinguer clairement quels sont les acteurs qui se font face (voire quel est l'objet de la guerre). Certaines guerres mènent aussi à la constitution de nations ou d'États nouveaux.

La distinction de Beck entre guerre classique entre États et guerre post-nationale va à la fois trop loin et pas assez loin. On ne peut pas comprendre les guerres contemporaines uniquement comme des guerres post-nationales, mais on ne peut pas non plus considérer que les guerres de type classique restent ce qu'elles ont été, si bien qu'on pourrait leur opposer, aussi simplement que Beck l'affirme, les guerres nouvelles, « post-nationales », qui représentent une « liquéfaction » des distinctions de base déjà nommées. Une des raisons principales de cette impossibilité est le développement technologique. Ce qu'on appelle les distinctions de base se sont effacées parce qu'elles ne peuvent plus saisir de manière adéquate ce qui est maintenant techniquement possible. Cela vaut aussi bien pour la guerre entre États que pour ce que Beck nomme la guerre 'post-nationale'. Au lieu de privilégier la distinction 'guerre entre États' et guerre 'post-nationale', on pourrait établir un diagnostic plus convaincant en mettant en avant d'autres distinctions, comme celle entre la guerre moderne et un état nouveau de la guerre au temps de la technologie des ordinateurs, que l'on pourrait appeler « tardif » ou postmoderne.

Holger
Zaborowski

3. La technique comme moyen et paradigme de la guerre

On peut décrire la guerre aussi comme une histoire du développement technique des moyens de la guerre – avant tout celui des armes, mais aussi celui des moyens de transport et de communications. Cependant, si l'on se limitait à une telle description, on oublierait qu'on peut comprendre aussi la technique autrement que comme moyen de mener la guerre. Cela a dû être le cas jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Les changements de moyens pour mener la guerre étaient jusqu'à présent principalement de nature quantitative. Ces changements permettaient de faire plus vite,

plus souvent et plus précisément ce qu'on avait toujours fait. Mais les transformations qui caractérisent la technologie de la guerre au xx^e siècle sont de telle sorte qu'avec elles la nature de la guerre ou le paradigme à l'intérieur duquel la guerre est menée, ou est comprise, s'est transformé, et ceci de telle façon que les distinctions classiques ont perdu de leur sens pour toutes les formes de conflits guerriers. Par conséquent, se sont transformées aussi toutes les appréciations juridiques ou morales devenues classiques, entre autres celles qui permettent la différenciation entre une guerre juste et une guerre injuste.

Au xx^e siècle, par exemple, et pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, il a été possible de mener une guerre « totale », qui dans sa caractérisation même a remis en question les différenciations fondamentales de la guerre classique. Car dans les conditions d'une guerre totale, on ne distingue plus les civils des soldats. Finalement toute action humaine se rapporte à la guerre. La différence entre les instruments de la vie civile et les armes disparaît. Ce sont des conditions techniques qui ont permis de transformer la guerre elle-même en guerre totale – comme la possibilité, par exemple, de bombarder les villes à l'aide d'avions, armes jusqu'à présent inconnues ; ou bien l'influence, le rayon d'action ou la rapidité de nouveaux médias. Les nouveaux développements techniques ne peuvent plus être seulement considérés comme des moyens pour atteindre un but de guerre fixé à l'avance, mais peuvent avoir aussi un effet sur ce qu'est vraiment la guerre et quels buts on y poursuit.

Thème

Le développement de la bombe atomique est un autre exemple de la signification paradigmatique que peut prendre le développement technologique. Une guerre atomique ne serait pas seulement une guerre totale. Ce serait très probablement la dernière des guerres ou tout du moins une guerre dans laquelle la civilisation que nous connaissons trouverait sa fin. La guerre froide pouvait (et peut) se « réchauffer » à tout moment – mais elle était (et continue d'être) paradoxalement nécessaire au maintien de la paix. Car dans la mesure où la bombe atomique existe, la menace permanente de son utilisation effective est nécessaire pour se protéger de cette guerre. Du coup, l'état de guerre est devenu un état constant. Les adversaires doivent se faire face avec des armes toujours prêtes à être utilisées. La distinction fondamentale entre état de guerre et état de paix a ainsi perdu son sens. Ce qui semblait encore possible à Kant au xviii^e siècle est repoussé aux calendes grecques, aussi longtemps que l'arme atomique existera.

4. Entre guerre et paix ? L'intervention des drones et la cyberwar

Jusqu'au xx^e siècle, on assistait dans les guerres ou les conflits guerriers à des rencontres plus ou moins proches de troupes et de soldats qui com-

battaient les uns contre les autres. Cet état a commencé à se modifier pendant la Première Guerre mondiale. Les tranchées ont créé une distance entre les combattants. Cette distance a augmenté à cause du développement ultérieur de la technologie, celui de l'aviation. Les pilotes des bombardiers qui réduisaient des villes en cendres (et tuaient souvent des civils par la même occasion) étaient très éloignés physiquement de ce qu'ils provoquaient. Ils savaient qu'ils tuaient des gens. Mais ils ne voyaient la ville détruite que de loin. L'éloignement physique entraînait irrémédiablement un éloignement moral⁷. Les victimes – c'est-à-dire des personnes concrètes – ne rencontraient plus les pilotes face à face. Elles n'étaient plus, si jamais on pensait encore à elles, que des cibles possibles ou des « dommages collatéraux » d'une action réduite à ses dimensions techniques et militaires. Sans cette abstraction, il aurait été sans doute impossible à de nombreux pilotes de mener leurs attaques. Car cette distance leur donnait la possibilité de ne pas voir les conséquences concrètes de leurs actes et de refouler le devoir de les apprécier moralement. On peut dire dans ce contexte que les nouvelles technologies mènent à « l'anesthésie morale » de ceux qui les utilisent et qui les servent. En même temps, les pilotes de bombardiers étaient proches de la guerre. En tant que soldats, ils se trouvaient clairement dans un contexte guerrier et prenaient même un risque personnel important. Ils n'étaient jamais sûrs de revenir quand ils partaient en mission. On leur demandait un courage héroïque.

Holger
Zaborowski

La technologie contemporaine des drones, elle, permet même que les pilotes de drones de combat puissent les guider à une telle distance du théâtre des opérations, qu'eux-mêmes ne courent qu'un risque minimum. Comme pour l'engagement des bombardiers mais en plus, à cause de l'absence de risques personnels, l'emploi de ces nouvelles technologies modifie dans une mesure encore plus grande la compréhension de ce qui est fait et de la responsabilité engagée et, par là même, la relation aux personnes qui sont victimes de cette action. Cette nouvelle technologie n'a donc pas seulement des répercussions sur les paramètres extérieurs de l'action des soldats. Finalement, un pilote de drone de combat non plus n'a pas à se demander ce qu'il est exactement en train de faire. S'il se représentait plus précisément que ce qu'il fait a des conséquences dans le monde de la « vraie vie » – et lesquelles – ce qu'il fait lui paraîtrait de plus en plus suspect. Et son efficacité pourrait en souffrir. L'action de ces « nouveaux » soldats, qui n'ont jamais à agir comme des héros, mais dont on peut à peine distinguer le travail des professions de civils, doit apparaître comme la plus virtuelle possible, pour qu'elle puisse montrer les plus grandes conséquences possibles dans la vie du monde réel. On

7 Voir Zygmunt BAUMAN- David *Gespräch über flüchtige Überwachung, LYON, Daten, Drohnen, Disziplin. Ein* Frankfurt/Main, 2013, p. 198-125.

ne s'étonnera pas alors qu'entre autres choses, l'armée américaine ait développé son propre jeu d'ordinateur l' « America's Army⁸ ».

Le surmenage cognitif des soldats est lié à un surmenage moral dû à la visualisation – qui n'est qu'apparente! – du déroulement de la guerre. Zygmunt Baumann a attiré l'attention sur ce surmenage et ses conséquences en ces termes :

Lorsqu'en février 2011, au cours d'un mariage afghan, vingt-trois invités ont été tués dans une attaque d'hélicoptère, les opérateurs de drones de reconnaissance basés au Nevada qui ont appuyé sur le bouton ont pu rejeter leur faute sur la surcharge d'informations affirmant que leurs écrans étaient bourrés de données (remplis de merde) – c'est justement parce qu'ils regardaient les écrans qu'ils ont perdu la vision d'ensemble⁹.

Ces guerres sont post-héroïques, non seulement parce qu'on n'exige plus de courage de la part de ces soldats en chambre et qu'ils n'ont plus à prendre de risques, mais parce qu'ils se dispensent eux-mêmes de toute responsabilité – s'ils devaient jamais y être confrontés – ou en sont dispensés par l'objet intermédiaire.

Thème

Le développement technique, semble-t-il, permet initialement une augmentation de la liberté. Cependant, dans le domaine de la technologie de guerre en particulier, il a maintenant atteint un point où il ne mène plus à une expansion des espaces de liberté, mais où il les restreint massivement et restreint donc aussi la responsabilité personnelle. Le développement de la bombe atomique avait déjà mis ce phénomène à jour. Car, comme nous l'avons déjà dit, celle-ci n'a pas seulement mené à l'alternative d'une destruction physique de l'humanité ou d'un retournement moral radical, mais aussi à l'obligation de menacer constamment d'employer l'arme atomique s'il le fallait. Dans cette perspective, la bombe atomique ne laissait – ou ne laisse, car elle n'appartient aucunement au passé – que peu d'espaces de liberté.

Ce rétrécissement de l'espace de liberté et de responsabilité s'accroît encore plus avec les dernières possibilités techniques. « Au début du ^{xx}e siècle, écrit encore Baumann, la technologie militaire la plus récente a [...] "dépersonnalisé" la responsabilité dans une proportion inconcevable. Des armes "smart", des fusées "intelligentes" et les "drones" retirent, au soldat lambda comme à ceux qui se trouvent au sommet de l'appareil militaire, leur pouvoir de décision, et décident de leurs cibles de manière "autonome"¹⁰ ».

8 Voir <https://www.americasarmy.com> et <http://tiny.cc/americasarmy>

Disziplin, (voir note 7).

10 *Idem* p. 112.

Ce qui pourrait sembler un rêve tiré de la littérature de science-fiction est devenu entre temps réalité. Là où le temps de réaction exigé est si court que des hommes ne pourraient pas réagir assez tôt – en tous cas pas avant qu'il ne soit trop tard – ce sont les ordinateurs qui calculent la réaction qu'il faut avoir. Ils ne prennent, bien sûr, aucune décision libre et n'engagent aucune responsabilité. L'action humaine a fait place à des événements techniquement déterminés, pour lesquels, semble-t-il, aucun être humain ne devrait – ni ne pourrait – assumer une responsabilité. Baumann décrit ce phénomène comme « adiphorisation » (perte de sensibilité) vis à vis des tueries perpétrées par les armées¹¹ ». Ce qui a appartenu un jour à des actes moralement qualifiés, à savoir tuer dans le contexte de la guerre – n'appartient plus maintenant à ce qui peut faire l'objet d'une évaluation morale.

Un autre exemple montre de quelle manière la technologie informatique a modifié le caractère premier de la guerre. Aujourd'hui, non seulement la guerre est de plus en plus virtualisée, mais aussi un nouvel espace pour une guerre possible est ouvert. Dans ce cas, on parle de *cyberwar*¹². Cette guerre peut toucher les sociétés modernes aux endroits les plus vulnérables : là où le déroulement de la vie politique, technique, économique, scientifique et sociale dépend des technologies informatiques. Cela signifie qu'elle peut les atteindre à peu près partout et dans les domaines centraux étroitement connectés de la culture contemporaine. Pour cette raison, la *cyberwar* peut être potentiellement une guerre totale.

Holger
Zaborowski

La plupart du temps, c'est aussi une guerre secrète. Souvent, on ne peut pas identifier ceux qui sont à l'origine d'intrusions gênantes dans les systèmes techniques. Quelquefois, on ne sait même pas clairement si quelqu'un est à l'origine, c'est-à-dire si quelque chose s'est passé que l'on puisse attribuer à une action à visée hostile ou guerrière. Il est possible par exemple, de manipuler des cours de devises ou de bourse de telle manière que cette manipulation n'apparaisse pas en tant que telle¹³. Ce sont évidemment les cours qui changent, avec des conséquences parfois importantes dans le monde réel – depuis la ruine des propriétaires de biens ou de parts dans des entreprises, jusqu'à des guerres civiles et des famines, en passant par des désordres politiques. En outre, on peut facilement dissimuler les traces de telles opérations, ou bien leur faire prendre une fausse direction, si bien que celui qui est en fait un ami, peut passer pour un ennemi – et inversement. Comme on ne se trouve plus face à face avec un ennemi, tout le monde peut être un ennemi potentiel. Bien sûr, la guerre n'est plus déclarée. Il pourrait devenir évident que règne un état de guerre permanent.

11 *Idem* p.112.

12 Voir Sandro GAYCKEN. *Cyberwar: das Internet als Kriegsschauplatz*, München 2012; et aussi la représentation de la *Cyberwar* à la portée de tous:

Das Wettrüsten hat längst begonnen. Vom digitalen Angriff zum realen Ausnahmezustand, München 2012.

13 GAYCKEN, *Das Wettrüsten hat längst begonnen*, op. cit.

5. Les défis posés à la morale et au droit par les guerres contemporaines

Dans le contexte du virtuel, la guerre peut prendre une réalité absolument nouvelle, pour laquelle aucune réglementation morale ou juridique suffisante n'a encore été prise – et peut-être ne peut même pas être prise¹⁴. On pourrait tirer des conclusions pessimistes sur les formes de guerre « tardives » et post-modernes. Ce que l'on peut juger du point de vue moral, semble-t-il, c'est seulement la décision d'utiliser des armes technologiques qui limitent tellement la liberté et la responsabilité de l'homme qu'on ne peut plus parler d'armes au sens classique du terme. Bien sûr, la question d'une appréciation morale de ces décisions n'est que très rarement posée sous la poussée normative de ce qui peut se faire. De plus, il semble impossible que l'on puisse appliquer des règles morales ou juridiques à un phénomène comme la *cyberwar*. « Si l'on ne peut pas identifier les attaquants, il est fondamentalement impossible de garantir le respect de traités¹⁵ ». Et le pessimisme s'accompagne d'un sourire laconique... On peut aussi conclure avec une demande, qui pourrait être lue comme le signe d'un optimisme prudent : prendre au sérieux le devoir de trouver les réponses morales et juridiques nécessaires aux développements techniques qui rendent tout à fait possibles des formes de guerres vraiment nouvelles et posent aux hommes des questions et des défis absolument inédits. En plus de la proscription de certaines armes et de certaines manières de faire la guerre, la demande de standards de sécurité améliorés dans un monde de plus en plus connecté pourrait jouer un rôle très important.

Thème

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague et adapté par Jean-Luc Archambault.
Titre original: Abschied vom „ewigen Frieden“ ? Neue Kriege und ihre Herausforderungen für Moral und Recht)

Holger Zaborowski, professeur-docteur en histoire de la philosophie et éthique philosophique à la Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar. Publications récentes : *Menschlich sein. Philosophische Essays*, Freiburg / München : Verlag Karl Alber, 2016 (160 pp.). *Tragik und Transzendenz. Spuren in der Gegenwartsliteratur, Ostfildern : Schwabenverlag*, 2016 (113 pp.). À paraître cette année, *Anarchisch leben. Die Revolution der Barmherzigkeit*, Freiburg / Basel / Wien : Herder.

14 GAYCKEN insiste aussi sur la nouveauté de la *cyberwar*, dans *Cyberwar. Das Wettrüsten hat längst begonnen* (voir

note 12), p.68.

15 GAYCKEN, *Cyberwar. Das Internet als Kriegsschauplatz* (voir note 12) p. 196.

Guerre et paix aujourd'hui Hans Maier

Le terme de guerre, bien défini autrefois, est aujourd'hui plus confus. Cela tient aux changements de l'aspect extérieur de la guerre. Nous vivons aujourd'hui l'« illimitation » bien connue de la guerre (*Enthegung des Krieges*) – après des siècles d'efforts pour la circonscrire (ce qui signifie aussi la délimiter sur le plan conceptuel). La guerre ne se démarque désormais plus de la paix avec la netteté d'autrefois. Elle s'infiltré dans la normalité, dans le quotidien. À bien des égards les frontières entre guerre et paix civile s'estompent ; des formes hybrides de demi-paix ou demi-guerre voient le jour et se propagent. En un mot, la guerre n'est plus aujourd'hui seulement la traditionnelle *guerre entre États*. En bien des endroits elle a quitté son uniforme, elle prend ses distances avec la figure du soldat. Les formules classiques qui délimitaient autrefois son début et sa fin ont elles aussi perdu leur force dans le monde actuel. Il n'y a presque plus de déclarations de guerre – les accords de paix ont disparu à part un petit reste intra-national (la plupart du temps après des guerres civiles).

Ce que nous vivons actuellement se prépare depuis longtemps. C'est ce que je décrirai ici en deux temps : la limitation (*Hegung*) de la guerre (I) et son illimitation (*Enthegung*) (II). Je me demanderai ensuite ce qui disparaît en même temps que la guerre limitée et ce qui a en partie déjà disparu – et ce qu'il y a de nouveau après cette disparition des anciennes structures (III).

1.

Le cours de l'Histoire n'est en aucun cas, comme les pessimistes le pensent, un excès démesuré de violence. L'Histoire a toujours été ponctuée d'efforts pour créer un ordre international durable. Kant, qui n'était pas optimiste en ce qui concerne l'homme, considère à juste titre dans son opuscule « *Sur l'adage : cela est peut-être juste en théorie mais ne vaut pas pour la pratique* », que dans la nature humaine « le respect du droit et du devoir reste toujours vivant », une disposition au bien – tout en admettant par ailleurs que « la nature humaine n'apparaît nulle part moins aimable que

dans le rapport que les peuples pris comme totalité entretiennent entre eux¹. »

En réalité, dans l'histoire de l'humanité, le traité de paix s'oppose à la guerre, la défense à l'agression, la circonscription de la violence à la violence, la loi au chaos. La violence sans règles fut toujours circonscrite au cours du temps, intégrée à la sécurité collective, transférée à des formes contractuelles. L'État moderne écarte les vecteurs de violence, il fait entrer en ligne de compte *justice et police*, face aux institutions de l'auto-défense – coup de poing et règlement de compte, vendetta, demande de rançon, etc., il monopolise l'usage de la violence physique légitime pour lui et ses organes, et c'est ainsi qu'est né l'*espace de paix intérieur* que nous connaissons bien aujourd'hui.

Les peuples en Europe ont particulièrement réussi du ^x^e au ^{xviii}^e siècle, avec une série d'efforts toujours plus grands, à bannir progressivement la violence et l'auto-défense des sphères privée et domestique. Cette pacification nationale systématique est une performance significative et singulière des États chrétiens européens. Il n'a en revanche pas été possible de bannir la violence *entre États* : sur ce point, les efforts de restriction de la guerre à une guerre d'États, d'humanisation (ou au moins de régularisation) de la conduite de la guerre n'ont pas abouti – en faisant abstraction de la violence qui a toujours été exercée vis-à-vis du monde non-européen, non-chrétien.

Thème

Wolfgang Reinhard décrit dans son *Histoire de la violence étatique* (*Geschichte der Staatsgewalt*) comment la création de l'État moderne en Europe s'est accompagnée d'une « culture de violence » spécifique. Le développement de l'État mena de la violence sans règles à la violence étatique, de l'exercice de la violence par un seul ou par un groupe à la guerre entre princes et rois, et enfin à la guerre entre États². Le même développement a eu lieu à l'intérieur : ici, les actions et les interactions dans des petits cercles sociaux sont devenues des formes plus larges et plus solides d'une « bonne police » (*Policey*) qui normalisait consciemment la vie des gens – un ordre du vivre-ensemble, qui englobait avec le temps l'ensemble des territoires et transformait les États de l'intérieur³.

On le voit bien : il y a eu de réelles occasions de cultiver la violence, de la transformer progressivement en une violence étatique, bureaucra-

1 Emmanuel KANT : *Sur l'adage : cela est peut-être juste en théorie mais ne vaut pas pour la pratique*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Pléiade, 1986, tome III, VIII 311-312, p. 297

2 Wolfgang REINHARD, *Geschichte der*

Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1999.

3 Hans MAIER, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, München 2009.

tique. Par rapport à l'état libre de la violence au temps des règlements de comptes et vengeances privées, il s'agit sans aucun doute d'un progrès. Au XIX^e siècle semble s'imposer une tendance à la diminution progressive de la violence, d'abord *entre les États*. Certes, il y eut aussi des conflits internationaux à cette époque, mais ils n'ont pas atteint la durée et l'acuité des guerres mondiales à venir. Au sein même de l'État, il n'y eut pas non plus, hormis quelques exceptions, de densification de la violence similaire à celle du temps des guerres de religions ou celle de son équivalent séculier du temps de la Révolution française. Le siècle qui suivit 1815 semble avoir été le temps des congrès et des conventions, de la diplomatie internationale et du droit des peuples, et au vu des progrès de l'État de droit à l'intérieur, la plupart des contemporains considéraient les régimes tyranniques, dictatures et despotisme, comme quelque chose de définitivement surmonté en Europe et qui demeurait tout au plus dans les « pays exotiques ».

2.

Mais comment est-il arrivé que le « long XIX^e siècle » (de 1789 à 1914) ait accumulé de nouveaux potentiels de violence ?

Et pourquoi ce retour à la barbarie est-il précisément parti d'Europe, du continent alors le plus moderne et le plus évolué ?

J'illustrerai de manière provisoire et sous forme de thèses la formation et l'intensification des potentiels de violence au XIX^e siècle en trois points :

Hans
Maier

a) la révolution industrielle et ses conséquences sur les techniques de combat et la conduite de la guerre.

b) l'implication d'un nombre croissant de personnes dans la guerre, du fait de l'extension des structures démocratiques et des manières de procéder.

c) la transformation de la guerre, qui se voit conférer de nouvelles énergies au cours de son évolution – de la « levée en masse » des guerres de la Révolution aux formes de la « mobilisation totale » du XX^e siècle.

a) C'est principalement la technique qui déploie au XIX^e siècle des potentiels de violence d'un genre nouveau. Elle rompt à cette époque-là avec ses origines empiriques, avec les découvertes faites par hasard, les expériences, les trouvailles, et prend des allures de calcul systématique. Elle devient une science exacte sur le plan des lois de la nature et fait émerger une production en série se dissociant toujours plus d'une production artisanale⁴.

4 Pour plus de précisions, voir Franz Schnabel: *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Bd. 3 (*Erfahrungswissenschaften und Technik*), Freiburg 1950.

L'exploitation et la maîtrise des forces de la nature – eau, charbon, fer – augmentent les forces humaines dans des dimensions sans précédent. Les frontières de l'espace et du temps deviennent floues : le monde devient petit, l'homme doit être d'autant plus grand.

La révolution industrielle révolutionne aussi les techniques de guerre. Elle fonde et établit la suprématie des machines et des automates dans la conduite de la guerre. Les artefacts détrônent toujours plus les armes que l'on tient en main, celles que l'on « dégage ». Les effets de la violence s'éloignent de plus en plus des causes qui l'ont déclenchée. La guerre perd son analogie originelle d'un combat singulier, d'un duel – elle devient une guerre anonyme et technique. Si l'on trace les grandes lignes de l'histoire de la guerre sur plus de deux cents ans, de la figure de l'artilleur de Napoléon aux roquettes, missiles de croisière et drones au début du *xxi*^e siècle, on voit clairement un mouvement de dépersonnalisation croissante de la guerre, avec l'ouverture simultanée et sans limites de tous les lieux de combat, sur terre et mer, dans l'air, dans tout l'univers – et avec une diminution croissante des terrains de retraite, des zones protégées et sacrées. On en arrive au scénario d'une guerre atomique, où les fronts traditionnels se dissolvent et où la destruction de l'autre et la destruction de soi se fondent l'une dans l'autre, jusqu'à devenir indissociables.

Thème

Les guerres quittent le « théâtre de la guerre » qui leur était destiné, elles s'étendent dans le temps et dans l'espace, impliquent économie, communication, vie quotidienne, deviennent globales et « totales ». Les forces de destruction prennent leur autonomie, se distancient de l'équilibre entre le fonctionnel et le proportionnel. Au *xix*^e siècle déjà, avec les guerres de Napoléon et celles menées contre lui, la guerre s'étend sur tout le continent et devient une guerre commerciale, économique, de propagande et populaire. Les différences traditionnelles entre le front et le pays natal, les soldats et les civils, tendent à se fragiliser. L'utopie d'une conduite de la guerre « autarcique » (avec soldats professionnels, ravitaillement, hôpitaux militaires) disparaît. La guerre populaire révolutionnaire vit du pays et des masses armées, dans lesquelles on ne saurait par moment distinguer les francs-tireurs de l'armée régulière. Est dépassé aussi le type de la « guerre de cabinet » (qui, aussi au *xviii*^e siècle, n'existait qu'en théorie), où le roi « livrait bataille », pendant que le bourgeois dans sa contrée lointaine n'en savait rien.

b) À cela s'ajoute au *xix*^e siècle la « démocratisation » de la guerre. L'obligation générale de servir, en tant qu' « enfant légitime de la démocratie » (Theodor Heuss), enlève au traditionnel « *miles perpetuus* » engendré par l'absolutisme son statut « gouvernemental », érige les armées en quelque chose de nouveau : en un « peuple en armes ». Dans les

révolutions modernes, le peuple s'empare de l'État ; il faut qu'il admette par conséquent que l'État se défende contre lui ; le peuple a alors sa part de responsabilité dans les attaques, les victoires, les atrocités de guerre, les défaites. Se fait jour alors une tendance à dissoudre, à totaliser, à abolir les espaces privés, espaces de liberté et de paix, à étendre les actes de guerre au-delà des limites de la guerre, où l'intervention est calculée.

John Keegan⁵ a attiré l'attention sur le fait que, dans tout État, les armées ne comprenaient qu'une part infime de la population avant l'introduction de la conscription générale. En conséquence, la nouvelle de la mort d'un proche lors d'une bataille était un drame familial relativement rare jusqu'au XIX^e siècle. Les chiffres augmentent cependant de manière sensible au XIX^e siècle. 750 000 personnes trouvèrent la mort dans la guerre de Sécession américaine, dont 620 000 soldats et à peine 2,5 % de la population⁶. Les chiffres de la Première Guerre mondiale témoignent d'une augmentation telle qu'ils représentent une rupture avec les chiffres des guerres précédentes. La France y perd 1 700 000 hommes sur ses 40 millions d'habitants ; l'Italie 600 000 sur 36 millions ; l'Empire britannique 1 000 000 sur 50 millions ; l'Allemagne plus de 2 millions sur une population de 70 millions.

Dans les deux Guerres mondiales s'affrontent des armées démocratisées, dans lesquelles toutes les couches de la société sont représentées. Les maladies – autrefois causes principales des décès dans la guerre – ont été dépassées. Les recrues bien nourries et en bonne santé constituent le cœur des immenses armées populaires. Par conséquent, les pertes sont considérables.

Hans
Maier

c) Les potentiels de violence de l'État moderne se manifestent avec clarté et insistance dans la nouvelle configuration de la guerre. Le XX^e siècle est un âge singulier de violence. Dans le monde entier, les forces de destruction se multiplient jusqu'à atteindre une intensité alors inconnue. L'usage militaire jusque là « conventionnel » de la violence se transforme au cours des deux Guerres mondiales en une destruction de masse mécanisée. Cela vaut aussi bien pour la violence contre les combattants que celle contre les non-combattants, qui lors de la Seconde Guerre mondiale ont été particulièrement impliqués dans les hostilités sur terre et par voie aérienne : Leningrad, Coventry, Dresde, Hiroshima. En temps de paix comme en temps de guerre, des peuples et groupes ethniques entiers furent au XX^e siècle victimes de massacres,

5 Johan KEEGAN, *A History of Warfare*, London 1993

dora. Geschichte des Ersten Weltkriegs, München 2014, p. 23.

6 Jörn LEONHARD, *Die Büchse der Pan-*

d' « épuration ethnique », de génocides. Et dans le monde gigantesque des camps des régimes totalitaires, la déshumanisation et animalisation des « ennemis politiques », leur transformation en « parasites », que l'on peut liquider à loisir, leur « extermination par le travail », leur meurtre de masse à la chaîne atteignent leur effroyable apogée.

3.

J'en viens à la question cruciale : qu'est-ce qui disparaît avec la guerre circonscrite (*mit dem gehegten Krieg*) ? Et qu'advient-il de nouveau après elle⁷ ?

Avant de tenter de répondre, j'aimerais attirer l'attention sur une dialectique fondamentale, qui est liée à la naissance de l'État moderne et à son ordre juridique et ordre de paix.

Avec l'État moderne – par opposition avec le passé – un plus grand nombre de personnes qu'auparavant est mis en sécurité à l'intérieur. Mais parallèlement, des millions de personnes, au cours de guerres entre États – voire de guerres mondiales – sont impliqués dans une menace de mort collective de l'extérieur.

Thème

On pourrait se poser la question suivante : quels phénomènes naturels des temps passés auraient pu causer la mort de millions de personnes en aussi peu de temps que le déchaînement de violence par les armes modernes des deux Guerres mondiales ? Quels règlements de compte, quelle quête de vengeance ou de défense auraient pu conduire à des massacres similaires aux batailles de Verdun, Leningrad, Stalingrad, aux bombes atomiques sur Hiroshima et Nagasaki ? Et combien de personnes, dans des familles et des clans, se seraient soumises sans conditions à la loi de la vengeance, de la même manière que les combattants et civils dans nos guerres modernes se sont alignés au front et à l'arrière, « parce qu'il le fallait » et parce qu'il semblait n'y avoir aucune autre alternative ?

Autant que nous le sachions, nulle part au cours des deux Guerres mondiales, dans aucune des parties belligérantes, des mères n'ont manifesté contre l'État en guerre en faveur de leurs fils, comme cela s'est fait plus récemment et se fait de plus en plus fréquemment, du Vietnam à la Tchétchénie. Quand, dans la Première Guerre mondiale, des soldats bretons, accusés de désobéissance, argumentaient devant la cour martiale française, qu'ils venaient de la campagne profonde et qu'ils ne

⁷ Pour ce qui suit, voir Hans MAIER, *Worauf Frieden beruht*, Freiburg ⁴1981.

comprenaient même pas la langue de leurs officiers, la langue de l'État national ; quand des paysans siciliens, dans des situations semblables, demandaient comment ils pouvaient bien faire la guerre, puisqu'ils n'étaient même pas parents avec le roi – cela n'était alors que l'écho impuissant d'un monde passé qui semble avoir disparu avec l'apparition de l'État-nation moderne. Même au xx^e siècle, riche en martyrs, un objecteur de conscience tel le paysan autrichien Franz Jägerstätter, reste l'exception parmi les résistants d'inspiration chrétienne – et sa position n'a pas seulement choqué de son vivant, mais elle se heurte encore dans les périodes les plus récentes aux réactions mitigées chez les théologiens et les membres du clergé⁸ – tant on pensait la guerre et son extension devenues entre temps inéluctables.

Mais revenons à notre première question : qu'est-ce qui a disparu ? Qu'est-ce qui est apparu ?

Comme nous l'avons déjà suggéré plusieurs fois, la guerre entre États est en train de disparaître. Les États perdent le monopole de la conduite de la guerre à la fin du xx^e siècle. Des vecteurs de violence autocréés non-étatiques entrent en concurrence avec les États et, le cas échéant, les évincent. Le champ est vaste, cela va des armées d'expédition de Tchong Kaï-Chek et de Mao Tsé-Toung dans la Chine du xx^e siècle aux armées personnelles des Seigneurs de guerre du Congo, du Soudan et de l'actuelle Somalie, jusqu'aux bateaux de pirates partout dans le monde, aux mercenaires armés des trafiquants de drogue mexicains, aux commandos terroristes et kamikazes d'Al-Qaïda et de l'État islamique au xxi^e siècle.

Hans
Maier

En même temps que la guerre entre États, disparaît aussi (ou du moins s'estompe) la différence entre combattants et non-combattants, soldats et civils, armée régulière et partisans. Les successeurs des soldats ne portent plus l'uniforme *feldgrau*, ils n'ont plus de couleur définie, sont méconnaissables, vivent comme « dormeurs » ignorés parmi les citoyens pacifiques, ou bien se glissent comme des « poissons dans l'eau », selon le principe de Mao, à travers les trous et espaces vacants de la civilisation.

Disparaît aussi vraiment la guerre comme institution régulière : il n'y a plus de déclaration de guerre, mais seulement une explosion in-

8 Gordon C. ZAHN – Franz JÄGERSTÄTTER, *Märtyrer aus Gewissensgründen*, Innsbruck 1987 ; Erna PUTZ – Severin RENOLDNER – Franz JÄGERSTÄTTER, *Christ und Märtyrer. mit handschriftlichen Originalzitaten*

aus seinen Briefen und Aufzeichnungen, Linz 2007 ; Andreas MAISLINGER, *Der Fall Franz Jägerstätter*, in : *Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes*, Jahrbuch 1991.

forme de violence. Il n'y a presque plus de traités de paix, au mieux des armistices ou déclarations de fin des hostilités à la manière du traité de Moscou, le traité deux plus quatre⁹. Paradoxalement la proscription de la guerre dans le pacte Briand-Kellogg (1928) et dans les procès de Nuremberg (1945-49) a conduit à la conclusion suivante: qui voudrait encore se déclarer agresseur potentiel par une déclaration de guerre formelle?

Enfin, je voudrais attirer l'attention sur un dernier aspect de l'illimitation (*Enthegung*) de la guerre: la disparition – ou l'amenuisement – du droit des prisonniers de guerre. La tendance se prépare déjà lors de la Seconde Guerre mondiale: rappelons seulement comment les prisonniers de guerre russes en Allemagne ont été massivement affamés en 1941/42, ainsi que la levée générale des délais de libération pour les prisonniers de guerre allemands après 1945 en France et en Union Soviétique. Le fait que, pour les nombreuses « guerres sans limites » actuelles, l'on puisse dire « on ne fait pas de prisonniers » ne fait que confirmer l'évolution générale vers une suppression de la guerre entre États. Plus récemment, le nom de Srebrenica, le massacre de plus de 8000 jeunes Bosniaques en 1995, est un symbole affligeant de l'abandon de l'ancienne (et première) étape vers la pacification de la guerre et de la clémence envers les prisonniers de guerre¹⁰. Mais déjà en 1940, avec le massacre des officiers polonais à Katyn, près de Smolensk, Staline avait pratiqué ce principe d'une manière brutale¹¹.

Thème

L'ancienne guerre disparaît. Mais qu'y a-t-il de nouveau? À quoi ressemblent les guerres du futur? Quels nouveaux contours se dessinent après l'effondrement du décor de façade de la « guerre limitée »?

Cette nouvelle guerre qui émerge présente à certains endroits des traits archaïques. Ainsi, le retour des otages – un procédé aujourd'hui répandu dans le monde entier – rappelle les formes anciennes et pré-modernes de la guerre. On peut citer d'autres procédés archaïques, comme le fait que dans des conflits en Afrique, Amérique latine ou

9 Le traité « deux plus quatre », conclu en 1990 par l'URSS, les États-Unis, la Grande-Bretagne et la France avec la RFA et la RDA, constitue un « règlement final » (*final settlement*) de la question allemande. Les quatre vainqueurs de la guerre mettent un terme à leurs « droits et responsabilités [...] relatifs à Berlin et à l'Allemagne dans son ensemble ». Le terme de paix ne se trouve que dans le préambule du traité (« Conscients que leurs peuples vivent mu-

tuellement en paix depuis 1945 »). Dans les faits, le document est cependant considéré comme un traité de paix, au vu de ses effets.

10 Matthias FUNK, *Srebrenica. Chronologie eines Völkermords oder: Was geschah mit Mirnes Osmanovic?*, Hamburg 2015.

11 Thomas URBAN, *Katyn 1940. Geschichte eines Verbrechens*, München 2015.

Asie de l'Est, femmes et enfants combattent dans des unités irrégulières, comme partisans et enfant-soldats. Les seuls cas similaires que l'on connaissait jusque-là étaient les combats semi-mythiques des Amazones dans l'Antiquité ou les réelles croisades d'enfants du Moyen-Âge.

Le fait que dans les nouvelles guerres, on en arrive bien plus violemment qu'autrefois à l'anéantissement de l'ennemi est à la fois archaïque et moderne, et correspond à la disparition des règles de la guerre. Si, chez Clausewitz, la destruction signifie « rendre l'ennemi incapable de combattre¹² », il s'agit, dans la guerre illimitée (*enthegter Krieg*), d'une destruction physique – qui s'accompagne souvent de l'abolition de toutes les étapes intermédiaires, de capture de prisonniers, de statuts de prisonniers de guerre, d'armistice et de capitulation. Ce nouveau « tout ou rien » va de pair avec l'apparition des kamikazes sur la scène internationale, qui renoncent consciemment aux chances de survie des soldats des guerres classiques et qui introduisent un nouvel élément incalculable – la bombe personnifiée – dans les guerres d'aujourd'hui devenues techniques et automatisées. Ce qui restait encore marginal au cours de la Seconde Guerre mondiale – on pense aux aviateurs kamikazes japonais – est en passe de revenir plus violemment au centre des guerres futures. Le « martyr » moderne – ainsi le désigne-t-on, principalement dans les États islamiques – ne risque rien, il a conclu une alliance avec la mort – sa propre mort et si possible celle de beaucoup d'autres.

Hans
Maier

Abstraction faite de tout arrière-plan idéologique, on peut certainement interpréter les attentats-suicides comme un soulèvement, un soulèvement désespéré contre la détermination technique, l'anonymat et l'éloignement avec les hommes que l'on trouve dans les guerres modernes, où la responsabilité personnelle est de plus en plus réduite et finit par disparaître totalement. Au cours des débats aux États-Unis dans les années soixante sur le massacre de My Lai au Vietnam du Sud¹³, il fut aussi question de savoir à quoi devait ressembler, dans

12 Werner Hahlweg (éd.) *Vom Kriege: Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz*, Bonn 1980, p.192-195. Voir Reinhard Stumpf (éd.), *Kriegstheorie und Kriegsgeschichte: Carl von Clausewitz – Helmuth von Moltke*, Frankfurt/M. 1993, p.770, et Hans MAIER, *Gewaltdeutungen im 19. Jahrhundert: Hegel, Goethe, Clausewitz, Nietzsche*, in: Hans Maier (éd.) *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt 2002, p. 54 sv.

13 Le 16 mars 1968, au cours de la guerre du Viêt Nam, plus de 500 civils sans défense sont assassinés par une compagnie d'infanterie américaine à My Lai, un hameau du village Son My, appelé My Lai 4 – incontestablement un crime de guerre, qui suscita rapidement de violentes discussions. Voir James S. OLSON; Randy ROBERTS: *My Lai 4. A Brief History with Documents*, Boston 1998.

une guerre actuelle, une attaque menant à un massacre de manière juste – selon le droit de la guerre. La réponse donnée le plus souvent était : « En aucun cas si c'est à proximité, toujours le plus loin possible, au mieux par des attaques à la bombe ou missiles ! » Face à cette fuite cynique dans la technique, les kamikazes peuvent même apparaître soudainement comme les défenseurs d'une guerre qui a perdu en personnalité¹⁴.

Si l'on entre dans la violence : c'est une histoire longue et compliquée. Si l'on sort de la violence : c'est la même chose, mais dans une plus grande mesure. Dans l'histoire, on est passé du particulier exerçant la violence à l'État, des règlements de compte et vengeances privées à la justice et à la police. C'est un moyen d'atteindre un haut développement de la civilisation – malgré tous les risques que cela comporte, si l'État de son côté est puissant, voire tout-puissant.

Dans la situation actuelle, il me semble sans aucun doute que l'on doit renforcer l'État – et le restaurer si besoin est – si l'on ne veut pas battre en retraite devant le défi du terrorisme international sans avoir combattu. Ce sont justement les États anéantis, devenus ingouvernables, qui exercent une force magnétique sur les auteurs du terrorisme international. L'État ne s'impose contre les forces puissantes de l'immédiateté psychique, dans lesquelles l'auto-défense trouve ses racines, que s'il fait régner le droit et garantit la paix. D'un point de vue constitutionnel, les mesures d'urgence et le projet d'un ordre de paix durable, qui résulte de la justice, sont essentiels lors d'un combat nécessaire – je n'aime pas parler de guerre – contre le terrorisme.

(Traduit de l'allemand par Isabelle Julg et Françoise Brague. Titre original : Krieg und Frieden heute)

Prof. Dr. Hans Maier, né en 1931 à Freiburg in Brisgau, marié, père de six enfants, est ancien ministre bavarois de l'éducation et de la culture et titulaire émérite de la Chaire Romano Guardini pour la vision chrétienne du monde.

14 Il s'est avéré entre temps que la lutte contre le terrorisme islamique ne se gagnerait pas par la multiplication du « bombing ». Les succès qui s'annoncent actuellement ne sont pas dus aux at-

taques aériennes (du moins pas seulement), mais surtout aux forces terrestres des Peshmergas kurdes – c'est-à-dire à des hommes et combattants solitaires.

Saint Augustin et la paix de la cité



Émilie
Tardivel

« La paix relève de la volonté, la guerre de la nécessité, pour que Dieu nous libère de la nécessité et nous conserve dans la paix. On ne cherche pas en effet la paix pour faire la guerre, mais on fait la guerre pour acquérir la paix ; lorsque tu fais la guerre, sois donc pacifique pour que ceux que tu combats soient conduits par ta victoire à reconnaître l'utilité de la paix¹ ».

Dans un article sur « Saint Augustin et la guerre », Charles Piétri écrit que l'évêque d'Hippone est un « théologien de la paix² ». Commentant cette affirmation, Jean-Robert Armogathe précise ce qu'il faut entendre par cette théologie augustinienne de la paix : « [L]a théologie [de saint Augustin] se construit tout entière autour de la charité, dont la paix est la manifestation actuelle dans notre cité » ; et d'ajouter : « La paix [de saint] Augustin est de l'ordre de la justice. Elle se conquiert, se maintient, se gagne³. »

Ce commentaire pourrait tout d'abord nous surprendre, puisqu'il aboutit à identifier, chez saint Augustin, un « dynamisme de la paix⁴ », alors qu'une tout autre définition de la paix, assimilée non pas au mouvement, mais tout à l'inverse au repos, traverse les *Confessions*, du poème d'ouverture, « notre cœur est sans repos / tant qu'il ne repose en toi », au poème final, « Seigneur Dieu, / Donne-nous la paix / – puisque tu nous as tout donné – / la paix du repos, la paix du sabbat, / la paix qui n'a point de soir⁵ ».

S'appuyant sur une lecture de la *Cité de Dieu*, et non des *Confessions*, la formule de Jean-Robert Armogathe n'en est pas moins éclairante pour toute l'œuvre de saint Augustin. Car c'est dans la *Cité de Dieu* que

1 SAINT AUGUSTIN, Lettre 189, 6. Cité par J.-R. ARMOGATHE dans *Les enjeux de la paix. Nous et les autres XVIII^e-XXI^e siècle*, Pierre Chauu (dir.), Paris, P.U.F., 1995, p. 188. Saint Thomas cite et approuve cette lettre dans la *Somme théologique*, IIa IIae q. 40, a. 1. Pour une application historique de la théologie augustinienne de la paix, voir notamment la remarquable et courageuse conférence d'Étienne GILSON, prononcée le 9 décembre 1939 au Cercle Universitaire de Montréal, où il dénonce le « pacifisme élémentaire » d'un grand nombre de

catholiques américains : « L'Europe et la paix », *Revue trimestrielle canadienne*, n°26, 1940, p. 27-43, citée dans le présent cahier, p. 71 sv.

2 C. PIÉTRI, « Saint Augustin et la guerre », *Les Quatre Fleuves*, 19 (repris dans Charles Piétri, *historien et chrétien*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 140).

3 J.-R. ARMOGATHE, « Éléments pour une théologie de la juste paix », dans *Les enjeux de la paix*, op. cit. p. 187-188.

4 *Ibid.*, p. 188.

5 *Confessions*, I, 1, BA, t. 13, p. 273 ; XIII, 35, BA, t. 14, p. 521.

la paix est explicitement appréhendée et articulée dans la multiplicité de ses acceptions. De la paix du corps à la paix en Dieu, en passant notamment par la paix de la cité, saint Augustin développe ses différentes significations tout en les embrassant dans une même définition : « la tranquillité de l'ordre⁶. »

Cette définition relancerait le paradoxe que nous avons initialement soulevé si elle n'était pas strictement formelle. La « tranquillité de l'ordre » paraît contredire la définition dynamique de la paix, l'idée qu'elle n'est pas simplement ni d'abord une fin, mais un mouvement de conquête, et donc aussi de conversion – dont les *Confessions* sont, pour le coup, une éminente illustration. Mais la notion d'ordre recouvre, dans cette définition, au moins deux ordres de nature distincte : l'ordre terrestre et l'ordre céleste.

La *Cité de Dieu* expose le rapport dynamique entre ces deux ordres, autrement dit, entre ces deux paix⁷, terrestre et céleste, selon lesquelles se partagent toutes les autres paix. Mais il faut d'emblée préciser que ce partage ne recoupe pas l'opposition augustiniennne des deux cités, car la cité terrestre ne signifie pas la cité au sens politique du terme, celle qui a précisément pour fin la paix terrestre. La cité terrestre, fondée sur l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu⁸, désigne une logique de guerre excluant toute paix.

Thème

Contrairement à ce que son nom indique, et à ce que la terminologie laisse parfois penser, la « paix terrestre (*pax terrena*⁹) » n'est pas constitutive de la cité terrestre, mais de toute cité politique, où deux logiques adverses sont entremêlées jusqu'au temps dernier : la guerre excluant toute paix – la cité terrestre – et la paix excluant toute guerre – la « paix de la cité céleste (*pax caelestis civitatis*¹⁰) ». Le partage se règle donc sur la distinction de la cité politique, c'est-à-dire de la cité – tout court –, et de la cité céleste.

Pour éviter tout malentendu, nous utiliserons désormais la formule augustiniennne de « paix de la cité (*pax civitatis*¹¹) » pour désigner la paix terrestre. Conformément à ce que nous avons dit précédemment, il semble que la thèse de saint Augustin concernant la paix de la cité comprenne deux dimensions. Premièrement, la paix de la cité n'est pas l'autre de la guerre ; « elle inclut la guerre dans sa trajectoire¹² ». Deuxièmement,

6 *Cité de Dieu*, XIX, 13, BA, t. 37, p. 111.

7 Comme dit J.-R. ARMOGATHE, en se rapportant notamment au dialogue sur *L'ordre*, I, IV, « Massivement, pour Augustin, la paix est synonyme de l'ordre ». Voir « Éléments pour une théologie de la juste paix », dans *Les enjeux de la paix*, op. cit., p. 184.

8 *Cité de Dieu*, XIV, 28, BA, t. 35, p. 465.

9 *Ibid.*, XIX, 17, BA, t. 37, p. 131.

10 *Ibid.*, XIX, 13, BA, t. 37, p. 111.

11 *Ibid.*, p. 111.

12 J.-R. ARMOGATHE, « Éléments pour une théologie de la juste paix », dans *Les enjeux de la paix*, op. cit., p. 188.

xièmement, la paix de la cité n'est pas l'autre de la paix céleste ; « elle est l'ordre de la charité¹³ ».

Saint Augustin pense la paix de la cité comme une sorte de « zone grise » entre la guerre et la paix céleste, une manifestation de la charité assumant la nécessité de la guerre, mais ne voulant rien d'autre que la paix céleste. C'est ce que nous montrerons dans un premier temps, avant de voir pour quelles raisons la *pax romana*, critiquée par saint Augustin, n'en est pas moins, d'après lui, un exemple. Nous tirerons enfin les conséquences de cette pensée de la paix de la cité sur l'usage qu'elle commande d'en avoir.

1. Penser la paix de la cité

Dans le livre XIX de la *Cité de Dieu*, saint Augustin définit la paix de la cité comme « la concorde bien ordonnée des citoyens dans le commandement et l'obéissance¹⁴ ». Cette définition s'inscrit dans le cadre d'une réflexion plus large. Celle-ci va de la paix du corps, conçue comme « l'agencement harmonieux de ses parties¹⁵ », à la paix en Dieu (« la paix de la cité céleste »), envisagée comme « la communauté parfaitement ordonnée et parfaitement harmonieuse dans la jouissance de Dieu et la jouissance mutuelle en Dieu », et se clôt sur une définition générale de la paix : « la tranquillité de l'ordre¹⁶ ». La définition de la paix de la cité a donc pour centre de gravité la notion d'ordre, qui constitue, sous le rapport de la tranquillité qui la caractérise, ce qu'on pourrait appeler la « *ratio pacis* ».

Émilie
Tardivel

Pour penser la paix de la cité, il faut d'abord s'interroger sur la notion d'ordre que saint Augustin définit comme « la disposition des êtres égaux et inégaux, attribuant à chacun son lieu propre (*sua cuique loca tribuens*¹⁷) ». L'ordre est une « *dispositio* », c'est-à-dire à la fois un arrangement et une volonté¹⁸, qui a partie liée avec la définition de la vertu de justice comme volonté attribuant à chacun ce qui lui appartient¹⁹. Il n'y a pas d'ordre, ni donc de paix, sans justice. C'est ce qu'exprime, notamment, le syntagme augustinienn de « juste paix (*pax justa*²⁰) », alors que saint Thomas parle

13 *Ibid.*, p. 183.

14 *Cité de Dieu*, XIX, 13, BA, t. 37, p. 111.

15 *Ibid.*, p. 109.

16 *Ibid.*, p. 111.

17 *Ibid.*, p. 111 (traduction modifiée).

18 L'utilisation augustiniennne du terme « *dispositio* » pour signifier « volonté » s'atteste dans d'autres passages : voir notamment *Cité de Dieu*, XI, 1, dans l'expression « *dispositio* de la souveraine Providence ». Cet usage identifie plus précisément « *dispositio* » et « volonté de Dieu », ce qui corrobore l'idée que toute

paix est une manifestation de la volonté de Dieu, au sens où elle est indissociable de la paix céleste qui la rend possible, qu'elle préfigure et vers laquelle elle tend.

19 Voir la célèbre définition de la justice par le juriste romain ULP IEN (III^e siècle après J.-C.), qui est notamment reprise dans le *Digeste* du *Codex Iuris Civilis*, I, 1, 10 : « La justice est la volonté constante et inébranlable d'attribuer à chacun son droit. »

20 *Cité de Dieu*, XIX, 12, BA, t. 37, p. 106.

davantage de « vraie paix (*pax vera*²¹) », renvoyant la justice du côté de la guerre, c'est-à-dire des principes et des règles de bonne conduite pour que la guerre ne se transforme pas en pure et simple barbarie²².

Mais il y a plus. Cette définition de l'ordre intègre une reprise de la théorie aristotélicienne du lieu propre, que saint Augustin propose dans les *Confessions* à l'occasion du commentaire de la *Genèse* qui clôt l'ouvrage: « Un corps, en vertu de son poids, tend vers son lieu propre (*ad locum suum*²³). » Le poids est ce qui attribue à chaque chose son lieu propre; or, écrit saint Augustin: « Mon poids, c'est mon amour (*pondus meum amor meus*²⁴) ». Rapportée à la notion d'ordre, cette spiritualisation augustinienne de la théorie physique du lieu propre conduit à concevoir l'ordre à partir de l'amour. C'est ce qu'accomplit saint Augustin dans le livre XV de la *Cité de Dieu*, où la vertu théologique de charité détermine de manière explicite la notion d'ordre: « l'ordre de l'amour (*ordo est amoris*²⁵). »

La mise en rapport de ces différents textes montre que la *ratio pacis* n'est autre que l'amour, et plus précisément la justice qui s'entend comme un « amour au service de Dieu seul²⁶ ». La paix de la cité désigne une manifestation de l'amour de Dieu, si bien qu'elle est indissociable de la paix de la cité céleste, de la paix de cette cité fondée sur l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi²⁷. La paix de la cité n'est pas l'autre de la paix céleste; en tant que « juste paix », elle ne se comprend que dans un rapport dynamique avec « cette paix finale vers laquelle doit tendre la justice d'ici-bas²⁸ ». Ce qui revient notamment à dire que la paix de la cité, en tant que fin de la cité, est elle-même finalisée par une paix supérieure et ultime qu'est la paix céleste en tant que « souverain bien (*summum bonum*²⁹) ».

Que la paix céleste soit le souverain bien de toute cité n'est pas une proposition normative, mais descriptive. Elle n'est pas l'apanage des sociétés chrétiennes, mais de toute société, en raison de la nature même du désir. Tout homme désire être heureux, observe saint Augustin à la suite notamment d'Aristote et de Cicéron, mais personne ne sait a

21 *Somme théologique*, II II q. 29, a. 1.

22 Parmi ces principes, on trouve l'autorité légitime, la juste cause et l'intention droite, tandis que les règles de bonne conduite incluent notamment la non-implication des clercs, le respect des fêtes religieuses et l'immunité des non-combattants.

23 *Confessions*, XIII, 9, BA, t. 14, p. 441. Commentant la reprise augustinienne de la théorie aristotélicienne du lieu propre, Benoît SIBILLE insiste sur le caractère dynamique de cette pensée: « Chez Augustin, comme déjà chez Aristote, le lieu

de chaque chose n'est pas celui où elle est, mais celui vers lequel elle tend. Le monde n'est donc pas la somme bien rangée des choses, mais l'agitation d'une multiplicité en quête de stabilité. » Voir « Trouver son lieu: le don de l'amour », *Résurrection*, n°171-172, 2018, p. 29.

24 *Ibid.*, p. 441.

25 *Cité de Dieu*, XV, 22, BA, t. 36, p. 141.

26 *Mœurs de l'Église*, I, 15, BA, t. 1, p. 175.

27 *Cité de Dieu*, XIV, 28, BA, t. 35, p. 465.

28 *Cité de Dieu*, XIX, 27, BA, t. 37, p. 171.

29 *Ibid.*, p. 171.

priori ce qu'est le bonheur³⁰ ; d'où résulte l'indistinction, du point de vue du désir, entre le bonheur terrestre – imparfait – et le bonheur céleste – parfait. Tout homme désire être parfaitement heureux, et donc toute cité a pour fin dernière ce bonheur qui réside dans la paix céleste et qu'aucune cité – sinon la cité céleste – ne peut par définition accomplir.

La paix de la cité, qui n'est pas l'autre de la paix céleste, n'est pas non plus l'autre de la guerre. Non seulement la guerre s'avère nécessaire à la paix de la cité, à sa conquête et à son maintien, mais son caractère irréductible marque également l'impossibilité d'une conquête totale et d'un maintien définitif. Comme l'écrit saint Augustin, « ici-bas, celle qui est commune à tous comme celle qui nous est propre est une paix si peu parfaite, qu'elle est bien plutôt un soulagement à la misère qu'une joie dans le bonheur³¹ ». La paix est une manifestation de l'amour de Dieu dans notre cité, mais elle n'en est qu'une manifestation partielle et provisoire, une manière de soulager notre misère dans l'établissement de mœurs, de lois et d'institutions qui garantissent une concorde bien ordonnée des citoyens.

2. Exemple : la *pax romana*

Il s'agit maintenant de voir en quoi la *pax romana* est une illustration de cette pensée augustinienne de la paix de la cité, voire constitue l'exemple historique à partir duquel saint Augustin conçoit la paix de la cité. D'un côté, se fondant sur la définition cicéronienne de la république, l'évêque d'Hippone adresse une critique radicale à la république romaine, qu'il considère comme étant injuste et idolâtre, et donc semble condamner la *pax romana* à n'être qu'un autre nom de la guerre. De l'autre, substituant sa propre définition de la république à celle de Cicéron, il nuance cette première critique, intégrant ainsi la *pax romana* dans une dynamique de la paix. Au final, la *pax romana*, qui n'est certes pas l'absence de guerre, est néanmoins pensée comme participant à sa manière de la paix céleste.

Émilie
Tardivel

Reprenons tout d'abord la critique de la république romaine. Au chapitre 21 du livre XIX de la *Cité de Dieu*, saint Augustin se donne pour but de montrer qu'« il n'y a jamais eu de république romaine³² ». Pour ce faire, il prend appui sur la définition de la république que Cicéron met dans la bouche de Scipion l'Africain :

La république, c'est la chose du peuple; mais un peuple n'est pas tout rassemblement d'une multitude; c'est un rassemblement soudé par un accord sur le droit et une communion d'utilité (*utilitatis communione*³³).

30 *Trinité*, XIII, 4, BA, t. 16, p. 281-285.

31 *Cité de Dieu*, XIX, 27, BA, t. 37, p. 171.

32 *Cité de Dieu*, XIX, 21, BA, t. 37, p. 139.

33 CICÉRON, *La République*, I, 25, tr.

fr. modifiée É. Bréguet, t. 1, Les Belles Lettres, Paris, 2002, p. 222.

La république repose sur le droit (*jus*), c'est-à-dire sur la justice (*justitia*), voire la souveraine justice (*summa justitia*³⁴), ainsi que sur la communion d'utilité que la vertu de justice accomplit et sauvegarde. Pour Cicéron, il n'y a donc pas de république sans justice.

C'est sur la base de cette définition très normative de la république que le magistrat romain dénie toute réalité à la république romaine de son temps :

C'est par nos vices et non par l'effet d'un hasard que, tout en gardant le mot de république, nous avons en réalité perdu la chose depuis longtemps³⁵.

L'opération de saint Augustin consiste par conséquent à radicaliser le jugement de Cicéron en appliquant à la notion de justice le principe de séparation des ordres³⁶ :

Quelle est donc la justice qui soustrait l'homme lui-même au vrai Dieu et l'asservit aux démons impurs ? Est-ce là attribuer à chacun ce qui lui revient³⁷ ?

Thème

Saint Augustin porte ainsi un regard théologique sur la corruption politique de la république romaine : l'injustice de la république romaine réside avant tout dans son idolâtrie.

La dénonciation de l'idolâtrie de la république romaine semble condamner la *pax romana* à n'être qu'un autre nom de la guerre, de la logique de complaisance dans sa propre puissance qui caractérise la cité terrestre. Mais saint Augustin ne cède pas à cette diabolisation de la *pax romana*. Le livre XVIII de la *Cité de Dieu* nous prévient déjà contre une telle interprétation de la position de l'évêque d'Hippone :

Rome fut fondée comme une seconde Babylone, comme une fille de la première. Par elle il plut à Dieu de soumettre par les armes la terre entière et de lui imposer, une fois rassemblée dans une seule communauté de gouvernement et de lois, la paix dans toutes les contrées³⁸.

34 Comme il est dit un peu plus loin : « C'est une vérité absolue que toute république (*rem publicam*) est impossible sans la souveraine justice (*summa iustitia*). » Voir *La République*, II, 44, tr. fr. modifiée É. Bréguet, t. 2, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 48.

35 CICÉRON, *La République*, V, I. Nous reprenons ici la traduction qui est donnée de ce passage en *Cité de Dieu*, II, 21,

BA, t. 33, p. 375.

36 Ce principe est notamment défendu dans l'Évangile de Matthieu 22, 21 : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » Voir aussi Évangile de Marc 12, 17, Évangile de Luc 20, 25 et Lettre aux Romains 13, 7.

37 *Cité de Dieu*, XIX, 21, BA, t. 37, p. 141.

38 *Cité de Dieu*, XVIII, 22, BA, t. 36, p. 551.

Saint Augustin envisage donc la *pax romana* comme une manifestation de la volonté de Dieu dans le monde.

Pour approfondir cette position, on peut aussi se rapporter, beaucoup plus en amont, au livre V de la *Cité de Dieu*. Saint Augustin explique que Dieu confia le monde à la république romaine, en raison de la passion qui aimait les anciens Romains : « l'amour de la louange (*amor laudis*³⁹). » Cette vertu romaine, considérée comme un vice du point de vue chrétien, eut l'insigne mérite de faire que les anciens Romains surmontèrent la logique de la cité terrestre, qu'ils se mirent au service d'une fin commune, qu'ils « se vouèrent au service de leur patrie, cherchèrent en elle cette gloire et n'hésitèrent pas à mettre son salut au-dessus de leur propre salut, étouffant la passion de l'argent et de bien d'autres vices en faveur de ce vice unique : l'amour de la louange⁴⁰ », de l'honneur et de la gloire.

L'amour de la gloire n'est pas une vertu au sens chrétien du terme, mais saint Augustin lui reconnaît toutefois une force de pacification, dont le résultat n'est pas simplement la domination, mais également une certaine forme de justice. On comprend dès lors qu'au chapitre 24 du livre XIX de la *Cité de Dieu*, saint Augustin soit amené à adopter une nouvelle définition de la république :

« Le peuple est le rassemblement d'une multitude douée de raison, soudée par la communion, dans la concorde, aux choses qu'il aime⁴¹. »

Émilie
Tardivel

Cette définition, moins normative, puisqu'elle n'est plus centrée sur la « souveraine justice », permet à saint Augustin de ne pas dénier toute réalité à la république romaine, et donc d'intégrer la *pax romana* dans une dynamique de participation à la paix de la cité céleste.

3. User de la paix de la cité

Que la paix de la cité participe de la paix céleste ne signifie pas que l'homme en use toujours de la bonne manière. Au chapitre 26 du livre XIX de la *Cité de Dieu*, saint Augustin distingue un mauvais d'un bon usage de ce qu'il appelle également la « paix de Babylone » :

Malheureux donc le peuple séparé de ce Dieu ! Il aime pourtant, lui-aussi, une certaine paix légitime qui lui est propre, mais qu'à la fin il n'aura plus parce qu'il en use mal avant cette fin. Qu'il en profite dans l'entretemps de cette vie, c'est également notre intérêt ; car tant que s'entre-mêlent les deux cités, nous usons nous aussi de la paix de Babylone⁴².

39 *Cité de Dieu*, V, 13, BA, t. 33, p. 705.

40 *Ibid.*, p. 705.

41 *Cité de Dieu*, XIX, 24, BA, t. 37, p.

163 (traduction modifiée).

42 *Cité de Dieu*, XIX, 26, BA, t. 37, p. 167.

La paix de la cité participe de la paix céleste, mais elle ne s'accomplira dans la paix céleste que pour ceux qui en auront fait un bon usage, en étant unis à Dieu jusqu'au bout.

Que veut donc dire user de la paix de la cité en étant uni à Dieu jusqu'au bout ? Dans un premier temps, cela impose de contribuer à cette paix qui garantit à tous la sécurité de l'existence : « Dans toute maison où vous entrerez, dites d'abord : "Paix à cette maison" », enjoint le Christ à ses disciples dans l'*Évangile de Luc* 10, 5. Cette injonction est reprise par saint Paul dans la *Lettre aux Romains* 12, 18 : « Autant que possible, pour ce qui dépend de vous, vivez en paix avec tous les hommes ». Chez saint Justin martyr, elle est intégrée au nouveau contexte de persécutions de la *pax romana* : « Nous sommes pour vous, plus que tous les hommes, des auxiliaires et des alliés en vue de promouvoir la paix, nous qui enseignons que nul malfaisant, avare, ni perfide, ne peut échapper à Dieu⁴³. »

Le maintien de l'exigence chrétienne de paix dans un contexte de persécutions antichrétiennes pourrait choquer par son caractère outrancier. Elle constitue un cas extrême et paradoxal de bon usage de la paix : contribuer à la paix de la cité jusqu'au martyre dans l'acceptation d'une condamnation à mort injuste. C'est un cas que saint Augustin continue toutefois à envisager expressément :

Les serviteurs du Christ, qu'ils soient rois, princes ou juges, soldats ou provinciaux, riches ou pauvres, hommes libres ou esclaves et de n'importe quel sexe, ont l'ordre de supporter, s'il le faut, même la plus avilie des républiques, et par cette patience de se ménager une place glorieuse dans la très sainte et très auguste curie des anges, dans cette céleste république où la loi est la volonté de Dieu⁴⁴.

En même temps, il ne faut pas confondre martyre et soumission au pouvoir. Les premiers martyrs chrétiens refusaient de sacrifier aux dieux de la cité et donc commettaient un crime de lèse-religion, qui était systématiquement interprété, dans le contexte de la religion civile romaine, comme un crime de lèse-majesté. L'exigence chrétienne de paix, jusque dans l'acceptation du martyre, n'impose pas de cautionner aveuglément les mœurs, les lois et les institutions en vigueur. Elle requiert, au contraire, de cultiver un rapport critique à l'ordre établi, surtout quand cet ordre nie la séparation des ordres. Ainsi Tertullien, dans son *Apologétique*, critique-t-il l'ordre romain en ces termes : « Prenez garde, en effet, que ce ne soit déjà un crime d'irréligion que d'ôter aux hommes la liberté de religion⁴⁵. »

43 SAINT JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, I, 12, 1, tr. fr. C. Munier, coll. « Sources chrétiennes », n°507, Paris, Cerf, 2006, p. 155.

44 *Cité de Dieu*, II, 19, BA, t. 33, p. 365.
45 TERTULLIEN, *Apologétique*, XXIV, 6, tr. fr. J.-P. Waltzing, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 61.

Thème

Dans le livre XIX de la *Cité de Dieu*, saint Augustin s'inscrit dans la lignée de saint Justin et de Tertullien, en reformulant cette exigence d'une contribution critique à la paix de la cité :

Cette cité céleste donc, pendant tout le temps qu'elle vit en exil sur cette terre, recrute des citoyens dans toutes les nations, elle rassemble sa société d'étrangers de toute langue sans s'occuper des diversités dans les mœurs, les lois et les institutions, grâce auxquelles la paix s'établit ou se maintient sur terre ; elle n'en retranche rien, n'en détruit rien ; bien mieux, elle garde et observe tout ce qui, quoique divers dans les diverses nations, tend à une seule et même fin : la paix terrestre, à condition que de telles observances n'entravent pas cette religion qui apprend à adorer un seul Dieu véritable et souverain⁴⁶.

Le bon usage de la paix implique une obéissance au pouvoir sous condition, la première d'entre elles étant la liberté de religion. Plus généralement, pour saint Augustin, les chrétiens ne doivent obéir au pouvoir que tant qu'il ne leur est pas prescrit d'accomplir un acte idolâtre. Car, à partir du moment où le pouvoir prescrit d'accomplir un tel acte, toute obéissance se transforme automatiquement en contribution à la guerre. Avant d'être en paix avec le pouvoir, il convient d'être en paix avec soi-même, c'est-à-dire avec Dieu, au risque parfois d'une guerre contre l'idolâtrie du pouvoir. C'est ainsi qu'on peut saisir la parole du Christ dans l'*Évangile de Matthieu* 10, 12-13 : « Si cette maison en est digne, que votre paix vienne sur elle. Si elle n'en est pas digne, que votre paix retourne sur vous. »

Émilie
Tardivel

Riche et complexe, la pensée augustiniennne de la paix ne se laisse pas moins appréhender à partir d'un axe central, qui consiste à reconnaître dans toute paix une manifestation de l'amour de Dieu. Appliquée à la paix de la cité, elle met en évidence le caractère dynamique de cette manifestation. C'est toujours sur le fond d'un monde marqué par la misère de la guerre, et à la lumière de la paix céleste, que s'arrache et se maintient la paix de la cité. Jusqu'au temps dernier, cet arrachement ne sera jamais qu'une conquête partielle et provisoire, tout sera toujours à recommencer. Comme l'affirme le curé de Torcy dans le *Journal d'un curé de campagne* de Bernanos, « La Sainte Église [elle-même] aura beau se donner du mal, elle ne changera pas ce pauvre monde en reposoir de la Fête-Dieu⁴⁷ ».

46 *Cité de Dieu*, XIX, 17, BA, t. 37, p. 131.

47 G. BERNANOS, *Journal d'un curé de*

campagne, Pléiade, *Cœuvres romanesques*, Paris, Gallimard, 2009, p. 1037-1038.

À mi-chemin entre la guerre et la paix céleste, la paix de la cité n'est jamais un état mais un processus de pacification du monde qui impose la séparation des ordres. C'est sans doute ce qui explique, dans le monde contemporain, la supériorité de la paix établie dans et par les démocraties libérales, nonobstant les nombreuses critiques et les multiples assauts qu'elle ne cesse de subir depuis un siècle et demi. Par définition, le libéralisme politique a pour but de garantir la sécurité dans la liberté, tant religieuse qu'économique, l'ordre dans la séparation des ordres. L'ordre politique libéral vit de cette séparation des ordres terrestre et céleste, qu'il maintient à travers des mécanismes juridiques ayant avant tout pour fonction d'assurer la séparation des sphères sociale et politique, privée et publique.

En même temps, il est indéniable que les démocraties libérales ne sont pas exemptes de toute dérive idolâtrique, dans la mesure où elles n'ont pas clairement conscience que c'est la séparation des ordres terrestre et céleste qui constitue le paradigme de la séparation des sphères privée et publique – et non pas l'inverse. En privatisant ce qui relève de l'ordre céleste (des croyances aux organisations religieuses), elles ont tendance à penser que l'ordre terrestre se suffit à lui-même, qu'il est par exemple capable de solutionner par lui-même les conflits interreligieux. C'est sur ce point, notamment, que l'action publique de la « Sainte Église » s'avère indispensable, à la fois pour critiquer la clôture de l'ordre terrestre sur lui-même et mettre en œuvre le dialogue interreligieux là où la paix le requiert.

Thème

Émilie Tardivel, née en 1980, mariée, un enfant, est maître de conférences à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris et directrice scientifique déléguée de la Chaire Bien commun. Elle a publié aux éditions Vrin, en 2011, un ouvrage sur la philosophie de Patočka, La liberté au principe, qui a reçu le prix La Bruyère de l'Académie française 2012. En 2015, elle a fait paraître aux éditions Ad Solem un essai de philosophie politique intitulé Tout pouvoir vient de Dieu. Un paradoxe chrétien.

L'Europe et la paix¹ Étienne Gilson

La conférence intitulée «L'Europe et la paix», prononcée par Étienne Gilson le 9 décembre 1939 à l'Université de Montréal, n'a guère besoin d'une longue introduction. Son objet est net; le style est clair; la justesse de l'analyse, avec le recul de l'histoire, est évidente voire, par certains accents, prémonitoire.

Pendant la Seconde Guerre mondiale, Gilson, mandaté par le Ministère des Affaires étrangères, donne une centaine d'articles et de conférences pour présenter au public nord-américain la position de la France. Dans la conférence de 1939 ici publiée, le philosophe, auteur d'une Introduction à l'étude de saint Augustin (Vrin, 1929), défend cette position à partir de la théologie augustinienne de la «juste paix», qui lui permet de critiquer le «pacifisme élémentaire» d'un grand nombre de catholiques américains dont la presse catholique américaine, farouchement neutraliste, se fait l'écho. À la suite de saint Augustin, Gilson soutient que la paix, indissociable de la justice et donc de la charité, relève d'une conquête, qui peut inclure la guerre dans sa trajectoire pour parvenir à sa restauration comme «tranquillité de l'ordre».

Dans la première biographie politique et intellectuelle en français de Gilson qui vient de paraître chez Vrin (mars 2018), on trouve de nombreux éléments pour caractériser le rapport du philosophe à la paix. Ancien combattant de Verdun, prisonnier en Allemagne pendant presque trois ans, il lit dans les tranchées et les baraquements L'imitation de Notre Seigneur Jésus Christ et les œuvres de saint Bonaventure. Dans le fil des Béatitudes, l'auteur de L'imitation rappelle que la paix doit rester l'objet de la volonté, son principe et sa fin: «Conservez-vous premièrement dans la paix, et alors vous pourrez la donner aux autres. Le pacifique est plus utile que le savant». En 1942, Gilson affirme quant à lui, à la suite du poète Prudence, que «Dieu veut l'unité du genre humain» et que «la religion du Christ demande d'être fondée sur la paix sociale et l'amitié entre les peuples²».

Les éditions Vrin ont également entrepris la publication des œuvres complètes de Gilson. Ce travail de longue haleine rassemble une équipe

1 Étienne GILSON, «L'Europe et la paix», *Revue trimestrielle canadienne*, Montréal, Université de Montréal, 1940, n° 26, p. 27-43. Les notes sont de l'auteur. Conférence faite au Cercle Universitaire de Montréal, le 9 décembre

1939. Nous remercions Florian Michel de nous avoir transmis ce texte capital.

2 Étienne GILSON, «Sagesse et société», *Témoignages*, Abbaye de la Pierre-qui-vire, 1942, n°1, p. 39-40.

de chercheurs. Le premier volume devrait être publié à l'automne-hiver 2018. Il regroupera tous les textes politiques et engagés de Gilson sur la période 1907-1943.

Monsieur le Président,
Mesdames et Messieurs,

J'éprouverais quelques scrupules à vous parler de *l'Europe et la paix* si je n'étais si sûr, en le faisant, de n'engager d'autre responsabilité que la mienne, et si fermement résolu à n'usurper ni la compétence du militaire pour vous parler de la guerre, ni celle du diplomate pour vous parler de la paix. Je m'en tiendrai à certains aspects du problème qui s'imposent irrésistiblement à l'attention du moraliste soucieux de raisonner son attitude, surtout s'il est un catholique et s'il suit la bataille d'idées qui, depuis le début de la guerre, fait rage sur ce continent.

La controverse américaine sur la neutralité est une affaire purement américaine. Que l'opinion publique des États-Unis soit divisée sur un problème aussi grave, rien n'est plus naturel. Ce qui l'est moins, c'est que, dans cette division d'opinions, la masse de l'opinion catholique aux États-Unis semble faire bloc d'un seul côté, et que ce côté soit celui de la neutralité. Comme le constate *The Social Forum* de décembre 1939 (p. 4) : « Les catholiques américains sont, dans l'ensemble, violemment contre la participation de leur pays à la guerre actuelle ». Voici d'ailleurs un fait à l'appui de cette assertion.

Thème

Je n'ignore pas ce que les scrutins officiels ont toujours d'incomplet et peuvent avoir parfois de trompeur. C'est pourtant un fait important que le scrutin privé organisé par l'hebdomadaire catholique *America* parmi les étudiants catholiques ait donné le résultat qu'on nous annonce³. À la question : « Êtes-vous personnellement en faveur de l'entrée de l'Amé-

3 Il n'est pas question ici de soutenir que tous les catholiques américains soient neutralistes; certains d'entre eux ont même déjà marqué quelque surprise de l'attitude de leurs compatriotes catholiques sur cette question. Le fait demeure pourtant que la lecture des hebdomadaires et des revues catholiques des États-Unis laisse l'impression irrésistible qu'un bloc catholique neutraliste s'est spontanément formé dans ce pays. Ce bloc même, je n'en conteste pas un instant la légitimité; mais comme les justifications qu'il se donne en abondance impliquent souvent que la guerre des Alliés, ou même la guerre tout court, est moralement et religieusement condamnable,

un catholique belligérant se doit d'en examiner la valeur. Le scrutin en question couvrait 63 collèges de garçons avec un vote total de 23932 (onze collèges, représentant 4090 votes, n'ont pas répondu); et 93 collèges de jeunes filles avec 17299 votes (quinze collèges, représentant 4900 votes n'ont pas répondu.) Ainsi, 85% des élèves de ces écoles catholiques ont pris part au *National Catholic College Poll*. Il va sans dire que cette consultation n'exprime pas nécessairement l'opinion catholique des États-Unis dans son ensemble; nous ne citons ici ces chiffres que comme suggestifs d'une situation que confirme amplement la lecture des journaux.

rique dans la guerre européenne?» la réponse fut : 2,4 %, oui ; 94,8 %, non ; douteux 2,8 % (voir *The Michigan Catholic*, Nov. 23, 1939, p. 1). Un catholique belligérant qui lit ces chiffres ne songe aucunement à critiquer cette réponse, mais on comprendra qu'il se pose des questions.

Il s'en pose encore bien davantage s'il entreprend de lire les explications de leur attitude que lui donnent ses frères des États-Unis.

Tout se passe comme si les catholiques américains ne pouvaient justifier leur neutralité sans condamner notre guerre. Ce sont pourtant là deux problèmes distincts, ou qui devraient le rester, et dont la discussion aurait tout avantage à se poursuivre, aussi fermement certes qu'on le voudra, mais non point *violently*. Ici comme ailleurs, la violence dans l'expression couvre souvent, et même parfois favorise, la confusion dans les idées. Car ce n'est pas dans la résolution légitime des neutres de rester neutres qu'est la violence, c'est dans les justifications de leur attitude que nous la trouvons.

Si l'on nous dit : les États-Unis n'ont aucun intérêt matériel ni moral dans cette guerre, donc elle ne nous intéresse pas, c'est parfait⁴. Ou si l'on nous dit : les États-Unis ont peut-être quelque intérêt à ce que les Alliés l'emportent, mais comme nous espérons qu'ils vaincront sans nous, nous serions bien sots de nous jeter dans la bagarre, tout le monde comprend sans peine. Ce que l'on comprend moins, c'est

Étienne
Gilson

4 On trouvera cette position de la question fort bien définie dans les paroles de Mgr J.T. Mc Nicholas, O.P., archevêque de Cincinnati, telles que les rapporte *The Social Forum*, Déc. 1939, vol. IV, n. 12 : « Non seulement nous devons nous tenir à l'écart de la présente guerre, mais il ne semble y avoir aucune justification morale à ce que nous y participions. Chaque citoyen catholique doit peser sérieusement la question de savoir s'il peut, en conscience, participer à une guerre qui n'est aucunement nécessaire pour nous autres Américains et qu'il regarde comme moralement mauvaise ». Il va de soi que si, du point de vue de l'Amérique, cette guerre n'a ni nécessité nationale ni justification morale, elle est « mauvaise ». Mais la même guerre peut avoir une justification morale et être une nécessité, c'est-à-dire, être « juste », pour des pays dont l'histoire et la situation sont autres que celles des États-Unis. La Hiérarchie des États-Unis peut donc condamner à bon droit comme injuste une guerre que la Hiérarchie des pays alliés déclare

à bon droit être juste. Nous demandons simplement aux journalistes catholiques des États-Unis de ne pas condamner la guerre des Alliés comme « mauvaise » sous prétexte qu'elle le serait pour eux, s'ils s'y engageaient. Ils n'ont pas plus le droit de résoudre notre problème d'après les données du leur que nous n'avons le droit de résoudre le leur d'après les données du nôtre. Que nul catholique étranger ne se mêle donc de discuter les paroles des Évêques américains traçant leur devoir aux catholiques américains, mais il est à souhaiter que, de leur côté, les catholiques américains cessent de critiquer les paroles des Évêques de France traçant leur devoir aux catholiques français (par exemple, *The Tidings*, 24 Nov. 1939 ; p. 1, col. 1). On ne voit pas en quoi la critique, par un journal diocésain des États-Unis, de paroles prononcées par Son Éminence le cardinal Gerlier, archevêque de Lyon et primat des Gaules, peut consolider la neutralité américaine, mais on voit bien en quoi elles créent le désordre et menacent la paix de la Chrétienté.

que ces gens qui semblent vivre dans une terreur morbide de la Propagande de Guerre, soient en train de lancer une propagande de la neutralité dont les méthodes ne diffèrent en rien de celles dont ils se plaignent d'être victimes. La seule différence est que, cette fois, c'est nous qui sommes les victimes. Comme un véritable mythe qu'il est, ce Neutralisme se cherche des justifications, et la principale qu'il ait trouvée jusqu'ici, celle qui revient comme un thème conducteur dans les éditoriaux, articles, lettres à l'Éditeur, de tant de revues catholiques américaines, c'est que, dans la pureté de sa conscience, le catholique américain a pesé les Alliés, les a jugés, et les a trouvés trop légers. Bref, nous ne méritons pas d'être aidés, parce que notre cause n'est pas plus juste que celle de l'Allemagne. Non seulement un lecteur d'*America* l'affirme (25 nov. 1939, p. 185) : « Si quelqu'un croit, comme je crois fermement, que, dans ce conflit, les deux côtés ont tort... », mais, dans la même page du même hebdomadaire catholique, un deuxième lecteur déclare sans ambages que « la parole de l'Angleterre et de la France ne mérite pas plus confiance que la parole de l'Allemagne », tandis qu'un troisième écrit : « L'Angleterre et la France sont les plus grands pillards des temps modernes ».

Thème

Si nous ne devenons pas modestes, ce ne sera certainement pas la faute des Américains ! Depuis combien de siècles sont-ils donc eux-mêmes en Amérique ? Cet heureux peuple a si complètement oublié ses prédécesseurs sur le territoire qu'il occupe, qu'il ne se souvient même plus de les avoir éliminés. Mais ce ne sont pas là nos affaires. Si cette attitude nous intéresse, c'est uniquement pour la condamnation radicale des pays Alliés qu'elle entraîne, comme si, pour se mieux garder contre toute tentation de nous aider, ces catholiques américains devaient d'abord nous déshonorer, et nous déshonorer au nom des principes de la morale catholique, de la théologie catholique. Peut-être estimera-t-on qu'un Français qui ne se désintéresse ni de l'Église catholique, ni de sa théologie, ni de sa morale, n'outrepasse pas ses droits en discutant des arguments qui, s'ils étaient valides, transformeraient en crime la cause pour laquelle se battent les Alliés.

Ce qui me semble le plus frappant dans ce Neutralisme, c'est sa position même de la question. Il argumente toujours comme si le problème était de savoir si les États-Unis pourraient avoir à se battre, non pas simplement avec nous, mais pour nous. Qu'un pays doive ou non entrer en guerre et, s'il y entre, jusqu'à quel point il doit s'y engager, c'est une question qui relève exclusivement de sa souveraineté nationale et qui ne regarde que lui. La fin dernière d'une société est le bien commun de ses membres. Il n'y a donc aucune raison pour qu'un pays entre en guerre si le bien commun de ses membres n'exige pas cet affreux sacrifice. Les Alliés font la guerre pour leur propre bien commun, qui se

trouve être en ce moment le même que celui de la Tchéco-Slovaquie et de la Pologne. S'il se trouvait que le bien commun des États-Unis coïncidât avec le nôtre, c'est à leur Gouvernement qu'il appartiendrait de le dire et de choisir les méthodes les plus favorables pour l'assurer. S'il se trouve au contraire que le bien commun des États-Unis ne soit pas le même que le nôtre, il n'y a aucune raison pour que ce grand pays s'engage dans des sacrifices consentis en vue d'une fin qui n'est pas la sienne; il a même le devoir strict de ne pas s'y engager.

Pensons donc, et disons clairement, que nul ne demande à l'Amérique d'entreprendre aucune sorte de croisade pour une cause sacrée des Alliés. Si elle doit jamais se battre, que ce soit pour sa propre cause, non pour la nôtre. S'il se trouvait que sa propre cause fût la même que notre propre cause, nul n'en serait plus heureux que nous, et pour nous, et pour cette cause; sinon qu'elle reste neutre, et qu'elle le reste obstinément, farouchement, cela vaudra mieux pour elle, et beaucoup mieux encore pour nous. Car je ne sais rien de plus dangereux pour les Alliés que ce mythe créé depuis la dernière guerre, et plus soigneusement entretenu que jamais depuis le début de la nouvelle, d'une Amérique prête au suprême sacrifice pour des intérêts qui ne sont pas les siens. Pour lui avoir permis de croître, nous avons laissé se poser comme elle s'est posée cette question des dettes de guerre qui a empoisonné l'amitié franco-américaine. Si nous le laissons croître à nouveau, si nous ne définissons pas le sens de la guerre, et de cette guerre, avec une lucidité telle que nul ne puisse s'y tromper, soyons sûrs de nous trouver un jour devant une Amérique qui, s'étant peut-être enfin battue parce que sa cause était la même que la nôtre, parlera et agira comme si elle s'était simplement battue pour nous.

Étienne
Gilson

Commettre cette erreur, c'est s'exposer à deux conséquences graves. La première est qu'on nous chargera d'une dette de gratitude dont, parce que nous n'en aurons pas conscience, on sera surpris que nous ne songions pas à nous acquitter. Ce petit jeu a déjà commencé à propos du rejet de l'embargo sur les armes. Écoutons seulement cet éditorial d'*America* (25 nov. 1939, p. 171): «Ceux d'entre nous qui attendent la reconnaissance anglaise et française pour notre acte amical en levant l'embargo vont au-devant d'un dur désappointement». *America* nous permettra peut-être de dire que, engagés dans une cause que nous croyons juste, nous sommes infiniment reconnaissants à ceux qui, estimant qu'elle l'est en effet, ont eu la perspicacité de le comprendre, le courage de le dire et la fermeté d'agir en conséquence. En nous vendant des armes, comme ils en ont d'ailleurs vendu au Japon et à la Russie, ces Américains font une chose sage pour eux et utile pour nous. L'opération est donc bonne, mais elle est bonne des deux côtés. Nous ne marchandons pas notre reconnaissance pour le service que l'on

nous rend; nous demandons simplement que l'on ne charge pas notre côté de l'ardoise d'une surtaxe de reconnaissance pour le service que l'Amérique se rend à elle-même en nous le rendant. C'est un aspect de la question qu'il importe de préciser pour le présent, mais surtout pour l'avenir. La politique *cash and carry* implique l'existence de deux bénéficiaires; qu'on ne nous reproche pas d'avance de ne pas nous comporter plus tard comme si, au lieu d'être *cash and carry*, le contrat des Alliés avec l'Amérique avait été: *Carry and be grateful*.

Une deuxième conséquence fâcheuse de ce mythe, et elle est plus grave que la première, est cette conviction, qui s'exprime un peu partout en Amérique, que les États-Unis doivent rester les spectateurs impartiaux de cette guerre pour devenir plus tard les arbitres impartiaux de la paix. Ainsi, pour avoir fait sans intérêt personnel cette guerre de 1914 dont ils ont refusé de faire la paix, ils auraient cette fois-ci le droit de dicter la paix parce qu'ils n'auraient pas fait la guerre. Voilà des arbitres bien pressés de s'offrir! Ce qui fait que nous hésiterons peut-être à demander leurs bons offices, c'est que, même comme simples spectateurs de la guerre, ils semblent avoir une notion curieuse de l'impartialité. Elle revient en somme à proclamer que les Alliés *aussi* sont des menteurs et des pillards. La tâche à laquelle se prépare ainsi notre futur arbitre, c'est, quand la lutte sera finie, de protéger l'Allemagne contre la rapacité des Alliés. Telle est la thèse explicitement soutenue par notre catholique confrère le *Commonweal*, dans un article du 24 novembre 1939. La fin de la guerre devrait être une entente entre les peuples, mais comment espérer qu'une guerre puisse y conduire? «La France et la Grande-Bretagne voudraient nous faire croire que le moyen est d'écraser Hitler, de mettre l'Allemagne à genoux, et elles semblent avoir fort peu à dire sur la Russie. Mais une paix dictée est-elle une méthode qui promette d'inaugurer une saine fédération internationale? ... Voilà pourquoi une offre bien conçue et faite au bon moment par les États-Unis pourrait épargner aux peuples d'Europe et au monde l'holocauste qui se prépare et marquer le commencement d'une ère nouvelle de collaboration internationale.»

Ce sont là de nobles paroles, mais dont certaines rendent un son assez troublant. La première condition pour qu'une entente entre les peuples soit possible, c'est qu'il y ait des peuples. L'Allemagne ne peut plus être fédérée avec l'Autriche, avec la Tchéco-Slovaquie ni avec la Pologne, parce que il n'y a plus ni Autriche, ni Pologne, ni Tchéco-Slovaquie. L'Angleterre et la France ne sont aujourd'hui en guerre que parce qu'elles ne sont pas encore mûres pour se laisser «fédérer» de la sorte. Le *Commonweal* excusera les Alliés de compter sur leurs armées plus que sur ses éditoriaux pour protéger leurs frontières et pour rétablir dans leur souveraineté des États que la violence a détruits.

Thème

Cette Fédération des Nations qu'il décrit comme son idéal, c'est aussi le nôtre. Que l'Amérique doive ou non se battre pour cet idéal, c'est, je le répète, une question qui ne regarde qu'elle et je comprends que la réponse d'un Américain soit : Non. Mais la question de savoir qui fera la paix regarde directement ceux qui font la guerre. Nous nous méfions de futurs arbitres qui réservent leurs inquiétudes pour l'avenir d'un peuple dont les armées occupent déjà le territoire de trois autres. Neutralité ne semble décidément pas synonyme d'impartialité. Mais nous admettons encore moins que des neutres nous laissent les cruautés de la guerre pour se parer de la justice de la paix. S'il doit y avoir un jour une paix juste, c'est à la victoire des Alliés que sera due sa justice. Le jour où l'Allemagne lâchera les proies que l'hitlérisme a conquises, les articles du *Commonweal* ni les médiations de l'Amérique n'y seront pour rien. Les médiations les mieux conçues ne deviendront efficaces que lorsque l'hitlérisme aura plié les genoux et parce que les armées Alliées lui auront fait plier les genoux. La neutralité, c'est le droit absolu de garder sa propre paix, mais non celui de régler la paix des autres. Contentez-vous donc d'être heureux, chers amis neutres, et puisque vous nous laissez la guerre, laissez-nous la paix.

Comme on vient de le voir, ce n'est malheureusement pas ce que font nos critiques, et leur prétention de nous juger ne serait qu'amusante si, pour simplifier leur besogne, ils n'avaient décidé une fois pour toutes, au lieu d'arbitrer la querelle, de condamner en gros ce qu'ils nomment avec dégoût *l'Europe*, comme si l'Allemagne qui envahit la Pologne et la Pologne envahie par l'Allemagne ne formaient qu'un événement simple, passible d'un seul et même jugement. Il semble que pour mieux se justifier à ses propres yeux, le Neutralisme ait décidé d'incriminer d'un seul coup tout le monde, en bloc et indivisément ; mais comme, malgré tout, la guerre ne se présente pas tout à fait de la même manière du côté des Alliés et du côté de l'Allemagne, le Neutraliste se trouve conduit, pour trouver un point de vue d'où il puisse condamner tout le monde, à juger les adversaires en présence, non sur la cause prochaine et sur le but de cette guerre, mais au nom d'un idéal absolu de perfection et de sainteté.

Étienne
Gilson

Pour ingénieux qu'il soit, ce sophisme n'en reste pas moins un sophisme. Dans un cambriolage, il se peut que le cambriolé ne vaille pas mieux que le cambrioleur ; cela n'empêche pas qu'il y ait un cambrioleur et un cambriolé et c'est sur son cambriolage que le cambrioleur sera condamné. La mystique du Neutraliste exige une tout autre méthode. Les juges qu'elle inspire refusent de se prononcer contre tout agresseur à moins que sa victime ne soit un saint. Comment s'étonner qu'un arbitre aussi scrupuleux sur les conditions d'une alliance ne trouve personne d'assez pur pour mériter d'être son allié ? Dans son éditorial du vendredi 22 septembre 1939,

The Tidings, organe officiel de l'archidiocèse de Los Angeles, nous offre une expression particulièrement ferme de l'intransigeance morale qui règne au pays de Hollywood : « Si l'Europe est devenue folle (*if Europe has gone crazy*) notre devoir est de la réhabiliter, mais non pas en prenant parti dans la lutte et en reculant ainsi le jour d'une paix contestable (*a questionable peace*). C'est un fait prouvé (*sic*) qu'aucune des puissances en lutte n'est sans reproche. La propagande a fait des anges de la France, de l'Angleterre et de la Pologne; Chamberlain a tenu bon pour la paix jusqu'à ce qu'il fût certain de notre appui; alors, il est allé de l'avant. Si les Alliés ont déclaré la guerre à l'Allemagne, ils devraient aussi déclarer la guerre à la Russie; ce n'est que logique ».

Cette logique californienne est vraiment singulière ! Quand nous ne nous battons pas trop, nous ne nous battons pas assez ! Notre aimable confrère veut-il suggérer que, si nous déclarions la guerre à la Russie, l'Amérique se rangerait aussitôt à nos côtés ? Que ne se charge-t-elle elle-même de la Russie ? Les guerres viennent toutes seules, et quoique nous soyons prêts à tout, celle que nous avons nous occupé assez pour que nous ne courrions pas après d'autres. D'ailleurs, si nous cédions à ce conseil, sommes-nous sûrs que c'en serait assez pour nous gagner la faveur des *Tidings* ? Notre vice capital, comme alliés éventuels, c'est que nous ne sommes pas des anges. Cela, je le crains, est irrémédiable. Les Polonais et les Tchèques sont écrasés ? C'est leur faute, puisqu'ils ne sont pas des anges ! Comme son nom même l'exige, l'Archidiocèse de Los Angeles n'accepte de s'allier qu'avec des Anges et ne se bat que pour des Anges. Consolons-nous-en, car même si nous étions des Anges, l'Archidiocèse de Los Angeles y regarderait encore à deux fois avant de nous secourir. Après tout, même dans la seule guerre connue entre les Anges, il y avait de bons et de mauvais Anges. Cette fois-ci, il n'y en aurait plus que de mauvais, et pas plus que la dernière fois on ne verrait de troupes californiennes d'aucun côté.

Thème

Les occasions de rire sont rares en temps de guerre, et comme rire est encore se défendre, il ne faut pas les manquer. Mais nous ne nous défendrons vraiment avec efficacité que si, renonçant nous-mêmes aux sophismes flatteurs dont nous protégeons notre cause, et qui la desservent au lieu de la servir, nous fixons le regard sur le but ultime des Alliés en cette guerre. Ce but est des plus simples, mais, précisément parce qu'il l'est, nous ne pouvons que l'atteindre juste ou complètement le manquer. Ce but se nomme la Paix. Et plutôt au ciel que ceci fût de nos jours une platitude ! Cela prouverait du moins que nous savons encore ce que veut dire ce mot « paix », dont, je le crains, nous oublions parfois les plus profondes implications.

La première erreur que me semblent commettre les catholiques neutres qui nous condamnent, est de simplifier le problème au point de

le réduire à cette antinomie simpliste : la paix, qui est toujours bonne ; la guerre, qui est toujours mauvaise. Ce pacifisme élémentaire n'oublie qu'une chose ; c'est que par-delà la paix et la guerre, il y a une réalité plus profonde : la justice. Lorsque je lis dans *America* (14 octobre, 1939, p. 7) : « Ce n'est pas seulement la victoire possible de Hitler qui menace la civilisation. C'est la guerre elle-même qui menace la civilisation ». Je me demande où l'auteur de ces lignes a pris ses principes. Il est vrai, comme l'enseigne saint Augustin (*La cité de Dieu*, livre XIX, ch. 15), que la guerre est une suite du péché. Elle est donc toujours un malheur et nous ne le savons que trop. Ce qu'il y a de tragique dans le péché originel, c'est que même les remèdes humains à ses suites en sont eux-mêmes des suites. Pourtant, ces remèdes doivent parfois être employés. De même que de cruelles chirurgies sont encore les seuls moyens connus de rétablir la santé et de prolonger des vies humaines, la guerre est le seul moyen connu de rétablir par la force un ordre rompu par une violence qui ne cédera qu'à la force. Ainsi conçue, la guerre ne menace pas plus la civilisation que la chirurgie ne menace la vie, elle la protège. Non seulement elle n'est pas une faute, mais c'en serait une que de ne pas la faire : « Pour être innocent, il ne suffit pas de ne pas nuire à quelqu'un, nous devons encore l'empêcher de pécher ou punir sa faute, afin que celui même que l'on punit profite de son expérience, ou que d'autres soient avertis par son exemple⁵. »

Étienne
Gilson

La question n'est donc pas aujourd'hui de savoir, absolument parlant, si les alliés sont des saints sans reproche. Lorsqu'un juge condamne à cinq ans de prison un chauffeur ivre, il ne se demande pas si l'écrasé lui-même n'a jamais commis aucune faute. Quelles que soient leurs propres fautes, et quoi que l'on puisse dire contre eux, les Alliés ont souffert pendant vingt ans que des traités fussent méprisés, que l'Europe vécût sous la menace d'une force plus insolente à mesure qu'elle devenait plus forte, que l'Autriche fût annexée, sans avoir été consultée, au nom d'une doctrine de la Race proclamée par un dictateur ; qu'une partie de la Tchéco-Slovaquie fût saisie en vertu de cette doctrine, puis tout le reste du pays en dépit de cette même doctrine et en violation du traité de Munich qui venait à peine d'être signé. L'horreur de la guerre était telle, en Grande-Bretagne et en France, qu'elles ont souffert ce spectacle sans prendre les armes, mais non pas sans se demander si elles ne se rendaient pas complices de deux crimes, et non sans être accusées de les commettre par ceux qui leur reprochent aujourd'hui de n'en avoir pas toléré un troisième. La menace allemande contre la Pologne a mis fin aux hésitations. Dire que la guerre

5 SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, livre XIX, ch. 16. Cette thèse, formulée par saint Augustin à propos de l'autorité et de l'ordre dans la famille, est étendue par lui-même ailleurs à l'ordre entre les

peuples. On trouvera ses textes cités, et confirmés dans saint THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, Pars IIa IIae, qu. 40, art. 1, ad 2m.

des Alliés menace la civilisation, c'est oublier qu'il n'y a pas de civilisation, dans les États ni entre les États, là où la force n'est pas au service de la justice. Quelles que soient leurs autres fautes, les Alliés n'ont du moins pas commis celle-là⁶. Qu'on ne se demande donc pas s'ils n'ont jamais eu tort, mais si, cette fois-ci, ils ont ou non raison.

À cette première erreur, nos adversaires me semblent en ajouter une deuxième, non moins grave, parce qu'au lieu de faire de la paix et de la guerre une décision purement nationale, elle engendre une sorte de glorification mystique de la neutralité en soi, qui se justifie elle-même par une sophistique appropriée. À les entendre, on dirait que la guerre se définit pour eux par le choc matériel de masses armées qui cherchent à s'entre-tuer. Dès que les hostilités commencent, ils reconnaissent la guerre ; dès qu'elles prennent fin, ils se croient en paix. Pourtant, la paix est tout autre chose qu'une absence d'hostilités. Elle est, pour citer encore saint Augustin, « la tranquillité de l'ordre » (*La Cité de Dieu*, livre XIX, ch. 13). Où il n'y a pas d'ordre, il n'y a pas de tranquillité, ni par conséquent de paix. Ce n'est pas depuis la fin de l'été dernier, c'est depuis vingt ans qu'il n'y a plus en

Thème

6 Je ne peux que signaler ici la tendance si curieuse de certains catholiques américains à verser dans un Pacifisme évangélique dont l'origine n'est pas catholique. Quelques distinctions ne seraient pas inutiles. Lorsqu'ils refusent de considérer cette guerre comme une « guerre sainte », ils ont raison. La notion de « guerre sainte » est musulmane, non catholique. Lorsqu'ils refusent de la considérer comme une « croisade », ils ont encore raison, en ce sens du moins que seul le Pape a droit de décréter une croisade, c'est-à-dire une guerre entreprise par des pouvoirs temporels en vue des fins de l'Église. La présente guerre ne l'est pas. Pourtant, *dans la mesure où les fins temporelles poursuivies par les Alliés coïncident avec celles de l'Église, ou les favorisent*, il est naturel que, *en tant que catholiques*, des soldats engagés dans cette guerre la conduisent en vue d'une fin plus haute encore que celle de la Nation, celle de l'Église. Un prêtre et un laïc chrétiens qui meurent sur le champ de bataille après avoir fait à Dieu le sacrifice de leur vie pour les fins de l'Église, meurent *personnellement* en croisés. Il est donc légitime que les Évêques de France, qui ont droit de parler à tous les catholiques de France, et de parler pour tous ces catholiques en tant que tels, les invitent à sanctifier leur sacrifice en le consentant, par-delà la France même, à l'Église. Ni le Pape, ni

la Hiérarchie française, ne pressent les catholiques américains de participer à une croisade générale de l'Église, car cette croisade n'existe pas, mais les catholiques américains n'ont aucun droit de critiquer les Évêques de France, lorsque, parlant en pasteurs des âmes aux catholiques français dont ils ont la charge, et non en représentants d'un État temporel qu'ils ne gouvernent pas, ces mêmes évêques invitent les catholiques français à transfigurer en croisade la guerre qu'ils ont de toute façon à faire par obéissance à l'autorité de l'État. En opposant, dans leur numéro du 24 novembre 1939, l'esprit chrétien des évêques allemands, qui ne demandent que la paix, à l'esprit « quelque peu différent » des évêques Alliés qui demandent à Dieu la victoire, *The Tidings* de Los Angeles montrent simplement combien la Californie est loin de l'Europe. On ne semble pas se douter là-bas, que la tragédie la plus affreuse pour les catholiques allemands est qu'ils aient à se battre pour un régime politique dont ils ne peuvent même pas souhaiter la victoire. Leur Hiérarchie ne prie pas Dieu pour le triomphe final de Hitler, parce qu'elle ne le désire pas ; mais elle prie pour la paix, et comme la Hiérarchie des Alliés ne demande la victoire que pour la paix, l'une et l'autre prient pour la paix de l'Allemagne, de la France et de l'Angleterre, ensemble et indivisément.

Europe ni ordre, ni tranquillité, ni paix. Depuis l'armistice de 1918 nous n'avons jamais cessé d'être en guerre, parce que nous avons vécu dans le désordre international provoqué par des méthodes de violence, dont il est désirable que ceux qui nous jugent veuillent bien se représenter les effets.

Vivre près d'un pays dont le maître absolu proclame et écrit, dans un livre répandu à des centaines de milliers d'exemplaires, qu'il cherche une situation diplomatique favorable aux « préparatifs qui, de toute façon, doivent être entrepris dans le cadre d'une coalition pour un règlement de comptes avec la France », c'est, pour un père français qui pense à ses enfants, quelque chose de moins semblable à la paix qu'à la guerre. Lire dans le même livre : « l'ennemie mortelle de notre nation, la France⁷ », c'est pour lui voir surgir la force colossale embusquée derrière ces mots et qui n'attend que l'occasion propice de se déclencher. Ceux qui nous condamnent si sévèrement aujourd'hui se représentent-ils ce que fut la vie de notre pays, de nos villages, de nos familles, pendant ces années où nous sommes descendus de concessions en concessions pour sauver la paix, avec la certitude intime que chacune d'elles, au lieu d'assurer la paix, nous rapprochait encore plus de la guerre ? Car enfin le Maître de l'Allemagne nous avait assez prévenus ! Lui qui ne cessait de répéter : « Nous reconnaissons tous aujourd'hui la nécessité d'un règlement de comptes avec la France⁸ », avait clairement annoncé ce que serait sa méthode : « Un vainqueur intelligent saura toujours, quand c'est possible, présenter ses demandes au vaincu par étapes successives. Il peut alors être sûr qu'une nation sans caractère — et telles sont toutes celles qui consentent à céder — ne trouvera plus aucune raison suffisante dans ces oppressions de détail pour prendre de nouveau les armes. Plus il aura volontiers accepté de ces extorsions, plus il semblera injustifiable à ce peuple de se défendre une bonne fois contre quelque oppression nouvelle, qui lui apparaîtra comme isolée, bien que ce soit en réalité toujours la même ; il le fera d'autant moins qu'à ce moment il aura déjà supporté plus de malheurs, et de plus grands, en silence et sans se révolter⁹. » Vivre sous la menace permanente de cette violence calculée qui déshonore afin de tuer, dans un pays où l'on ne peut établir sa famille dans le Nord parce que l'ennemi peut l'envahir par la Belgique, ni dans l'Est parce qu'il peut attaquer par les Vosges, ni dans le Jura parce qu'il peut attaquer par la Suisse ; où il faut à chaque mois de septembre déménager les musées, déposer les vitraux des cathédrales et transporter les bibliothèques ; où les écoles rouvrent en retard « parce qu'on n'est pas encore bien sûr que, cette année, il n'y aura pas la guerre » ; ou tout projet généralement quelconque discuté à la table de famille évoque inévitablement la clause : « oui, s'il n'y a pas la guerre » ; où la vie de l'atelier, de l'entreprise,

Étienne
Gilson

7 A. HITLER, *Mein Kampf*, trad. anglaise, Reynal & Hitchcock, New York, 1939, p. 964.

8 A. HITLER, *op. cit.*, p. 949.

9 A. HITLER, *op. cit.*, p. 959.

du foyer même est sans cesse détruite parce qu'à peine démobilisé le pays remobilise, je ne sais pas de quel nom ceux qui nous jugent nommeraient cela, mais j'ose dire que ce n'est pas vivre en paix, parce que ce n'est pas vivre dans l'ordre. Le seul remède est alors le rétablissement de l'ordre, de la tranquillité, de la paix et, s'il le faut absolument, par la guerre¹⁰. Nous n'avons pas besoin qu'on nous rappelle que l'esprit de guerre n'est pas l'esprit de l'Évangile. Nous le savons, et nous avons nos chefs spirituels pour nous le rappeler. « La guerre, disait récemment son Éminence le Cardinal Liénart, est un terrible fléau moral. Nous ne l'aimons pas. Elle ne s'accorde pas avec notre Évangile, mais nous la faisons avec le sentiment de ne pas manquer à notre devoir. » On ne saurait mieux dire. Ce n'est pas le recours aux armes en vue de l'ordre, c'est le désordre lui-même qui est le mal. Le recours aux armes n'a d'autre objet, et c'est ce qui le justifie, que d'y mettre fin.

Il n'y mettra pourtant fin que si lui-même ne se trompe pas sur sa propre fin. Assurément, on se bat dans l'espoir de la victoire, mais la victoire elle-même n'est pas une fin dernière. La fin dernière, c'est la paix¹¹. Elle a ceci d'excellent, que la victoire ne peut être que celle de l'un des deux partis sur l'autre, au lieu que la paix ne peut être que

Thème

10 Ici encore, on doit se garder d'un pacifisme évangélique simpliste comme celui que certains catholiques américains opposent aux catholiques Alliés. Dans un des numéros déjà cités de *The Tidings* (24 novembre 1939, p. 4), l'organe officiel de l'Archidiocèse de Los Angeles fait sienne la surprise d'un protestant, correspondant de guerre en France, qui rapporte avoir entendu dire par un prêtre français, prêchant à une messe pour les soldats dans une cathédrale française: « Notre cause est une cause juste »; puis un chapelain anglais proclamer que les soldats Alliés étaient des Croisés. Sur quoi notre protestant déclare que ces paroles lui semblèrent étrangères et impersonnelles: « Je ne pouvais pas me représenter Dieu comme excitant des hommes à tuer ».

Qu'un protestant ne comprenne rien à deux sermons catholiques, c'est tout naturel. Il l'est moins qu'un journal officiellement catholique professe publiquement la même incompréhension, et cela au nom de l'Évangile. Dieu ne commande certainement pas de tuer, et il est littéralement vrai que « Même le Diable ne peut pas citer l'Évangile en faveur de la guerre ». Aussi ne dit-on pas que ce prêtre et ce chapelain l'aient fait. Ce n'est donc pas là la question. Si *The Tidings* étaient un journal Quaker,

nous n'aurions rien à objecter; mais un journal qui parle au nom du catholicisme doit reconnaître l'Église comme interprète de l'Évangile; il ne saurait ignorer non plus l'existence d'un certain saint Thomas d'Aquin dont cette même Église prescrit qu'on enseigne partout la doctrine; ses rédacteurs ont donc certainement lu l'article de la *Summa Theologica*, IIa, IIae, qu. 40, art. 1, où saint Thomas réfute obstinément la thèse « qu'il n'y a pas de guerre licite ». Cela ne prouve pas que la guerre faite par les Alliés soit juste; mais cela prouve irréfutablement qu'à moins de considérer l'enseignement de l'Église catholique comme en contradiction ouverte avec l'Évangile, on n'a pas le droit de condamner des catholiques en guerre pour une cause qu'ils croient juste, en leur opposant simplement ceci: « Que faites-vous de la vie du Christ dans l'Évangile? » Les catholiques français ont bien des torts, et d'abord celui de n'être pas d'assez bons catholiques, mais aucun d'entre eux n'est encore descendu jusqu'à l'« interprétation privée » de l'Évangile. L'interprétation de l'Évangile par l'Église leur suffit, et ceux d'entre eux à qui elle ne suffit pas ont du moins le bon sens de se faire protestants.

11 Saint AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, livre XIX, ch. 12.

celle des deux partis. Elle est leur bien commun, leur récompense commune, le bienfait qui doit échoir en fin de compte, non seulement aux vainqueurs, mais aux vaincus. Si, donc on nous demande quels sont nos buts de guerre, nous répondrons : la victoire ; mais si l'on demande quel est le but de cette victoire, nous répondrons : le rétablissement de l'ordre et de la tranquillité qui en résulte, les anciens ennemis enfin réconciliés dans l'unité d'une paix qui soit leur comme elle sera nôtre, et dont nous puissions dire en commun, eux comme nous, *notre* paix.

Pourtant, ici plus que jamais, prenons garde aux sophismes qui nous guettent. Ceux qui se débarrassent du problème que leur pose la guerre en donnant comme prouvé que tous les adversaires sont dans leur tort, sont les mêmes qui nous accusent de vouloir fonder la paix sur la défaite de l'Hitlérisme, une défaite à laquelle, pour leur part, ils sont bien décidés à ne jamais aider. Nous ne leur demandons pas de nous y aider au-delà de ce que le bien commun de leur propre pays justifie. Nous ne leur demandons pas de condamner la doctrine raciste, ni les actes qui la suivent, au-delà de ce que leur propre conscience en condamne. Nous ne leur demandons même pas de nous juger nous-mêmes avec plus d'indulgence que nous n'en méritons. On peut nous dire que la cause des Alliés n'est pas celle de la Religion, car s'ils la représentent moins mal que Hitler, ils pourraient la représenter mieux. On peut encore nous dire que la cause des Alliés n'est pas celle de la civilisation, car s'ils n'ont pas à rougir de la manière dont ils la représentent, je crois que, grièvement blessée par leur défaite, elle lui survivrait pourtant. Ce que l'on n'a pas le droit de dire, c'est que cette guerre aura les mêmes suites pour la paix quelle qu'en soit l'issue finale, et qu'il est de l'intérêt de la paix que les Alliés, mettant bas les armes, laissent à l'Allemagne pleine autorité sur ses victimes et s'inclinent devant le fait accompli.

Étienne
Gilson

Lorsque la Sarre a déclaré qu'elle voulait rester Allemande, la France a accepté, sans protester, cette libre décision. C'était de l'ordre, c'était donc de la paix. Si l'Autriche veut rester allemande, qu'on lui donne un jour le moyen de le dire ; ce sera encore de l'ordre, donc de la paix. Mais sanctionner par un traité quelconque l'annexion d'une Autriche qui n'a jamais été consultée, l'écrasement d'une Tchéco-Slovaquie foulée par la botte prussienne, l'invasion d'une Pologne couverte de cadavres et de ruines en attendant que vienne le tour de l'Ukraine, puis de la Hollande, de la Belgique et de la France, ce ne serait pas la paix, parce que ce ne serait ni l'ordre ni la justice. Ceux qui nous demandent de cesser les hostilités, nous demandent de perpétuer la guerre, alors qu'ils devraient nous encourager à la conduire à son terme pour pouvoir établir la paix. Pour qu'elle soit *notre* paix, il faut d'abord que l'Allemagne lâche ses proies et renonce aux profits qu'elle attend de sa violence. Demander aux Neutralistes qui nous prêchent, un peu comme ses amis prêchaient

le pauvre Job, de comprendre cette évidence, est-ce trop leur demander ? *Americans must keep their heads*, proclame *America* (14 octobre, 1939, p. 7) dans le même article. D'accord. C'est l'intérêt de tout le monde. Que les Américains ne perdent pas la tête, mais qu'ils ne nous fassent pas perdre la nôtre et qu'ils commencent par mettre quelque chose dans la leur. Un peu de bon sens et d'histoire les ferait hésiter avant d'écrire des lignes comme celles-ci : « Les Alliés ne se battent pas pour sauver la Pologne. La Pologne est déjà perdue (bien qu'elle ne doive jamais rester perdue pour longtemps) et, autant qu'on peut l'observer de ce côté-ci de l'Atlantique, l'Angleterre et la France ont peu fait pour la secourir, sauf de lancer des feuilles volantes en territoire allemand » (*ibid.*).

Thème

Ces catholiques pacifistes de New York ne sont pas moins belliqueux que ceux de Los Angeles, quand ce sont les autres qui se battent. Gmelin est un tiède au prix de ces foudres de guerre ! Mais s'ils veulent nous faire croire, à la fois et dans une seule et même phrase, que nous ne nous battons pas pour la Pologne puisqu'elle est déjà perdue, et qu'il est inutile que nous nous battions pour elle puisqu'elle n'est jamais perdue pour longtemps, nos conseillers exagèrent leur simplicité ou abusent de la nôtre. Depuis son premier démembrement en 1772, son deuxième partage en 1793, son troisième partage en 1795 et son quatrième partage le 29 septembre, 1939 la Pologne est restée perdue pendant exactement cent vingt-six ans. Les seules vingt années de liberté qu'elle ait connues pendant un siècle et demi, la Pologne ne les a dues qu'à la victoire des Alliés en 1918, et si, comme le veut la justice, une longue ère de liberté doit bientôt s'ouvrir devant elle, ce n'est pas aux prophètes béats de sa résurrection automatique, c'est à la défaite de l'hitlérisme par ces mêmes Alliés qu'elle le devra. Mon cher confrère d'*America* me permettra-t-il de lui faire observer que ce n'est pas sa tête qui lui donne ici des inquiétudes, c'est le problème. Car c'est un problème complexe. Tout neutre sait aussi bien que nous que l'invasion de la Pologne est un crime qui ne se réparera pas tout seul. Il sait également que la cause de chaque peuple libre évoque la sympathie de tout peuple libre, donc aussi celle du sien, et qu'elle évoque tout particulièrement la sympathie de ces peuples qui se posent dans le monde en champions de la liberté, et donc tout particulièrement la sympathie du sien. Mais comme il veut que son peuple ne fasse rien pour cette cause, ce qui, je le répète, ne regarde que lui, le spectacle de ceux qui font quelque chose pour elle ne saurait lui être agréable. De là son insistance à leur démontrer qu'ils ne font rien pour la Pologne, et qu'il est d'ailleurs inutile de rien faire pour elle, tout en leur reprochant amèrement de ne pas faire davantage, sans doute pour suppléer la carence de ceux qui ne font rien du tout.

Notre paix ne doit donc pas être une paix de faiblesse, si du moins nous voulons qu'elle fasse cesser le désordre et soit véritablement une paix.

On perdrait son temps à vouloir nous faire renoncer, au nom de je ne sais quelle impartialité transcendante, aux distinctions élémentaires de l'ordre et du désordre, du juste et de l'injuste, du bien et du mal. Mais précisément parce que nous savons que la paix sera ferme, nous pouvons espérer qu'elle sera généreuse. Elle le serait tout de suite si l'on pouvait humainement supposer, après tant de mensonges calculés et de promesses systématiquement violées, que le régime qui a lancé le peuple allemand à l'assaut de l'Europe puisse vouloir le faire rentrer dans ses limites naturelles et l'y maintenir. Les hostilités continueront jusqu'à ce que ce résultat soit obtenu, mais pas au-delà. Nous ne voulons pas une Allemagne humiliée, mais une Allemagne assez consciente de sa grandeur vraie pour ne pas humilier les autres. Nous ne voulons pas une Allemagne dans la misère et en proie au marxisme, mais une Allemagne assez prospère, grâce à son génie et à ses ressources naturelles, pour n'être pas tentée de courir des aventures sociales ou politiques fatales à la paix du monde. Le passé ne nous permet pas de penser que, même alors, il ne doive pas y avoir de précautions à prendre. À nos chefs de savoir quelles elles devront être et combien elles devront durer ; mais sans assumer une autorité qui n'est aucunement mienne, je crois exprimer simplement une conviction commune en France et chez ses Alliés, en disant que ce n'est pas dans la punition de l'Allemagne, mais dans la restauration d'une Allemagne consentant à ses limites naturelles et pourvue de moyens normaux d'existence, qu'est pour eux la condition nécessaire de la paix.

Étienne
Gilson

Combien de temps cette paix durera-t-elle ? Aussi longtemps, et pas davantage, qu'elle restera une vraie paix, c'est-à-dire la concorde de peuples divers unis dans leur volonté continue de collaborer entre eux comme des peuples libres. Puisse cette sanglante épreuve leur rappeler que l'ordre, la justice et la paix au dedans sont les conditions essentielles de l'ordre, de la justice et de la paix au dehors ! Qu'instruit par cette dure leçon, chaque État se souvienne de mieux respecter cette liberté dans l'ordre entre les citoyens qu'il réclame pour lui-même entre les États. Le leur demander, c'est simplement leur demander de se souvenir de la grande leçon léguée au monde par la sagesse grecque dans l'*Éthique à Nicomaque* : les principes de la politique sont les mêmes que ceux de la morale : l'amitié et la justice, et là où il n'y a pas de justice, il ne peut y avoir d'amitié.

Tel sera, je l'espère, le fondement de la paix que nous attendons. Sa Sainteté le Pape Pie XII appelait récemment de ses vœux cette union des peuples qui « respectera les droits de Dieu, assurera l'indépendance mutuelle des peuples grands et petits, imposera la fidélité à des traités loyalement consentis, et sauvegardera la santé, la liberté et la dignité de la personne humaine dans l'effort de chacun pour la prospérité de tous ». À chacun de ceux qui reconnaissent l'autorité de cette auguste parole de décider, en son âme et conscience, ce qu'il doit faire pour

promouvoir cette fin. Que ceux qui croient devoir se battre pour elle ne condamnent donc pas ceux qui croient ne pas devoir le faire, mais que ceux-ci, à leur tour, ne jugent pas ceux qui le font comme s'il y avait, des deux côtés, même volonté d'indépendance des petits peuples, même fidélité à des traités loyalement consentis.

On excusera sans doute un homme qui n'a pas l'honneur de se battre pour cette cause, mais dont le pays est en guerre pour elle, de n'avoir pas entendu sans y répondre des accusations qui, inutiles pour justifier la neutralité des neutres, ne peuvent que troubler la conscience et affaiblir la volonté de ceux qui se battent. On excusera surtout peut-être un catholique de s'être ému de reproches qui lui venaient d'un pays auquel il doit tant et où il ne se connaît que des amis, en constatant que ses juges les plus durs y sont ceux qui se réclament de la même foi que la sienne. De toutes les manières dont nous pouvons seconder nos soldats, je n'en connais pas de meilleures que notre effort personnel pour comprendre le sens vrai de cette guerre et pour le rendre clair aux autres ; la ferme résolution de dissiper un faux libéralisme qui ne sait plus distinguer le juste de l'injuste ; le courage, enfin, de proclamer cette simple vérité que la guerre pour laquelle nos soldats se battent, Anglais, Canadiens et Français, est une guerre juste, entreprise sans haine pour une cause juste, en vue de cette fin juste que saint Augustin a si parfaitement formulée : « Soyez pacifique même en faisant la guerre, pour obtenir à ceux que vous vaincrez, en les vainquant, le bienfait de la paix¹² ».

Thème

Étienne Henry Gilson, (1884-1978), philosophe et historien, a enseigné l'histoire de la philosophie médiévale de 1921 à 1932 à la Sorbonne, avant d'occuper la chaire de philosophie médiévale au Collège de France. Parallèlement, il assura à la Ve section de l'École pratique des hautes études (EPHE) la direction d'étude d'histoire des doctrines et des dogmes. En 1929, il joue un rôle central dans la fondation de l'Institut pontifical d'études médiévales de Toronto. Membre de l'Académie française en 1946, il sera l'un des conseillers techniques de la délégation française à la conférence de San Francisco (du 25 avril au 26 juin 1945), à l'origine de la fondation des Nations-Unies. Il participera également (à Londres, du 1^{er} au 16 novembre 1945) à l'établissement d'une organisation pour l'éducation et la culture, qui donnera naissance à l'Unesco.

12 Saint AUGUSTIN, *Epist.* 189, ad Bonifacium ; citée et approuvée par saint

THOMAS, *Summa Theologica*, IIa IIae, qu. 40, art. 1, ad 3m.

Prochain numéro
septembre-octobre 2018
Manger la chair

Un examen de conscience international Benoît Carniaux

Discerner le monde

« Examen de conscience international » : tel est le sous-titre donné par le P. Gaston Fessard, s.j. à l'un de ses premiers ouvrages, *Pax nostra*. Le titre annonce quant à lui quel sera le principe du discernement à poser et se réfère à la parole de saint Paul « Christ est notre paix », dans sa *Lettre aux Éphésiens* (2, 13-19).

Nous sommes en 1936 : la guerre civile espagnole débute, le nazisme en pleine ascension réarme l'Allemagne, le fascisme l'a précédé sur cette voie en Italie qui vient d'envahir l'Éthiopie tandis qu'en France le front populaire navigue entre réformes sociales intérieures et attermoissements extérieurs. Bientôt viendront l'*Anschluss*, les accords de Munich et l'invasion allemande de la Tchécoslovaquie. La mentalité populaire d'alors peut se résumer en un dilemme : pour parer à toute éventualité d'ordre martial, faut-il se préparer à la défense par les armes ou plutôt faire confiance à la « société des nations » ? Faut-il miser sur la menace de la force ou sur le respect du droit ? Il s'agit pour le jésuite de poser un discernement chrétien entre nationalisme et pacifisme.

Au milieu d'une époque qui se déchire entre ces deux irrationalités, notre auteur prône un ordre international fondé sur l'aspiration au même désir de paix et de prospérité par des identités nationales assertives. Par la suite, le Père Fessard interviendra fréquemment dans le débat public, en aidant à discerner les motions à l'œuvre dans ce qu'il finira par appeler « l'actualité historique ».

Cela le conduira à critiquer l'internationalisme communiste, en jetant un regard critique sur « la main tendue » aux catholiques par le secrétaire général du parti communiste français, Maurice Thorez¹. Plus tard, bien après la guerre, il ne cessera de mettre en garde les autorités ecclésiastiques contre la contamination de l'Action Catholique par une idéologie marxiste qui usurpe la figure messianique du Serviteur souffrant et fait éclater le caractère national de l'élection d'Israël en transférant ses caractéristiques au prolétariat.

1 Voir Gaston FESSARD, *Le dialogue catholique-communiste est-il possible ?*, Paris, Grasset, 1937.

Mais son analyse portera tout autant sur le nationalisme et son acmé nazie. Prenant position sur les accords de Munich, il mettra ensuite en cause publiquement, dans la capitale même du régime vichyste, les résultats de l'entrevue de Montoire en affirmant l'impossibilité morale de collaborer avec le Nazisme. Il ne se privera pas de réitérer son propos auprès de l'épiscopat, notamment par ce qui deviendra le fameux tract du Prince-Esclave. C'est à partir de là qu'il mettra au jour les enjeux de la lutte à mort qui se dessine entre les deux idéologies rivales, communiste et nazie, en les reliant l'une et l'autre par la fameuse dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. En effet, communisme et nazisme sont opposés sur le fait historique primordial et sa fin : société économique sans classes et sans État pour l'un, primat du politique et domination d'un peuple de maîtres pour l'autre. Pour tous deux, le moyen à employer est la lutte politique, mais entendue d'une part comme révolte d'esclaves, d'autre part comme guerre nationale de maîtres.

Thème

À la veille du second conflit mondial, la neutralité arbitrale jadis adoptée par Benoît XV pour résoudre la Grande Guerre ne peut plus constituer une posture crédible pour l'Église romaine. Les belligérants d'alors étaient tous chrétiens, sinon catholiques. Dans le contexte de *Pax Nostra*, les protagonistes sont principalement des athées ou des Païens. L'Église doit dès lors adopter une posture nouvelle dont la neutralité ne se mesure pas en distance mais en intégration et en réconciliation d'éléments de vérité fallacieusement privilégiés ou opposés. Il faut donc adopter une méthode nouvelle.

Gaston Fessard développe une intuition : une attitude spirituelle authentique peut fournir à la politique des principes d'action tout en respectant son autonomie. C'est ainsi que la force et le droit ne peuvent être mis en regard sans le tiers inclus de la valeur. Et la valeur ultime, c'est le Christ.

Cette intuition se déploie selon différents vecteurs : l'idée d'une progressivité de la personnalité morale depuis l'individu jusqu'à la communauté internationale en passant par la famille, les corps intermédiaires, la nation et même les regroupements continentaux, ce qui fera dire à notre jésuite que « le rythme du progrès spirituel est identique en mon âme et dans l'univers² » ; l'importance du mode dialectique comme voie de résolution des conflits intellectuels et idéologiques ; la centralité de la médiation christique qui fait passer l'une dans l'autre les postures du Juif et du Païen pour les réconcilier dans la figure de l'Église fécondée par l'Esprit Saint.

Pour Fessard, Païen et Juif sont des « catégories historiques », des « attitudes existentielles » dont la valeur transcende le temps. Elles tendent à se réaliser, mais ne le sont jamais complètement en qui-conque. Les Païens deviennent ainsi le symbole de la convoitise, tandis que les Juifs sont les élus du Dieu unique, mais qui n'ont pas reçu le Messie. Leur caractéristique est d'être protégés, séparés par la Loi. La Loi les sépare des autres et les protège de l'idolâtrie. Le problème est qu'ils se croient sauvés par l'observance. La division entre ces deux groupes est abolie parce que le Christ meurt pour les uns et pour les autres, lui le seul bon.

Devenir frère de tous, c'est ainsi mourir à la conscience séparatrice d'être le bon. Il s'agit de transcender deux exacerbations exclusives du « déjà là » et du « pas encore » qui rendent évanescents le don comme la promesse et posent l'impossibilité d'un « toujours encore » véritablement chrétien. D'une part ceux qui prônent l'excuse de la Loi et affirment que le monde des Païens en sa totalité occupera bientôt dans l'Église la place des pharisiens rejetés. D'autre part, les rares élus parfaitement « observants » voudront maintenir en dehors de la sainte cité tous les Païens décadents et dépravés. La logique concrète du salut dans l'histoire peut ainsi se déliter dans la double tentation d'une *négation de la rédemption* effective au cœur d'un *schéma rédempteur*. Or en régime chrétien, Dieu accorde son pardon en se faisant lui-même victime pour faire bénéficier le pécheur de sa propre vie. Celui-ci comprend alors que la volonté de puissance, principe de toute maîtrise, consiste moins dans la vengeance que dans le pardon, don à fonds perdu de sa vie propre pour remettre à neuf les personnes et les relations.

Benoît
Carniaux

Les personnalités morales et leurs ennemis

La personne, explique Fessard, est d'abord un être doué de particularités individuelles qui permettent de jouer un rôle. « Être personne c'est aussi être égal à tout autre, posséder la prérogative commune à tous ». La personne devient « sujet de droit³ », élément d'une communauté qui le reconnaît comme principe et terme de relation. À ce sens juridique se superpose celui de la personne en tant que « personnage chargé d'un rôle ». À partir de là, il est permis de définir la personnalité morale comme « la représentation symbolique d'un groupe de relations spirituelles dont la totalité constitue la structure métaphysique du monde⁴ ». La personne, sujet de droit, est d'abord objet de devoir. Il conviendrait dès lors de commencer l'étude de la justice par l'adage romain "*cuique suum*" : à chacun selon son dû. C'est d'ailleurs comme de par l'extérieur que se forme la personnalité morale, dans le « renon-

3 PN, p. 45.

4 PN, p. 52.

cement à un bien inférieur, plus individuel, plus sensible, pour un bien supérieur, plus général, plus idéal⁵ ».

C'est à partir de cette notion de personnalité morale, qui s'étend par une sorte d'emboîtement gigogne depuis l'individu jusqu'à la communauté mondiale, que les conditions d'un authentique progrès humain vont être mises au jour. On passe ainsi de l'unité familiale, intimement charnelle et naturelle, tournée vers l'origine, à l'unité de la patrie, nettement plus spirituelle et orientée vers l'avenir, productrice de sens et de culture. Entre la famille et la patrie, le lien structurant glisse de la paternité vers la fraternité, gage d'égalité et d'unité, promesse d'universalité. C'est à ce point de l'intégration que surgit l'opposition entre nationalisme et pacifisme idéologique, qui sont l'un et l'autre une perversion de l'universel.

Thème

Le Nazisme expansionniste vise à imposer la volonté d'un peuple de maîtres qui refuse de subordonner l'ordre établi au service des plus faibles. Le Communisme vise une révolution fondée sur la lutte des classes qui transcende l'ordre étatique pour garantir à l'échelle mondiale le Bien Commun. Le premier mise sur la force du politique et la lettre des traités tandis que le second valorise leur esprit et place celui-ci sous la coupe d'un totalitarisme économique. Ainsi s'origine la lutte du nationalisme avec le pacifisme. Ces deux postures, dit le P. Fessard, se renient elles-mêmes par leur exclusivisme. Car au contraire, il faut vouloir une patrie forte d'une puissance vraiment créatrice, mais celle-ci doit se mettre au service d'un ordre supérieur à établir, meilleur que l'ordre établi.

En effet, le pacifiste idolâtre une paix idéaliste qui ignore la valeur médiatrice des personnes et de leur désir de vivre et de créer. L'idéal pacifiste ne peut être réalisé immédiatement, sans le sacrifice du bien de sa nation et de ses concitoyens. La charité qui le porte vers l'universel est alors corrompue par un idéalisme qui nie le particulier. Cette volonté d'universalisme prétend se fonder sur la puissance d'intégration de la communauté sociale, qui par le moyen du droit est supposée devenir le principe d'organisation universelle. Le pacifisme veut ignorer les contraintes historiques, géographiques, linguistiques et culturelles qui informent le développement de la vie sociale. Il se dit prêt à instaurer une dictature pour faire advenir le règne de la liberté, à se précipiter dans une guerre civile sous prétexte de tuer la guerre⁶. C'est bien la trajectoire directrice de l'idéologie communiste qui veut promouvoir une fraternité universelle à laquelle tout peut être sacrifié.

À celle-ci s'oppose comme en miroir l'idéologie nationale-socialiste, aboutissement ultime de l'attitude nationaliste, elle aussi idolâtrie mais cette fois de la race. Si le pacifisme ne s'inquiète que d'un « grand soir » eschatologique, le nationalisme est, lui, orienté vers un commencement particulier : celui de la nation, qui se voit abusivement déterminé comme le principe absolu de tout devenir. Le nationalisme conçoit le droit comme l'engendrement d'un fait produit par une conjonction plus ou moins consentie de la force et de l'esprit. Alors que le pacifisme néglige la valeur des personnes et des corps intermédiaires, le nationalisme refuse de « dépasser l'horizon de la patrie, de soumettre l'appréciation de son bien particulier à la norme du bien commun des nations⁷ ».

Pour Fessard, Nation et État doivent se dépasser l'un l'autre en faveur d'une communion sociale universelle mais l'organisation universelle du monde ne peut être régie par le droit social uniquement. L'intermédiaire de l'État — représentation objective d'une nation particulière — ne peut être contourné.

La nation et l'état

Le progrès de l'humanité exige de respecter et la Nation comme individualité collective et l'État comme représentation personnalisée de celle-ci, tout en se servant de l'élément d'universalisation que chacun d'eux possède. Le niveau politique doit se servir du légal, du juridique, du « personnel », pour dépasser l'individualisme que lui imposent ses attaches nationales. Le niveau national doit utiliser le social, le « moral » qui est à son principe pour dépasser le particularisme de l'État. Mais le social ne peut se passer de la hiérarchie que consacre le politique, et le juridique ne peut faire fi des déterminations qui naissent du national.

Benoît
Carniaux

Fessard fait intervenir le principe de souveraineté pour préciser le lien entre les personnes et la communauté politique dans laquelle se construisent les liens sociaux. Le principe de souveraineté est une médiation, c'est pourquoi il est relatif : la souveraineté prend sa source dans la nécessité d'objectiver la représentation sociale et le sens de l'unification fraternelle des personnes à travers les corps intermédiaires.

Ainsi dans la Famille, la relation de *paternité* et de *filiation* se trouve aussi charnelle que possible, et aussi près que possible de son origine divine. Père et Mère y sont la première icône de Dieu pour leurs enfants. Dans la Patrie, par contre, l'unité *fraternelle* qu'elle vise idéalement se

7 PN, p. 29.

trouve aussi étendue et spiritualisée que possible dans les limites qui sont les siennes. Mais au-delà de celles-ci, l'amour de la patrie ne sera authentique que s'il reste ouvert à un ordre de justice et de charité supérieur par lequel la patrie peut faire retentir sa sonorité propre dans le concert des nations, tant pour s'y faire reconnaître par les autres que pour honorer ceux-ci.

La communauté internationale

Pour les partisans d'un pacifisme mondial et d'une communauté internationale organiquement constituée, les nations ne semblent plus subsister que sous la forme d'un résidu culturel et folklorique, mais n'ont plus leur avenir en main car le rapport d'objectivation entre Nation et État, trop imparfait, doit disparaître. Un directoire supra-étatique se chargera alors d'instaurer un "droit naturel" international. Mais pour Fessard, cet organisme sera « incapable d'unifier aucune société concrète⁸ ». Imposer d'en haut le droit naturel sans le pétrir du concret de l'être social est une utopie qui empêche la communion des personnes et donc aussi des nations. Et notre auteur d'en tirer une conclusion concrète liée à son époque mais *mutatis mutandis* toujours suggestive: « Là où le souci de la communauté sociale intervient plus que celui de l'universalité juridique pour déterminer le droit, ne voyons-nous pas naître, [...] plus qu'un droit social véritable, un socialisme international et un national-socialisme, formes qui n'apparaissent si opposées que parce que leurs principes sont plus semblables⁹? » On peut tout aussi bien remplacer ici « socialisme » par « capitalisme » pour que cette phrase garde son actualité.

Thème

Une nécessaire intériorité mutuelle

Le dilemme qui oppose nationalisme et pacifisme n'est qu'apparent. Ces deux postures portent chacune une part de vérité: attention à l'émergence des personnes à travers différents niveaux de différenciations édifiantes d'un côté, idéal de la charité universelle de l'autre.

La patrie, on l'a vu, s'origine dans le sentiment d'une Paternité commune tandis que le pacifisme exige la réalisation immédiate de la Fraternité. Les deux idéologies conservent chacune une dimension, un pôle du lien social sans pouvoir en préserver l'intégralité. Le pacifisme est prêt à justifier tout moyen pour atteindre sa fin tandis que le nationalisme fait du moyen sa fin ultime. L'attitude pacifiste ressemble à celle de l'enfant qui, candidement, se figure que ses rêves vont devenir

demain réalité, l'attitude nationaliste rappelle l'adolescent qui craint de sortir du cercle familial pour devenir adulte¹⁰ : carence de réalisme d'une part et d'idéalisme de l'autre.

Or, la société internationale ne doit pas être comprise comme extrinsèque aux entités nationales. Tout à la fois elle émane de celles-ci et les surdétermine. Une universalité inchoative fermente dès les premiers moments de toute société politique digne de ce nom. Certes cet embryon d'universalité sera, comme tout ferment, une source d'altération et de conflit interne pour cette société politique primaire qu'est la nation mais il ne peut pas supprimer celle-ci. Les deux niveaux de réalités sont contraints au dialogue plus qu'au conflit. C'est ici que la conception dialectique du P. Fessard peut se déployer.

La dialectique du Juif et du Païen

La dialectique fait se mouvoir l'une dans l'autre deux positions *a priori* opposées dans un processus d'intériorisation mutuelle. Pour Fessard, il y a toute une série de dialectiques qui sont entre elles dans un rapport d'analogie. Ces polarités suscitent débats et combats en chacun de nous car elles structurent et dynamisent l'acte de liberté.

La dialectique paulinienne du Juif et du Païen articule une théologie de l'histoire. Elle cristallise le cœur conflictuel de toute l'histoire humaine et sa résolution proposée par *L'Épître aux Éphésiens* (2, 13-19) qui a donné son titre au livre : le mur d'inimitié entre Juifs et Païens que le Christ renverse sur la croix est le « type de tous les autres conflits qui divisent les hommes¹¹ », à l'intime de leur propre cœur, entre eux et avec Dieu. À cette trilogie de l'Inimitié correspond la trilogie de la Paix, « paix de l'humanité avec Dieu, paix intime en chaque conscience, paix des hommes entre eux¹² ».

Benoît
Carniaux

La situation réciproque du Juif et du Païen dans leur opposition typologique figure symboliquement les postures conflictuelles qui opposent pacifisme et nationalisme. Le Païen converti doit se déprendre de l'individualité d'une nation constituée par des éléments bien définis, territoire, langue, État, etc.¹³ La position du Juif se situe à l'autre extrême. Il doit s'empêcher de tomber lui aussi dans l'idolâtrie païenne en renonçant à s'identifier par une opposition pure et simple à l'égard du Christ et des nations païennes converties. La Révélation du Christ à Israël veut annihiler en lui toute prétention à la domination universelle selon une modalité nationaliste et prosélyte. Il lui faut jouer le rôle

10 Voir PN, p. 29-30.

11 PN, p. XI.

12 *Ibid.*

13 PN, p. 393.

de porte-greffe¹⁴ pour les nations et parmi elles¹⁵. En tant que national et social, le particularisme des Juifs est consumé pour faire place à une Fraternité humaine qui réalise son idéal universaliste.

Chacun peut voir en soi un Païen, attisé par la convoitise, et un Juif, confiant en sa justice selon la Loi. Le Juif doit finir par se rendre compte que la Loi est impraticable dans l'intention finale qu'elle requiert. La non représentabilité de Dieu prescrite par la Loi empêche de l'objectiver — c'est le but — mais donc aussi de l'aimer à la perfection. La loi est là pour conduire à la foi, vers un accomplissement qui doit être reçu et non produit par la seule dynamique de l'acte humain. L'éthique juive est destinée à se consumer dans une foi en l'accomplissement des Promesses qui, avec l'apparition historique de Jésus, ne peut se valider que par l'accueil et la reconnaissance de Celui qui est l'accomplissement des Écritures.

En définitive la dialectique voit s'opposer un Païen qui dans sa convoitise veut universaliser sa particularité historique et culturelle avec un Juif qui, refusant de reconnaître le Christ comme son messie, tend à particulariser l'universel dont il est porteur, il est vrai comme en creux. Les figures du Païen et du Juif doivent être ici comprises, à la lumière du contexte paulinien, comme les termes d'une typologie symbolisante¹⁶. En chacun se trouve un Païen qui veut, au nom de sa convoitise, imposer à tous les autres ses particularités individuelles et un juif qui se confie en sa propre justice et dans les privilèges que lui confère une élection divine qui le sépare des autres par une sanction légale.

Thème

14 Voir *Romains* 6,5; 11,17.

15 *Pax Nostra* a été écrit avant l'horreur de la Shoah et douze ans avant la refondation de l'État d'Israël. Mais les intuitions dont le livre est porteur se sont révélées prophétiques. On peut parmi d'autres évoquer « l'énigme » d'un peuple configuré au Serviteur souffrant dont la charité consent jusqu'à son anéantissement sans chercher à se défendre contre une agression injuste (voir *PN*, p. 122), ou l'idée reprise à saint Augustin d'une impossibilité métaphysique de l'anéantissement total du peuple élu parce que ses membres doivent demeurer comme garants de la vérité et de l'historicité des Écritures en ce qu'ils gardent celles-ci matériellement, récitant par cœur la Thora et attendant le Messie (voir *PN*, p. 210). Mais, plus encore, « c'est peut-être sur la sainteté que porte leur témoignage, qui est moins une attestation pour le passé qu'une re-

quête pour l'avenir: la sommation d'un peuple infidèle à son adversaire, pour que celui-ci fasse la preuve de ce qu'il prétend être, peuple saint » (*ibid*). Fessard considère que la diaspora n'a atteint sa pleine signification symbolique qu'après la destruction du second temple, en 70. Par la suite, Fessard reconnaît une fonction éminemment pragmatique à l'État d'Israël mais ne lui attribue aucune nouvelle signification symbolique. Sur toutes ces questions, voir GASTON FESSARD, « Le mystère d'Israël » dans *Communio* 35/5, 2010, pp. 24-37.

16 « Par ces mots judaïsme, paganisme, christianisme, nous ne désignons que des essences historiques, des natures qui tendent à se réaliser, mais ne le sont jamais ni en aucun individu ni même, dans la multiplicité des individus qui y participent, en aucun moment de l'histoire » (*PN*, p. 223).

C'est dans le contexte des relations internationales et du respect des traités qui les règlent que peut s'effectuer l'inversion dialectique : la figure du Païen qui n'a pas perçu que le rôle de la Loi est de servir la vie et la liberté se transmue dans celle du nationaliste qui adopte la posture du « Juif satisfait d'une apparence de légalité, qui est moins l'ordre véritable qu'une garantie pour sa domination¹⁷ ». La figure du Juif, ou plus justement la figure pharisaïque, tend vers un rationalisme internationaliste et devient esclave de l'ordre établi, des « éléments du monde », tout en conservant sa vocation première de « casseur d'idole » mais sécularisée.

Le Christ

Or, le Christ révèle à qui veut l'entendre la vocation universelle à la filiation adoptive, qui place en Dieu lui-même le point métacentrique de la justice. Ainsi de tous en leur particularité sera créé un seul corps, sans séparation « juive » ni assimilation « païenne ». Et « entre tous le Christ est le "quelqu'un", qui, semblable à aucun, devient "tout en tous"¹⁸ ». Le sacrifice de l'individualité à l'image du Christ est la voie de réalisation de la personnalité qui la fera reconnaître par les autres en son droit comme en son rôle. La venue du Christ révèle ainsi chaque personne à elle-même et aux autres en son inaliénable unicité et en son irrécusable vocation à contribuer, selon son génie propre, à la réalisation de la communion fraternelle des enfants de Dieu. La médiation réconciliatrice que le Christ accomplit en son mystère pascal s'opère à un triple niveau : entre Dieu et l'Humanité, au plus secret de chaque conscience, et entre les hommes. Les personnalités morales, Famille, Nation, État, ne sont vraiment personnalisées qu'à partir du Christ et en Lui. La langue, vecteur idéal de l'universalité mais pratiquement obstacle à sa réalisation en sa multiplicité nationale, est en attente d'un Verbe qui lui donne contenu. C'est la mission du Verbe créateur de l'humanité de réaliser l'unité de l'histoire et des histoires en se révélant comme Dieu fait homme, universel concret.

*Benoît
Carniaux*

Cette réalisation de la nouvelle humanité dans le Christ passe par l'opposition du Juif internationaliste et rationaliste avec le Païen converti. Désormais, l'opposition du judaïsme et de ses développements rationalistes avec le christianisme constitue le chemin nécessaire à la perfection de l'humanité dans le Christ. Même si, on l'a vu, il tend vers le rationalisme comme vers son « lieu propre », le Juif qui a abandonné sa foi ou qui, se posant en adversaire du chrétien, tente de la rendre humainement crédible, conserve une "mission négatrice" qui s'enracine dans son monothéisme, ennemi de toute représentation. Cette mission du peuple élu reste salutaire, mais en creux. Sa caractéristique essentiellement rationaliste est capable de dissocier et détruire les particularismes, mais im-

17 Voir PN, p. 101.

18 PN, p. 45.

puissante à édifier l'unité incarnée du genre humain. Ce rationalisme ne peut concevoir l'unité de l'humanité que sur le modèle de l'espace vide¹⁹. De même qu'à son début, le Peuple Élu niait l'idolâtrie des autres peuples par son monothéisme, ainsi le Juif devenu rationaliste et athée dénie-t-il au chrétien la prétention de « juger de tout sans être jugé par personne²⁰ ». Israël, nation du Messie, reste ainsi le « réviseur » qui empêche la foi chrétienne d'être appropriée indûment par une entité qui lui serait étrangère telle qu'une idéologie nationaliste, par exemple. Jusque dans sa tentation rationaliste la plus extrême, Israël ne cesse de rendre hommage à la face négative de l'Universel, en tant que celui-ci n'est pas le « même », mais toujours différent, déroutant, déstabilisant. Il paraîtra toujours inconcevable au Païen qui persiste en chacun que le Verbe ait pris forme singulière et la tentation est forte de vouloir le décanter de ses particularités. Contre cette illusion, le récit biblique a une telle exigence envers l'universel qu'il reconnaît toujours son absence. L'universel est constamment déclaré hors prise²¹. La culture occidentale se représente trop souvent cet universel comme « le même²² » alors que, au contraire, en l'universel, c'est Dieu comme « autre » qui se donne. C'est ici qu'intervient l'altérité de l'Église face à l'ensemble des nations. Sa note « catholique » la porte à opérer en permanence une synthèse jamais achevée, toujours en surcroît, entre le respect des particularités nationales et leur exhaussement dans une communion universelle toujours plus grande.

Thème

L'Église

Les mythes fondateurs de chaque nation comportent des éléments « mystiques » qui mêlent histoire et culture propres pour créer un vecteur de sens et orienter la société vers un avenir et une mission liés à ces particularités²³. On a vu comment l'intégration des personnalités morales les unes dans les autres peut opérer horizontalement et verticalement la synthèse des individualités. Mais ce processus d'élargissement cale au niveau des États : sur quelles bases opérer une nouvelle synthèse unificatrice au plan international ? Pour le P. Fessard, il ne peut s'agir que dans un vis-à-vis avec l'Église.

19 *PN*, p.242-243. Marx et Freud sont de bons exemples de ces « Juifs rationalistes ». L'Islâm, quant à lui, opère la naturalisation de la révélation et prépare l'agnosticisme des penseurs rationalistes (voir *PN*, p. 224-226).

20 Voir *I Corinthiens* 2,15.

21 C'est pourquoi l'éternel est comme « exilé » aux frontières du récit biblique dans sa totalité, au commencement et à la fin : la création, qui est l'universel inconnaissable et la victoire sur la mort, autre

universel hors prise. Au lieu de satisfaire l'universalité du Verbe dans l'espace, la Bible le satisfait dans le temps, allant du commencement à la fin, de la création à l'accomplissement de toute chose.

22 Voir les faux « universels victimaux » qui infestent l'Occident depuis le début de ce siècle et qui prétendent implicitement fonder la société sur la résistance à un « outrage » réel ou supposé.

23 Voir *PN*, p. 443.

Comme on l'a vu, tout corps social, toute personnalité morale ne peut croître et s'épanouir en une réalité plus englobante qu'en se donnant — ou plutôt en accueillant — un idéal supérieur. Quel peut bien être cet idéal ? « L'humanité qui s'organise ne peut avoir d'autre fin que la réalisation du Royaume de Dieu²⁴. » Il s'agira dès lors pour l'Église de disposer les libertés à recevoir le Christ, pour ne former qu'une seule famille humaine, germe du Royaume qui rassemblera l'humanité en une seule communauté avec Dieu. « En Lui, nous devenons citoyens de la Cité de Dieu où l'on ne parle qu'une seule langue, celle du Verbe, et où le seul lien social est celui de l'Amour²⁵. »

L'établissement d'un ordre juridique et éthique entre les nations n'est donc envisageable qu'en fonction de la révélation de l'homme à l'homme par le Christ. La destinée de l'humanité ne peut être que surnaturelle. L'unité fraternelle de l'Humanité n'est pas encore réalisée, mais elle est toutefois représentée, prophétisée et proposée sacramentellement dans et par l'Église.

À ceux qui craignent l'avènement d'une théocratie catholique mondiale, le P. Fessard répond que si on accepte de définir le Bien Commun naturel de l'Humanité comme « l'ensemble des conditions nécessaires aux divers membres pour qu'ils puissent atteindre leur fin surnaturelle », « la Communauté des Nations qui devrait le promouvoir n'a pas plus à craindre de se confondre avec l'Église que n'importe quel État²⁶ ». Ce processus qui conduit vers une famille mondiale agence et fait interagir toute une série d'éléments qui s'engendrent mutuellement pour devenir complémentaires en un ordre marqué du Sceau chrétien. La charité devient l'idéal fondateur de la communauté des nations dont la justice est la condition de réalisation.

Benoît
Carniaux

La perfection de l'ordre de justice dans la charité

La justice est la condition nécessaire mais « toute négative encore²⁷ », non suffisante, pour instituer un ordre. La charité, en son sens théologique, élève l'ordre seulement naturel de la justice au plan de la grâce pour lui permettre d'atteindre effectivement sa fin. Ici nous retrouvons la dialectique du Juif et du Païen qui prend la forme d'une opposition entre la lettre et l'esprit des lois. On peut deviner que le Traité de Versailles et ses conséquences se trouvent ici en filigrane dans la réflexion de notre auteur.

Lorsqu'un contrat a été établi entre deux volontés libres et que l'une des parties est incapable de remplir la totalité de ses obligations, l'im-

24 PN, p. 55.
25 PN, p. 344.

26 PN, p. 56.
27 PN, p. 71.

puissance ici nommée se ramène en fin de compte à celle de la loi elle-même qui dans sa littéralité ne permet plus d'atteindre la fin vers laquelle elle avait fonction de conduire. La lettre du contrat démontre ainsi son incapacité à rendre compte en totalité de l'esprit qui avait présidé à l'établissement du pacte. Elle devient instrument d'oppression et suscite les récriminations de celui qui est contraint à s'y soumettre comme un esclave. Une telle situation conduit à une confrontation symbolique entre une justice pharisaïque, qui s'accroche aux avantages et privilèges que confère la loi et en délaisse l'esprit, et l'attitude du Païen qui, invoquant l'*épikie* lorsque la loi est à son désavantage, devient ultralégaliste lorsqu'elle le place en position de force. La volonté de ne pas transformer le culte de Dieu (ou de la valeur) à travers l'observance de la Loi en un culte de la lettre de la Loi doit être cultivée en permanence par celui qui veut lui rester authentiquement fidèle. Dans le cas contraire, l'arrogance pharisaïque conduit à l'idolâtrie de l'ordre établi que l'on maîtrise tout autant qu'il nous maîtrise. Une telle situation peut être facilement observée dans le cas des relations internationales où une partie, par peur de déchoir de ses privilèges, se contente d'invoquer un ordre établi par le fait de la force, en conformité avec la maxime bismarckienne selon laquelle la force crée le droit. La vraie justice, en revanche, exige, « en cas de conflit, qu'intervienne, à côté de la lettre et pour la vivifier, l'esprit qui a inspiré la rédaction du contrat, afin que par un travail d'adaptation réciproque puisse être défini l'ordre nouveau de la justice²⁸ ».

Thème

Mais pour le chrétien, la charité reste la loi suprême dans l'ordre international aussi bien que dans l'ordre individuel²⁹. La pratique de la charité qui tend à être universelle et parfaite reste soumise à une condition inéluctable : ne rien nier de ce qu'elle suppose comme ses degrés inférieurs : justice et charité envers le compatriote³⁰. Le présent porte en lui des liens de justice et d'injustice déjà noués dont il faut tenir compte et chacun des membres de la communauté internationale « ne peut aimer le Tout dont il fait partie qu'en aimant le membre par lequel il participe au Tout³¹ ».

Un ordre international de justice ne peut donc être fondé que sur l'engendrement mutuel de la justice et de la charité. La perfection de la Charité est bien l'idéal absolu pour les nations comme pour les individus mais il est contradictoire d'être prêt à sacrifier pour cet objectif la justice et la charité envers les plus proches sous prétexte de tendre à cette perfection ultime de la Charité³². Inversement, la patrie propre

28 PN, p. 83.

29 Voir PN, p. 111.

30 Voir PN, p. 121.

31 PN, p. 190.

32 Voir PN, p. 154.

doit être objet de prédilection, mais cet amour préférentiel et la quête de justice qui l'accompagne doit en dépasser les frontières s'il veut garder sa cohérence³³.

À nouveau et finalement, seul le Christ peut aider la communauté internationale à conjoindre pleinement justice et charité, lettre et esprit : « Le premier, il nous aima, c'est-à-dire qu'il anéantit en lui le point de vue de Dieu, pour prendre le point de vue de l'Homme. L'engrenage de l'amour, il le parcourut alors jusqu'au bout. Vaincu, mais victorieux, son triomphe donna au monde une Loi nouvelle qui ne se définit plus par des préceptes littéraux, arrêtés, objectifs, mais dont toute l'essence consiste à opposer précisément une Justice et une Charité, qui doivent se déterminer l'une par l'autre. Tout le rôle de la justice chrétienne est d'interdire à l'individu le recul, le repliement sur soi ; celui de la charité est d'ouvrir toujours plus le moi à l'inspiration, afin que la personne trouve par là le moyen de communier avec tous. Jusqu'à ce qu'enfin, cette croissance mutuelle de la Justice et de la Charité étant parvenue au terme, Dieu soit tout en tous³⁴. »

L'actualité historique

Quatre-vingts ans après la publication de *Pax Nostra*, la réflexion déployée dans cet ouvrage a-t-elle encore une pertinence ? La pensée du Père Fessard qui jamais ne s'épuise dans ses applications circonstancielles mais se clarifie toujours plus à travers elles, garde une valeur philosophique et théologique qui déborde largement les occasions qui l'ont vue naître.

Benoît
Carniaux

Dans un contexte européen de paupérisation qui favorise la résurgence des extrêmes à droite comme à gauche, le Sécularisme matérialiste occidental peut s'identifier à la posture du Juif rationaliste, rejetant le Messie. Face à lui une Église catholique qui toujours cherche à exhausser les cultures et les identités nationales vers la réalisation d'un Bien commun à toute l'Humanité : le Corps mystique du Christ présent sur la terre comme au ciel, germe d'un Royaume de paix.

Dans un monde globalisé où le commerce est pris pour un médiateur de la paix et de la prospérité, l'Église, au même titre d'ailleurs que le politique, se sent parfois marginalisée. Mais cette marginalisation la rend plus indépendante que jamais des pouvoirs temporels et cependant tout aussi présente à l'histoire mondiale.

33 Voir PN, p. 190.

34 PN, p. 143-144.

La dialectique du maître et de l'esclave, mise en scène du libéralisme euro-continentale, semble s'être effacée derrière la mise en scène anglo-saxonne du troc originaire³⁵. La première raison de l'introduction du mythe du troc dans le savoir économique en formation était la volonté d'opposer aux traditionnels liens hiérarchisés de clientèle une relation d'échange nouvelle et de faire de celle-ci la matrice des relations économiques. Il s'agissait de mettre en évidence une vision horizontale, et non verticale, de l'échange. Mais cette vision horizontale est corrélative d'un renvoi du Royaume de Dieu hors de ce monde et l'accès n'en sera pas interdit à celui qui n'en respecte pas les lois dans le monde réel. La charité sera là pour réparer l'injustice, qui n'a plus d'empêchement légal, ni sur le plan civil ni sur le plan religieux. Cette exclusion des préceptes évangéliques de la vie temporelle assigne à la religion un rôle subalterne dans la vie sociale. On l'invite à compenser les duretés de la vie présente par l'attente du salut éternel. C'est précisément ce sur quoi portera la critique marxiste.

Thème

Celle-ci pourtant, en inversant la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave pour instituer le travail comme fait historique premier, ne pourra atteindre son but. Pour Hegel, le fait primitif n'est ni le troc ni le travail, mais bien la lutte à mort. Le Père Fessard reprendra cette catégorie dialectique tout en la soumettant à une autre, plus originaire encore : la lutte amoureuse de l'homme et de la femme pour qu'advienne un surcroît de vie³⁶. On ne peut nier l'importance de ces dialectiques dans le monde contemporain : les débats sociétaux s'en nourrissent continuellement et les discours lénifiants du libéralisme cachent de plus en plus mal son ressort ultime : l'entretien permanent d'inégalités et de rapports de force destinés à garder en vie son dynamisme concurrentiel qui le conduit pourtant vers l'entropie.

En croisant les catégories dialectiques Maître-Esclave, Homme-Femme et Païen-Juif, Fessard nous place finalement en leur centre, au

35 John LOCKE avait déjà évoqué la rencontre de sauvages et de trappeurs qui veulent échanger. L'idée était explicitement de justifier une propriété primitive fondée sur le travail et implicitement d'affirmer la propriété réciproque des biens à travers l'échange. Voir le *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin, trad., 1967, § 14, 29, 40-46. La création de la monnaie pour fluidifier les échanges entraîne en quelque sorte la création de l'État. En 1776, Adam SMITH (*An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* 1776, trad. *Recherche sur la nature et les causes*

de la richesse des nations, nouvelle traduction, Paris, Economica, 2000, volume I, p. 55.), à peu près en même temps que Turgot en France, reprend le récit de l'échange primitif chez John Locke et lui donne un sens nouveau. Les raisons de l'invention de cette fiction sont multiples. Elles convergent vers la mise en évidence d'un monde économiste où les relations d'intérêt règlent l'ordre social et se soumettent l'ensemble des autres mobiles d'action, y compris politique.

36 Voir Gaston FESSARD, *De l'actualité historique*, T. 1 *À la recherche d'une méthode*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960.

pie de la Croix. Car le sacrifice du Christ intériorise dans la conscience humaine l'inversion du ressort de la dialectique maître-esclave. L'esclave a appris dans la renonciation à l'objet sien la valeur du sacrifice de soi. La liberté du maître s'est révélée capable de donner et même de pardonner jusqu'au sacrifice de soi. Ainsi, l'Époux s'unit à l'Épouse, l'Église, gage d'une humanité réconciliée entre Juifs et Païens par le Christ qui est « notre Paix ».

Tous ceux qui voudront bien se plonger dans la pensée du Père Fessard en en acceptant les détours circonstanciels et les âpretés de langage seront récompensés de leur effort par une « élévation de conscience » sans commune mesure avec le miroir aux alouettes entretenu par les neurosciences.

Benoît Carniaux, né en 1968, prêtre en 1994, est Abbé, depuis juin 2013, de l'Abbaye Notre-Dame de Leffe (chanoines réguliers prémontrés). Son ministère s'exerce tant dans l'écoute pastorale et l'animation de jeunes que dans l'enseignement à l'Institut d'Études théologiques de Bruxelles. Il est aussi membre du comité de direction de la revue de théologie et spiritualité Vies consacrées.

Le soldat et la paix, un témoignage



Xavier
de Marnbac

« Heureux les artisans de paix,
ils seront appelés fils de Dieu »

Il peut sembler paradoxal d'associer le soldat et la paix. Du premier, sans renier le précepte romain *Si vis pacem, para bellum*, on pense généralement qu'il est plus un fauteur de guerre qu'un acteur de paix. De la seconde, sans en négliger les bienfaits, on peut s'interroger pour savoir si elle appartient plus ou moins que la guerre à l'ordre naturel du monde.

En 1988, les Casques Bleus de l'ONU se virent attribuer le prix Nobel de la paix. Le symbole était fort. En 2012, le Comité Nobel norvégien a décidé d'attribuer ce même prix Nobel de la paix à l'Union Européenne « pour avoir contribué pendant six décennies à l'avancement de la paix et de la réconciliation, de la démocratie et des droits de l'homme en Europe ».

À la même époque, je dirigeais depuis plus d'un an déjà la mission européenne « État de droit » au Kosovo - EULEX Kosovo. C'est ainsi que je me suis très modestement senti concerné par cette reconnaissance de l'engagement de l'Union européenne en faveur de la paix dans les Balkans.

J'avais déjà eu l'occasion de servir dans la région comme officier général une première fois pendant 6 mois en 2005/2006 comme n°2 de la force de l'OTAN déployée sous mandat de l'ONU (résolution 1244), puis à nouveau en 2007/2008 cette fois-ci comme commandant de cette même KFOR (*Kosovo Force*) pour y gérer, entre autres, la proclamation unilatérale d'indépendance du Kosovo en février 2008.

Je devais enfin y retourner pour un troisième séjour, comme civil cette fois, pendant près de deux ans et demi (2010/2013) à la tête de la mission EULEX-État de droit, alors la plus importante des missions civiles de l'UE et la seule à disposer d'un mandat exécutif.

Ces riches expériences et quelques autres au cours d'une carrière très marquée par la gestion de crise, en Afrique, au Proche-Orient ou en Asie Centrale me permettent de porter un regard critique sur ce cadre d'emploi pour un soldat et, avec beaucoup de précautions, d'en tirer quelques enseignements.

Mais avant d'en arriver là, il semble utile de s'interroger sur ce que représente exactement la paix, bien apparemment si précieux mais si fragile que l'homme depuis longtemps dépense beaucoup d'énergie, avec plus ou moins de bonheur, pour la préserver, la restaurer et l'imposer parfois même par la force. À seule preuve, l'organisation des Nations Unies dispose en son sein d'un Département des Opérations de Maintien de la Paix.

La paix est classiquement définie comme absence de guerre et de la violence, étatique ou non, qui l'accompagne. On peut en déduire qu'il n'y aurait pas de paix s'il n'y avait pas d'abord de guerre. Et saint Augustin d'affirmer dès le ^v siècle « tout homme, donc, quand il fait la guerre, recherche la paix, et personne, en faisant la paix, ne veut la guerre¹ ». Or la guerre reste la grande affaire du soldat.

Depuis la chute du mur de Berlin en 1989, on a un peu oublié ce que représentait alors pour le jeune officier débutant sa carrière opérationnelle en 1974 l'état de guerre froide que Raymond Aron avait justement qualifiée de « Paix impossible, guerre improbable² ». Les régiments de notre armée de terre vivaient sous un régime d'alerte de 15 minutes à 1 heure 30 pour les détachements précurseurs et quittaient leurs garnisons en quelques heures à la moindre alerte face à un adversaire situé au cœur de l'Europe « à deux étapes du tour de France » selon la formule du général de Gaulle. Cette contribution à l'équilibre de la paix par la nation en armes, sous parapluie nucléaire et dans le cadre de l'OTAN, pour efficace qu'elle fut alors par sa logique de dissuasion et de non-emploi, ressemblait à une forme de « désert des Tartares » façon Buzzati à laquelle j'essayais rapidement d'échapper tant les choses à l'époque pouvaient sembler figées.

Car si les tensions entre les deux camps étaient refroidies dans l'hémisphère nord par une crainte de « destruction mutuelle assurée » accompagnée au fil des ans par des négociations de contrôle et de désarmement, ailleurs dans le monde la rivalité pouvait se réchauffer. Ainsi en 1978, je me retrouvais à Kolwezi où passait une ligne du front est-ouest entre Zaïre (aujourd'hui RDC³) soutenu par l'Ouest et Angola appuyé par l'Est. J'y passais plusieurs mois, loin du Centre-Europe, en particulier comme officier de liaison auprès de la force inter-africaine⁴ déployée alors pour stabiliser cette crise et dissuader toute nouvelle tentative de déstabi-

1 SAINT AUGUSTIN, *Épître à Boniface* (189,6), cité par Jean-Pierre Bois dans *La Paix. Histoire politique et militaire*, Perrin, 2012.

2 « Paix et guerre entre les nations », 8^e édition, Calman-Lévy, 1984.

3 RDC: République Démocratique du Congo.

4 Force inter-africaine: force placée sous commandement marocain et comprenant des détachements de taille variable sénégalais, togolais, ivoirien, gabonais et marocain.

lisation après le départ des légionnaires parachutistes français. De cette tentative de rétablissement et de maintien de la paix, je retins le sentiment qu'il était plus facile de réussir un coup (parachuter un régiment de parachutistes et le déployer quelques semaines) que de stabiliser dans la durée même en sous-traitant à d'autres (États africains en l'occurrence) afin de consolider la paix. L'évolution de la situation de la RDC ultérieurement et jusqu'à aujourd'hui montre bien les limites de l'exercice.

La fin de la guerre froide, concrétisée par le retrait des forces russes derrière leurs frontières et la dissolution du Pacte de Varsovie (1994), représente un cas probablement unique dans l'histoire militaire où un conflit de presque un demi-siècle entre deux empires a été gagné par l'un des protagonistes sans pratiquement qu'un coup de feu ne soit tiré.

Dans le grand débat qui suivit cette évolution radicale du monde, entre « Fin de l'histoire⁵ » et « Choc des civilisations⁶ », il était encore difficile de discerner dans quelle direction allait pencher la balance de l'histoire. Mais, n'en déplaise aux partisans des dividendes de la paix, il était clair que la fin de l'opposition des blocs allait ouvrir des espaces de manœuvre pour de nouveaux conflits qui, sans être de nature existentielle, viendraient sérieusement perturber la paix et la sécurité collective.

Si, par un concours de circonstances, je passais à côté de la guerre du Golfe (1991), dès 1993 j'étais rattrapé par la crise des Balkans. En Bosnie d'abord où sous l'égide de l'ONU au sein de la FORPRONU⁷, on vit renaître le concept de soldat de la paix. Ce n'était pas la première fois que les soldats de l'ONU étaient déployés dans un contexte de maintien de la paix. Depuis des décennies déjà, chaque fois qu'un accord était possible au Conseil de sécurité, l'organisation avait engagé de nombreux Casques bleus⁸ : dès 1948 en Palestine, en 1950 en Corée, en 1960 lors de la sécession du Katanga au Congo... et en 1978, la France participait à la force déployée au Liban⁹ (et s'y trouve encore). Depuis, des contingents de l'ONU ont été déployés au Rwanda, en République de Côte d'Ivoire (RCI), en République Démocratique du Congo (RDC), en République Centrafricaine (RCA) pour ne citer que les plus importants.

Xavier
de Marnbac

Affecté au cabinet du ministre pour traiter des questions de renseignement, je fis l'expérience de la dimension politique des choses, des rela-

5 Francis FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, 1992.

6 Samuel HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, 1997.

7 FORPRONU : Force de Protection des Nations Unies.

8 L'ONU ne possède pas de troupes

en propre : ce sont les États membres de l'organisation qui acceptent, selon leurs capacités, de mettre des contingents à sa disposition.

9 FINUL : Force Intérimaire des Nations Unies au Liban

tions parfois difficiles entre l'état-major et le cabinet, de la complexité de l'environnement international de la crise. Participer à une opération multinationale présente des avantages de nature politique en termes de légitimité de l'action tout particulièrement. Mais cela introduit aussi beaucoup de complexité de nature opérationnelle et j'observais les nombreuses réticences de mes camarades déployés sur le terrain à opérer dans un tel contexte. La logique de l'ONU est à la fois celle du compromis pour obtenir une décision (typiquement, une résolution au Conseil de sécurité) et celle de la neutralité au regard des parties en présence pour garantir l'acceptation de la présence internationale. Cette « neutralité » n'empêchera pas la mort de nombreux soldats, français en particulier¹⁰. Toutes choses qui heurtent de front la culture militaire qui se méfie intuitivement du compromis (souvent proche de la compromission) et préfère savoir clairement contre qui s'engager. Dure réalité du soldat de la paix à qui on demande plus souvent de gommer les effets de la crise (au journal de 20h) que de traiter ses causes.

Thème

Ainsi, la « Communauté internationale », concept aussi flou qu'anonyme, s'est-elle imposée progressivement dans la gestion de crise : agrégats d'États qui partagent au sein d'organisations internationales, ONU, OSCE, OTAN, UE des intérêts plus ou moins convergents tout en poursuivant des objectifs nationaux. Si la paix est souvent évoquée, on peut observer que ce sont plus souvent les apparences qui en sont recherchées que la volonté de s'attaquer aux causes profondes du conflit. C'est dans ce contexte que s'est développée l'idée de « l'approche globale¹¹ » dans la gestion de crise : restaurer une forme de normalité dans la vie des populations non seulement par un engagement de nature sécuritaire mais couvrant également tous les aspects de la vie collective : État de droit, éducation, santé, économie, etc. Une ébauche de répartition des rôles s'opérait alors entre l'OTAN pour l'aspect sécuritaire, l'ONU et/ou l'UE pour les aspects plus civils tout en sachant que la majorité des États membres sont parties prenantes de toutes ces organisations (en particulier, OTAN et UE). Et que, *in fine*, on parle de gros sous. Une fois encore, le cheminement vers la paix se révélait difficile et le rôle du soldat restait de créer, y compris par la force si nécessaire, les conditions d'un rétablissement de cette paix.

Plusieurs leçons furent tirées de cette expérience de Bosnie : le manque de robustesse du mandat attribué à la force de l'ONU (FORPRONU¹²), l'absence de pilotage politique sérieux de la mission et quelques autres facteurs conduisirent à une réévaluation radicale de ce type d'en-

10 La France déplora la perte de 52 soldats dans le cadre de la FORPRONU.

11 Approche globale, *comprehensive approach* dans le jargon international qui

rend mieux le sens de la démarche.

12 FORPRONU : Force de Protection des Nations Unies.

gagement. La faiblesse de la logique onusienne face à des adversaires retors et motivés a marqué durablement les esprits en particulier parmi les contributeurs européens. *A contrario*, la résolution de l'OTAN, la qualité de ses capacités d'intervention tant aériennes que terrestres ont permis en 1995 de débloquer la situation et d'imposer la paix à Dayton. L'usage raisonné de la force reprenait tout son poids dans la balance.

Quelques années plus tard, je devais retrouver les Balkans, mais ceci est une autre histoire. Entre temps, en 1994, je fus brièvement mais intensément impliqué dans la crise du Rwanda. Je ne reviendrai pas sur cette situation dramatique et peu brillante pour la façon dont la communauté internationale (encore elle) l'a gérée. Après le déclenchement de cette crise dans laquelle l'ONU était très directement impliquée (présence de la MINUAR¹³), la France a obtenu d'une résolution¹⁴ du Conseil de sécurité de pouvoir déclencher l'opération humanitaire Turquoise en espérant ainsi sauver quelques vies. À cet effet, déployée au Zaïre, dans la région de Goma, la force symboliquement multinationale mais majoritairement française avait défini une « Zone Humanitaire Sûre » sur le territoire du Rwanda où elle se proposait d'opérer à des fins humanitaires. Il me revint de participer à une mission de nature confidentielle chargée de présenter les limites de cette zone humanitaire aux nouvelles autorités rwandaises (FPR¹⁵) en vue d'obtenir leur consentement à ce déploiement et ainsi d'éviter autant que possible tout risque de confrontation directe avec l'armée rwandaise. Il s'agissait en l'occurrence moins de promouvoir la paix que d'éviter la guerre. Infiltrée au Rwanda à partir de l'Ouganda, la mission a rejoint non sans mal le général Kagamé à Kigali pour des entretiens extrêmement tendus aux termes desquels je pus informer le commandant de l'opération Turquoise à Goma que le principe et les limites de la zone étaient acceptés. Cela n'empêcha pas quelques accrochages sporadiques dans les jours qui suivirent. Mission accomplie, je rentrais à Paris.

Xavier
de Marnbac

À l'été 2005, je m'envolais pour 6 mois à Pristina pour occuper les fonctions de numéro deux de la force de l'OTAN¹⁶ déployée au Kosovo sous l'autorité d'un général italien. À ce moment-là, la force restait marquée par les pogroms de 2004 qui avaient vu la communauté albanaise se lever contre la minorité serbe, incendiant habitations et sites symboliques, en

13 MINUAR: Mission des Nations Unies au Rwanda.

14 Résolution 929 du 22 juin 1994 sous chapitre VII pour «mettre fin aux massacres partout où cela sera possible, éventuellement en utilisant la force».

15 FPR: Front Patriotique Rwandais, mouvement d'obédience tutsie créé en exil en Ouganda dans les années 80 et engagé dans un retour au Rwanda à partir de

1990. Son leader militaire était le général Paul Kagamé, actuel président rwandais.

16 KFOR: Kosovo Force d'environ 16 000 hommes et de plus de trente nationalités, commandée par rotation annuelle successivement par un Français, un Italien, un Allemand entre 2001 et 2009. Le commandement du théâtre revenait à un amiral américain installé à Naples, sous l'autorité du SACEUR à Mons (Belgique).

particulier religieux et violentant ses représentants. L'incapacité¹⁷ de la KFOR à répondre à cette violence avait durablement frappé les esprits tant localement qu'internationalement et fragilisé sa crédibilité. La force opérant sous mandat de l'ONU, aux termes d'une résolution¹⁸ du Conseil de sécurité arrachée de haute lutte qui lui confiait une pure mission de maintien de la paix. Des institutions provisoires étaient progressivement mises en place par l'UNMIK qui conservait l'autorité supérieure avec un gouvernement local à majorité albanaise et le Kosovo vivait au rythme des débats onusiens : standards contre statuts¹⁹ ? Un des enseignements tirés de la crise de Bosnie que j'ai évoqué précédemment avait prévalu : bien qu'il s'agisse d'une opération typique de maintien de la paix, l'ONU n'avait pas déployé de Casques bleus mais avait en quelque sorte « sous-traité » la composante sécuritaire à l'OTAN avec un mandat robuste. Par ailleurs, dans une ébauche d'approche globale, l'UNMIK qui comprenait une importante participation de l'UE (en personnel comme en moyens financiers pour la reconstruction en particulier) avait pour rôle de construire un État viable, établi selon les principes de l'État de droit. Toutefois, la résolution 1244, fruit d'un compromis comme toutes les résolutions reposait encore sur des ambiguïtés de nature à la fois juridique et politique qui rendaient compliquée la gestion pratique de la situation ainsi créée. Je quittais le Kosovo en février 2006 avec le sentiment d'avoir un peu compris la complexité de la gestion d'une crise au caractère politico-militaire affirmé alors que la décision d'accorder la priorité au statut par rapport aux standards venait d'être recommandée par les conclusions du rapport Ahtisaari²⁰ sur le statut final du Kosovo.

Thème

Dès l'été suivant, le constat que le Conseil de sécurité serait incapable²¹ d'adopter une résolution sur le statut proposé impliquant l'indépendance du Kosovo s'imposait et le *statu quo* demeurait.

17 Deux facteurs principaux expliquaient cette incapacité :

- d'une part, des restrictions d'emploi (« caveat » en anglais) imposées par les États membres à leur contingent ;
- d'autre part, l'impossibilité de répondre aux manifestations même violentes sans recourir à la force létale.

18 Résolution 1244 du 10 juin 1999 qui confie à l'OTAN la responsabilité de maintenir « a safe and secure environment » au profit des différentes communautés et de la présence internationale. Elle prévoit également le déploiement de l'UNMIK, *United Nations Mission In Kosovo* sous l'autorité du Représentant Spécial du Secrétaire Général de l'ONU (SRSG, *special representative of the secretary general*).

19 Standards contre statuts : *standards*

versus status ou faut-il exiger les standards (État de droit en priorité) avant d'accorder l'indépendance ou le contraire ? Les Albains exigeaient l'indépendance (avec l'aide de leurs soutiens) quand les Serbes (et leurs soutiens) la refusaient. La communauté internationale était elle-même divisée sur le sujet.

20 Rapport Ahtisaari : du nom de l'ancien président finlandais Marti Ahtisaari chargé par le secrétaire général de l'ONU des recommandations sur le statut futur du Kosovo. Le rapport préconisait l'option de l'indépendance du Kosovo assortie de solides garanties accordées aux minorités et tout particulièrement aux Serbes du Kosovo.

21 Principalement en raison du refus de la Serbie, solidement appuyée par la Russie et la Chine au conseil de sécurité.

Prenant mes fonctions de commandant de la KFOR fin août 2007, je disposais de quelques mois pour planifier les opérations, entraîner la force dont la marge de manœuvre avait été améliorée tant en capacités opérationnelles que dans le cadre juridique²², rassurer les États participants sur la capacité à gérer la crise et donner confiance à toutes les communautés du Kosovo tout en améliorant la qualité des relations avec la Serbie. Le but général était de remplir la mission de préserver un environnement sécurisé et sûr, conformément à la résolution 1244 et, en cas de débordement, de maintenir la violence au plus bas niveau possible.

Le 17 février 2008, le parlement des institutions provisoires du Kosovo proclamait unilatéralement son indépendance en créant un précédent juridique qui n'est toujours pas réglé à ce jour. La liesse était totale au sein de la majorité albanaise tandis que la minorité serbe réagissait avec abattement dans l'intérieur du pays et violence au Nord en détruisant les postes frontières. À Belgrade, la violence explosait aussi et la rue incendiait l'ambassade américaine. Mais, d'une manière générale, la situation sécuritaire restait sous contrôle au Kosovo et les incidents limités.

Cette évolution radicale entraîna rapidement des changements importants dans le cadre général de la présence internationale : le rôle de la MINUK diminua et fut largement récusé par le Kosovo indépendant même si la résolution 1244 restait en vigueur avec la KFOR toujours responsable de la sécurité, un Bureau Civil International (ICO, *International Civilian Office* en anglais) fut mis en place dont le titulaire était en même temps représentant spécial de l'UE et chargé de la mise en œuvre du plan Ahtisaari. L'Union Européenne²³ avec l'accord de l'ONU se proposa pour reprendre à son compte la promotion de l'État de droit sur la base de l'action commune adoptée le 4 février 2008²⁴.

Xavier
de Marnbac

Fin août 2008, je quittais le Kosovo au terme d'une année bien remplie avec le sentiment que j'avais su préserver la paix en dépit des événements. Le Kosovo avait proclamé son indépendance, la stabilité avait été assurée dans un contexte tendu, la mission européenne négociait avec l'UNMIK les conditions pratiques de son déploiement et la com-

22 Au plan juridique, la plupart des *caveats* avaient été levés par les États membres et au plan opérationnel, l'équipement et l'entraînement aux opérations de contrôle de foule sans usage de la force létale (*crowd and riot control* en anglais ou CRC) avaient été généralisés.

23 Pour l'UE, 22 des 27 États membres de l'époque avaient reconnu le Kosovo indépendant, mais 5 d'entre eux (Espagne, Slovaquie, Grèce, Chypre

et Roumanie) refusent toujours cette reconnaissance pour des raisons de politique intérieure liées principalement à des questions de minorités.

24 Action commune 2008/124/PESC du Conseil du 4 février 2008 jetant les bases de la mission européenne « État de droit » EULEX-Kosovo. L'autorité en était confiée au général (2S) Yves de Kermabon, ancien commandant de la KFOR de 2004 à 2005.

munauté internationale, à travers de multiples organismes, conserverait jusqu'en 2012 une forme de tutelle sur le Kosovo dans un contexte politico-diplomatique qui restait compliqué

À l'automne 2009, dans ma dernière année de service sous l'uniforme et alors que je préparais ma reconversion dans le privé, j'eus la surprise d'être contacté par le Ministère des Affaires Étrangères. On me demandait si j'étais disposé à prendre la succession du général de Kermabon à la tête de la mission EULEX-Kosovo. Après un temps de réflexion et quelques hésitations, avec l'approbation de ma femme qui serait la première à subir les conséquences de ma décision, j'acceptais cette proposition.

Le 27 juillet, j'étais officiellement désigné par l'UE pour prendre la direction d'EULEX, le 31 août je quittais l'uniforme, le 2 septembre j'arrivais à Bruxelles pour un cycle de préparation et le 15 octobre je débarquais à Pristina pour un an comme chef de mission de l'Union Européenne. Si le cadre m'était familier, en revanche, le contexte était nouveau pour moi : chef d'une mission civile multinationale d'État de droit pour un général qui n'est pas particulièrement juriste, le défi était de taille. Diriger une mission civile composée d'hommes de loi, de policiers et de douaniers n'a rien à voir ou si peu avec le fait de commander une force militaire composée de soldats. Prudence et humilité s'imposaient.

Thème

Mon prédécesseur avait accompli la tâche immense d'organiser, de déployer et de préparer une mission d'environ 3000 personnes avec un budget de 165 millions d'euros en 2010. Dotée de pouvoirs exécutifs, EULEX était articulée en trois composantes, justice, police et douane. Intégrée au sein des institutions du Kosovo indépendant (mais encore sous supervision internationale en 2010), la mission pouvait user de ses pouvoirs exécutifs judiciaires dans les trois domaines de la corruption, de la criminalité organisée et des crimes de guerre, tous maux endémiques du Kosovo. Elle avait par ailleurs un rôle de conseil des institutions afin de les rapprocher des standards européens en matière d'État de droit. D'une manière générale, la tâche était immense tout particulièrement dans le domaine de la justice. La mission pouvait contribuer au maintien de l'ordre public en lien avec la police locale (1^{er} niveau) et les unités de la KFOR (3^e niveau) en déployant ses quatre escadrons de gendarmerie ou assimilés en 2^e niveau. Dans un pays en crise depuis plus de vingt ans, frappé par la guerre, à l'économie totalement désorganisée, au système éducatif sinistré et aux élites vieillissantes, il s'agissait bien de construire un État qui n'avait jusqu'en 2008 jamais connu d'indépendance. Il s'agissait bien de « nation building » selon la terminologie onusienne avec pour objectif de préserver la paix et de contribuer à rapprocher le Kosovo des standards européens en vue d'une hypothétique intégration dans l'ensemble euro-atlantique (UE et OTAN) à terme.

Il ne me revient pas de juger l'œuvre accomplie jusqu'au 31 janvier 2013, date de mon départ définitif du Kosovo. EULEX, bien que réduite au fil des années, poursuit encore sa mission. Au cours des 27 mois que j'ai passés à sa tête, la mission a connu des hauts et des bas, traversé bien des vicissitudes, éprouvé des satisfactions et rencontré des échecs. L'expérience de l'État de droit n'est jamais un long fleuve tranquille et l'exercice de la justice toujours difficile : c'est vrai en France dans un État structuré, il ne peut en être différemment au Kosovo dans le contexte qui est le sien.

Contribuer au maintien de la paix et au développement de la stabilité dans un environnement politico-diplomatique complexe où l'héritage historique, la sociologie, les influences extérieures, les ambitions individuelles et collectives s'ajoutent les uns aux autres rend forcément l'exercice difficile et incertain. La principale caractéristique que je retiendrai de cette fonction sensible, au-delà des aléas rencontrés et ils furent nombreux, c'est l'accumulation de contradictions qu'il m'a fallu gérer. Je ne saurais les décliner toutes ici, mais je veux en évoquer quelques-unes :

- exercer la justice à son rythme mais avancer vite. Le temps de la justice n'est pas le temps politique ni celui des médias, en particulier dans un environnement multinational sans compter les délais de traduction²⁵ ;
- respecter l'indépendance des juges et l'autonomie des procureurs (en toutes lettres dans le texte de l'action commune) mais intervenir si nécessaire dans les procédures pour avancer (consignes fréquemment reçues et que je n'ai jamais appliquées) ;
- mettre en examen l'establishment politico-administratif (« les gros poissons ») mais ne pas bousculer les choses pour que le dialogue Pristina-Belgrade puisse se tenir (« Don't rock the boat », selon l'expression consacrée à Bruxelles) ;
- mettre en examen les héros de la guerre de libération désormais aux affaires (pour crimes de guerre, corruption ou criminalité organisée) mais rester populaire dans l'opinion publique locale ;
- parler au nom de l'Europe et promouvoir l'intégration européenne quand cinq États membres refusent toujours de reconnaître le Kosovo indépendant ;
- opérer dans le cadre de la résolution 1244 en respectant la neutralité face au statut du Kosovo (« qui appartient à la Serbie ») et être déployé au sein des institutions judiciaires du Kosovo indépendant (et appliquer sa loi).

Xavier
de Marnbac

Je pourrais continuer cet inventaire à l'envi. Il donne simplement un aperçu des difficultés rencontrées dans l'exercice de cette mission. C'est parfois le prix à payer pour maintenir la paix et la culture de l'ambiguï-

25 Au Kosovo, les trois langues officielles pour les procédures sont l'albanais, le serbe et l'anglais. Au-delà des

difficultés d'interprétariat, tous les documents sont rédigés dans les trois langues.

té possède ses avantages. Mais il arrive un moment où il faut en sortir. Parce que, dans la recherche de la paix, nous limitons trop souvent notre action à gommer les effets de la guerre sans toujours chercher à en traiter les causes, et parce que le cadre juridique nous interdit souvent de dire qui sont les bons et qui sont les méchants, nos engagements s'inscrivent régulièrement dans une durée coûteuse. Les mêmes causes produisant généralement les mêmes effets, le maintien dans la durée d'une présence d'interposition dissuasive apparaît comme la solution pratique pour permettre aux populations de vivre dans une paix fragile.

Ce témoignage d'un soldat confronté au fil des ans et des crises à la problématique de la paix n'a d'autre ambition que d'apporter un éclairage sur la complexité du contexte dans lequel il est conduit à opérer. La réalité du monde demeure la violence et seule la combinaison de la force et du droit permet de la maîtriser²⁶. La paix reste un idéal toujours fragile dans sa construction, nous avons souvent tendance à l'oublier. L'édifice juridique construit au fil des siècles ne saurait la garantir seul sans s'appuyer sur un bras solidement armé : c'est l'honneur du soldat, en démocratie, que de mettre cette force au service du droit. Certains éprouvent parfois la tentation de la non-violence comme option. Le Kosovo lui-même s'y est essayé pendant des années de crise derrière son leader Ibrahim Rugova qui en avait initialement fait l'outil de sa stratégie pour promouvoir la liberté de son peuple. Devant l'inefficacité de ce choix, l'option de la violence s'est imposée aux plus radicaux entraînant le pays dans la guerre. La combinaison des causes (politiques, ethniques, démographiques, économiques, culturelles, religieuses ...) s'impose alors à tous par la graduation des effets (tensions, crises, violences, attentats, ...) pour aboutir à la guerre dont la perception est souvent amplifiée par le prisme médiatique. Arrive alors le temps du soldat de la paix adossé au droit...

Thème

Le général de corps d'armée (2S) Xavier de Marnhac, marié, trois enfants, a en particulier été directeur des opérations de la DGSE de 2000 à 2004. Après avoir occupé des fonctions opérationnelles de 2005 à 2007, il a commandé la force de l'OTAN déployée au Kosovo (KFOR 2007/2008). À titre civil, il a dirigé la mission européenne « État de droit » EULEX Kosovo, à Pristina, de 2010 à 2013.

Ancien élève de Saint-Cyr, Xavier de Marnhac est diplômé de l'US Command and General Staff College et breveté de l'École Supérieure de Guerre. Il est également ancien auditeur de l'IHEDN.

26 Voir PASCAL, *Pensées* : « La justice sans la justice est tyrannique ». sans la force est impuissante, la force

Courte bibliographie :

- *La France et la paix*, ouvrage collectif, publié à l'occasion de l'exposition « L'art de la paix. Secrets et trésors de la diplomatie », Petit Palais, 2016.
- Raymond ARON, *Paix et guerre entre les nations*, Calman-Lévy, 1984 (8^e édition).
- Jean-Pierre BOIS, *La Paix. Histoire politique et militaire*, collection pour l'histoire, Perrin 2012.
- Georges DUBY, *La société chevaleresque*, collection Champs, Flammarion, 1988 (p. 54 : « les laïcs et la paix de Dieu »).
- Benjamin B. FERENCZ, *Mémoires de Ben, procureur à Nuremberg et avocat de la paix mondiale*, Michalon, 2012.
- Gal Jean SALVAN, *Soldat de la guerre, soldat de la paix*, Éditions Italiques, 2005.
- John SPANIER, *Games nations play*, CQ Press 1987 (6^e édition).

Xavier
de Marnbac

Vertu guerrière et vertu humanitaire¹



Jean-Christophe
Rufin

C'est un petit village d'Italie. Il est construit sur une hauteur et la rude silhouette d'une tour médiévale le domine de ses murs aveugles. Sur une esplanade, une église baroque à fronton blanc sonne les heures et veille. De la rambarde de pierre qui borde le mail, on peut apercevoir à l'horizon la ligne bleutée du lac de Garde. Les cyprès, dans ce pays, ne sont pas préposés comme chez nous à la garde des morts ; ils sont plantés çà et là dans l'étoffe verte de la campagne, comme de joyeuses petites plumes sur un chapeau de feutre. On est en juin. La chaleur est intense. On sent qu'il se prépare quelque chose de terrible. Un orage, c'est certain mais d'abord bien plus : une bataille.

Car en cette année 1859, la tragédie de l'indépendance italienne aborde son dernier acte. La scène s'ouvre sur l'ultime confrontation. D'un côté, l'Autriche-Hongrie, à qui le congrès de Vienne a livré la Lombardie, Venise et qui sert de protecteur à toutes les petites monarchies italiennes rétablies sur les décombres des républiques sœurs, créées par Napoléon I^{er}. De l'autre, une coalition un peu hétéroclite formée autour de Victor-Emmanuel, roi de Piémont-Sardaigne. Elle compte l'extravagant aventurier qu'est Garibaldi et un autre Napoléon, le troisième, allié sincère mais non dénué d'arrière-pensées puisqu'il compte bien être payé de ses efforts en recevant la Savoie et Nice. L'Autriche recule. Elle a perdu plusieurs combats importants dont celui de Magenta. Ses troupes se sont mises à l'abri de l'autre côté d'une rivière nommée le Mincio. Mais rien de décisif ne s'est encore produit. Le choc reste à venir. Il se prépare. Des forces formidables s'assemblent. Napoléon III arrive en train. Ce qui se déploie est déjà moderne. Pourtant, au moment suprême, il faudra bien en venir aux vieilles méthodes et se battre, au canon et au fusil d'abord, au sabre ensuite, à la baïonnette enfin quand ce n'est pas au poignard...

Dans la nuit du 24 juin, l'armée autrichienne reçoit de Vienne l'ordre de franchir le Mincio et d'avancer à la rencontre de l'ennemi. Les colonnes marchent dans l'obscurité. Les coureurs ne voient rien. Des

1 *Discours sur la Vertu*, prononcé par Jean-Christophe Rufin lors de la rentrée solennelle de l'Académie française du 30 novembre 2017, et reproduit ici avec l'ai-

mable autorisation de l'auteur que nous remercions chaleureusement. Le titre « Vertu guerrière, vertu humanitaire » est nôtre (NDE).

unités françaises et autrichiennes se rencontrent par hasard. Des échauffourées éclatent mais ce n'est pas encore la bataille. Le théâtre sur lequel évoluent les armées est large de vingt kilomètres. Il faut que l'assaut se concentre, que l'affrontement s'organise. Trois points, peu à peu, se révèlent stratégiques. Au nord, San Martino, au sud, la plaine de Medole, mais c'est au centre que tout se jouera, dans notre petit village. Sa tour médiévale sera l'enjeu décisif. Qui en prendra le contrôle aura vaincu. La bourgade inconnue s'apprête, pour son malheur, à donner son nom à l'Histoire. Elle s'appelle Solférino. La bataille s'engage. Elle est d'une violence inouïe. Le combat dure quinze heures. Quinze heures dans la poussière, les explosions, les cris d'agonie. Quinze heures pendant lesquelles se déchaîne par tous les moyens l'instinct de tuer. Pendant cette interminable journée, il n'y a qu'une vertu qui vaille : c'est la vertu guerrière. La vertu militaire, issue de la *virtus* romaine, qui tire son étymologie de *vir*, l'« homme ». C'est un terme masculin. La vertu des hommes au combat. Zarathoustra le résume magistralement : « Il faut que la guerre soit sans merci et exempte de pitié. Les seules vertus sont la bravoure et la cruauté, l'audace, la ruse, l'intelligence, en un mot, la force. »

Thème

De ce point de vue, rien n'a changé depuis Rome, depuis la Grèce, depuis les Pharaons, la Préhistoire même. Des hommes armés attendent en tremblant. Devant eux, ils le savent, le crime a libre carrière. On peut les tuer et ils peuvent tuer. Leur conscience est pleine de terreur. Mais la vertu guerrière consiste à transcender cette terreur pour en faire quelque chose de plus grand. La souffrance s'efface derrière un but plus vaste qu'on appelle la victoire. L'individu doit oublier sa survie propre pour en tirer autre chose : la gloire, la reconnaissance de la Patrie, un moment d'Histoire. La vertu guerrière consiste à introduire dans la violence, et même le sordide du combat, un idéal supérieur : celui de la bravoure, de l'obéissance et de l'héroïsme. Solférino ne manquera pas de scènes épiques qui exalteront cette esthétique de la guerre. Quelques exemples : Le colonel de Maleville sous le feu terrible de l'ennemi à la ferme Casa Nova, saisit le drapeau du régiment et s'élançe en s'écriant « Qui aime son drapeau, me suive ! » Ses soldats, exténués de faim et de fatigue, privés de munitions, se précipitent à sa suite à la baïonnette. Une balle brise la jambe du colonel. Malgré de cruelles souffrances, il continue de commander en se faisant soutenir sur son cheval. Au mamelon de la tour de Solférino, le lieutenant Monéglià, des chasseurs à pied de la garde, prend à lui seul six pièces d'artillerie, dont quatre canons attelés et commandés par un colonel autrichien qui lui remet son épée. Le lieutenant de Guiseul qui porte le drapeau d'un régiment de la ligne, est enveloppé avec son bataillon par des forces dix fois supérieures : atteint d'un coup de feu, il roule à terre en pressant contre sa poitrine son précieux dépôt ; un sergent se saisit

du drapeau pour le sauver des mains de l'ennemi, il a la tête emportée par un boulet ; un capitaine s'empare de la hampe, il est frappé lui aussi et teinte de son sang l'étendard qui se déchire ; tous ceux qui le portent, sous-officiers et soldats, tombent blessés tour à tour jusqu'à ce qu'un sergent-major le recueille, tout mutilé et le sauve...

Voilà ce que jusque-là l'Histoire retenait des batailles. L'institution militaire organisait un culte à ces étendards en lambeaux, gravait dans le marbre le nom des morts et des héros, décrivait leurs gestes de bravoure sous la forme de citations glorieuses.

La guerre en somme s'arrêtait lorsqu'était connu le verdict du combat : défaite ou victoire. Ensuite, on passait à autre chose : la paix ou de nouvelles batailles. La vertu guerrière était un instant de gloire figé dans l'éternité de l'Histoire. À Solférino, pourtant, tout va changer. L'instrument de cette révolution est un seul homme. Il se trouve là par hasard ou presque. Il n'est pas venu sur le pied de guerre mais dans une vieille diligence qu'il a louée à grands frais. C'est un homme encore jeune, natif de Genève. Il a dans le regard un je-ne-sais-quoi d'absent qui peut être la marque d'une grande bonté comme le signe de la folie. Il a déjà à son actif plusieurs actions philanthropiques et figure notamment parmi les fondateurs du mouvement de jeunesse qu'on appelle YMCA. Mais dans le moment, ce don Quichotte du bien poursuit d'autres moulins à vent : ceux qu'il veut construire en Algérie pour produire de la farine. Son nom est inconnu. Il ne le restera pas. C'est Henri Dunant. Il n'est venu à Solférino que dans un seul but : rencontrer Napoléon III qu'il n'a pas réussi à voir en temps normal. Il se dit que la guerre, qui désorganise tout, lui permettra d'accéder à l'empereur et d'obtenir de lui un soutien décisif pour son projet de moulins au Maghreb. La bataille, Dunant va donc la rencontrer par hasard. D'ailleurs, elle est terminée quand il arrive sur les lieux et l'empereur est déjà parti. Ce que Dunant découvre alors, c'est ce que l'Histoire, d'ordinaire, ne montre pas. Ce n'est plus la vertu guerrière, c'est son lendemain.

Jean-Christophe
Rufin

Il aborde un village qui se nomme Castiglione delle Stiviere. Les rues y sont en pente et en leur milieu s'écoule une rigole qui évacue d'ordinaire les eaux usées. Quelle n'est pas la surprise du jeune Suisse quand il découvre que le flot, ce jour-là, est rouge. C'est que, dans les maisons qui bordent ces étroites ruelles, des blessés par centaines ont été recueillis ; c'est leur sang qui teinte le pavé. Dunant monte jusqu'à la cathédrale. Les trois nefs qu'éclairent des vitraux chatoyants sont remplies d'hommes agonisants. Ils sont couchés sur des lits de paille. Les plus horribles blessures suppurent dans la charpie et attirent la vermine. Les femmes du village se sont improvisées secouristes et tentent

sans moyens de soulager ces malheureux. Dunant lui-même se lance à corps perdu dans des actions généreuses et maladroitement. Il n'est ni médecin ni infirmier et ses connaissances en matière médicale sont à son image : un peu singulières. C'est ainsi qu'il attribue au tabac une grande efficacité pour soulager les agonisants. Il distribue des cigares aux mourants et déjà, le corps médical, qui décidément ne comprend rien, tente de l'en dissuader. Son action ne se borne pas à Castiglione. Il sillonne les alentours, constate l'ampleur du désastre. Partout, dans les villages et sur les routes, des dizaines de milliers de blessés graves attendent une mort sans gloire. Faute d'ambulances, on évacue les malheureux sur des chariots brûlés par le soleil. À la fin du combat, un orage terrible s'est abattu sur le champ de bataille. C'est de la boue que l'on tire les corps vivants ou morts. Puis tout à coup, juin revient, cruel de chaleur. Le soleil dessèche tout, les peaux, les plaies, les lèvres des suppliciés.

Dunant, pendant ces jours et ces nuits d'horreur, fera ce qu'il pourra, c'est-à-dire pas grand-chose. Mais il regardera. Il se souviendra et il écrira. À son retour, il va se faire le greffier de ces heures tragiques. Avant lui, Thucydide avait écrit la guerre du Péloponnèse, Jules César la guerre des Gaules et Froissart la guerre de Cent Ans. Tous avaient mis en scène la vertu guerrière, le combat, l'intelligence et la grandeur de la chose militaire. Dunant sera, lui, et pour la première fois, le mémorialiste du jour d'après. Son livre *Un souvenir de Solferino* est construit un peu à la manière du roman surréaliste de Raymond Rousset *Impressions d'Afrique*. D'abord, il parle des combats, il décrit les gestes héroïques et c'est à lui, tout à l'heure, que nous avons emprunté quelques exemples de ces actions glorieuses. Mais ensuite, Dunant passe de l'autre côté de la scène et nous montre ce que les héros ont enduré après. La bataille est terminée, l'Histoire écrite, les chefs sont déjà loin. Alors Dunant s'écrie (je le cite) : « Qu'était devenue cette ivresse profonde, intime, inexprimable, qui électrisait ce valeureux combattant, d'une manière si étrange et si mystérieuse, à l'ouverture de la campagne et lors de la journée de Solferino, dans les moments mêmes où il jouait sa vie, et où sa bravoure avait en quelque sorte soif du sang de ses semblables qu'il courait répandre d'un pied léger ? » En effet, que reste-t-il de tout cela ? Des membres écrasés, des yeux crevés, des crânes défoncés, le cri des agonisants et des heures de souffrance à vivre, en attendant de mourir. Face à un tel tableau, la vertu change de camp et même de sexe. Ce n'est plus l'audace bravache d'hommes bardés de cuir et de cuivres, c'est la patience ingrate et inouïe de femmes qui les assistent jusqu'au bout. Des scènes illustrent ce renversement. Tel haut gradé couvert de décorations vient visiter les blessés ; il ne tient pas dix minutes et ressort en vomissant. Tandis qu'une frêle héritière que sa noble extraction destinait selon Dunant à l'œuvre douce

Thème

du foyer, tient sans défaillir la jambe qu'un chirurgien découpe à vif sur un malheureux qui a sa pleine connaissance. Voilà une autre vertu et puisqu'il faut la nommer, Dunant l'appelle la vertu humanitaire.

Son livre rencontre un succès immense, Il est lu par tout ce que l'Europe compte de souverains éclairés et impressionne jusqu'au sultan de Turquie. *Un souvenir de Solférino* n'est pas à proprement parler un manifeste. C'est plutôt un témoignage passionné et un peu désordonné, comme l'est son auteur lui-même. Cependant, on y distingue quelques intuitions fondamentales qui vont donner à cette vertu humanitaire le moyen de s'exprimer à l'avenir de façon plus efficace qu'à Solférino. Première intuition et premier principe d'action : la notion de permanence. Certes, il n'y a pas de guerre chaque jour, pas non plus de catastrophe ni d'épidémie. Pourtant, si l'on veut être efficace quand elles surgissent, il faut s'y préparer, c'est-à-dire disposer de moyens permanents. Dans son livre, Dunant montre à quel point les secours à Solférino ont été marqués par la confusion et le dénuement. Pas d'ambulance digne de ce nom, pas de médicaments, pas assez de charpie ni de brancards... Cette improvisation, généralement dramatique, n'est parfois pas sans charme. Elle donne lieu à des scènes stendhaliennes. Ainsi quand les blessés survivants arrivent à Milan, les grandes dames de la capitale lombarde leur ouvrent leurs palais. On n'a pas de peine à imaginer, sous des plafonds à la Tiepolo, de beaux amputés de vingt ans veillés par des duchesses éperdues de compassion...

Jean-Christophe
Rufin

Quoi qu'il en soit, premier principe : il faut s'organiser *avant* ; ce sera la tâche de la Société de secours que propose Dunant et à laquelle il donne un emblème nouveau : une croix rouge sur fond blanc. Deuxième principe : la vertu humanitaire, à la différence de la vertu militaire, est neutre. Les victimes n'appartiennent plus à un camp, elles sont les membres indistincts de la communauté fraternelle des humains. Il faut une autorité neutre pour les prendre en charge. Ce sera le Comité international de la Croix-Rouge, créé à Genève. Enfin, dernier principe : on peut dégager un espace pour la loi dans ce chaos qu'est la guerre. La « montée aux extrêmes » de la violence décrite par Clausewitz n'aboutit pas nécessairement à la suspension de tout rapport civilisé. Même dans la guerre, on peut fixer des limites à l'inhumanité. Dunant rédigera un premier texte destiné à fixer certaines règles acceptées par tous en temps de paix et que tous s'engageront à respecter pendant les guerres à venir. Ce sera la première convention de Genève, complétée peu à peu jusqu'au dispositif actuel qui comporte quatre conventions signées en 1948, et deux protocoles additionnels dont on célèbre cette année le cinquantième anniversaire. Ainsi s'organise la vertu humanitaire, née dans la poussière et le sang à Solférino. On connaît le destin glorieux et tourmenté de la Croix-Rouge qui

devra faire face à de nombreuses guerres, dont deux conflits mondiaux qui mettront ses principes à rude épreuve, et qui se verra rejointe par bien d'autres acteurs se recommandant des mêmes principes : O.N.G. et organisations internationales.

En somme, Dunant a atteint son but, peut-être même au-delà de ses espérances. Son destin personnel n'en a pas pour autant été favorisé. J'en dirai un mot pour conclure. Promptement éjecté du Comité international de la Croix-Rouge, créé à Genève par des notables suisses qu'indisposaient son idéalisme folâtre et sa propension à faire de mauvaises affaires, Dunant connaîtra la solitude, presque la misère. Recueilli dans un hospice où il passera les vingt-quatre dernières années de sa vie, il sera tiré de l'oubli par un journaliste peu avant sa mort et il recevra, en 1901, le premier prix Nobel de la Paix. Paradoxe : il devra partager son prix avec un pacifiste. Vu de loin, ces deux courants, pacifiste et humanitaire, peuvent sembler proches. Ils sont en vérité presque opposés. Les pacifistes veulent interdire la guerre, et tout ce qui la rend plus humaine, donc moins choquante, est condamnable à leurs yeux. Dunant a une vision plus réaliste, certains diront plus résignée, de la nature humaine. Il ne croit pas que la guerre disparaîtra jamais. Sans doute pense-t-il d'ailleurs que dans certains cas, face à la barbarie, elle reste légitime. Il sait au fond que la vertu humanitaire ne fera pas disparaître la vertu guerrière et même qu'elles formeront à l'avenir un couple inséparable.

Thème

Quoi qu'il en soit, désormais, grâce à Henri Dunant, on ne peut plus s'écrier, comme Napoléon chevauchant parmi les morts sur le champ de bataille d'Austerlitz : « Une nuit de Paris refera tout cela. » Car on sait depuis Solférino que le lendemain des batailles est une autre bataille, qui convoque une autre vertu et autant de courage.

Jean-Christophe Rufin, né en 1952, est médecin, historien, écrivain et diplomate. Il a été élu à l'Académie française en 2008. Un des pionniers de l'organisation humanitaire Médecins sans frontières, ancien président d'Action contre la faim, il a été ambassadeur de France au Sénégal et en Gambie. Parmi ses nombreux ouvrages, retenons Rouge Brésil, Gallimard, (Prix Goncourt 2001) et les dernières publications : Le tour du monde du roi Zibeline, Gallimard 2017 ; Le suspendu de Conakry, Flammarion, 2018.

Dossier

De quelques convertis du xx^e siècle

Le xx^e siècle fut riche en conversions d'intellectuels au catholicisme. *Communio* entreprend d'en retracer quelques-unes, parmi les moins connues : la grâce est à l'œuvre de façon souvent surprenante, et de bien des manières. Après Max Jacob (1876-1944) et Jean Hugo (1894-1984), Manuel García Morente (1886-1942) et Ali Mulla-Zadé (1882-1959), ce dossier retrace l'itinéraire croyant de Sigrid Undset (1882-1949), Paul Bourget (1852-1935), et Chesterton (1874-1936).



Sigrid Undset, ou l'écriture de la conversion



Jean-Robert
Armogathe

« Tout au long de ma vie, j'ai désiré à la fois suivre le droit chemin et aller au gré de mes caprices »

Christine Lavransdatter : *la Croix*, Paris, 1941
(ch. 5, p. 328)

Une vie de roman

La biographie de Sigrid Undset est déjà un roman : fille d'un archéologue norvégien brillant, elle perdit son père adoré à l'âge de onze ans, dut interrompre ses études et prendre un emploi de bureau à 17 ans. À 23 ans, elle soumit son premier roman à un éditeur : c'est un roman historique sur l'époque médiévale danoise. Devant le refus, elle écrivit un autre roman, fort court (80 pages), *Madame Marthe Oulie*, journal désabusé d'un mariage. Le succès lui permit d'autres publications et surtout l'obtention d'une bourse de voyage qui la conduisit pendant neuf mois à Rome. Elle y rencontra le peintre Anders Castus Svarstad, de treize ans son aîné, marié et père de trois enfants. Les amants s'installèrent à Paris, où Sigrid dit avoir rencontré Jacques Maritain. En 1912, dès le divorce de Svarstad, ils se marièrent, et eurent un premier enfant. De 1907 à 1918, Sigrid Undset publia plusieurs romans sur les mœurs contemporaines (qu'elle appellera, après sa conversion, ses « romans licencieux ») : *Jenny*, en 1911, proche de l'autobiographie, fait l'éloge de l'adultère. La naissance d'un deuxième

enfant, une fille handicapée, Maren Charlotte (« Tulla »), vit l'éloignement de son mari : ils se séparèrent définitivement en juillet 1919, un mois avant la naissance de leur troisième enfant, Hans. Sigrid prit la charge des trois enfants du premier mariage (dont un enfant handicapé). Elle commença à rédiger en 1920 son premier grand roman historique, *Kristin Lavransdatter* (*Christine, fille de Laurent*), en trois parties : *La Couronne, la Femme*¹, *la Croix* (plus de 1400 pages) : une femme vit dans la Norvège du xiv^e siècle un amour passionné et déçu.

La familiarité avec l'Église du Moyen-Âge, la certitude que l'Église catholique, héritière authentique de cette Église, avait la plénitude des sacrements, la conduisirent vers le catholicisme (1924). Son mariage avec un divorcé n'était pas reconnu comme valide par l'Église catholique, mais elle eut recours au divorce civil en 1927. Elle reçut à cette époque une pension d'écrivain de l'État norvégien.

Elle écrivit un nouveau roman médiéval, segmenté en deux parties à

1 Le titre français est parfois *La maîtresse d'Husaby*.

parution différée: *Olav Audunsson à Hestviken* en 1924, *Olav Audunsson et ses enfants* en 1927. L'action se passe dans la deuxième moitié du XIII^e siècle.

Lauréate du Prix Nobel de littérature en 1928 (troisième auteur norvégien à le recevoir, après Bjørnstjerne Bjørnson et Knut Hamsun), Sigrid distribua l'argent dans des œuvres de charité² (elle vendit sa médaille pendant la guerre pour aider des réfugiés finnois).

L'abandon de l'Église nationale pour le catholicisme apparaît dans plusieurs romans: *L'Orchidée blanche* (1929) et *Le Buisson ardent* (1930) retrace l'itinéraire spirituel d'un jeune bourgeois d'Oslo, Paul Semler, qui s'éloigne progressivement de l'agnosticisme pour devenir catholique.

Dès 1931, avant la fondation du *Nasjonal Samling* par l'ancien ministre Vidkun Quisling (1933) et l'adoption officielle de l'idéologie nazie de ce parti, elle s'opposa à la montée du mouvement nazi. Elle prit parti pour Carl von Ossietzky (1889-1938), journaliste pacifiste allemand, persécuté par les nazis (tandis que l'autre grand écrivain norvégien, Knut Hamsun [1859-1952, Nobel de littérature en 1920] soutint vigoureusement le *Nasjonal Samling*, puis la collaboration avec l'Allemagne). Dans plusieurs articles, elle dénonça

le nazisme, et ses livres furent interdits en Allemagne. Elle perdit en 1939 sa mère et sa fillette handicapée.

Lors de l'invasion de la Norvège par les troupes allemandes (9 avril 1940), prévenue à temps, elle quitta le pays. Rejointe en Suède par son fils Hans, elle gagna l'Union soviétique, qu'elle traversa jusqu'à Vladivostok, où elle s'embarqua pour le Japon, puis les États-Unis: elle atteignit San Francisco le 26 août 1940 (elle raconta son odyssée dans un livre en anglais, *Return to the Future*, 1942, tr. fr. Lausanne, 1944: *Vers l'avenir, l'Odyssée d'une Norvégienne*). Peu après son départ, le 27 avril, son fils aîné Anders (né en 1913), officier mobilisé depuis des mois, fut tué alors qu'il faisait barrage à un poste de mitrailleuse, à quelques kilomètres de leur maison de Lillehammer. De New York, «soldat armé d'une machine à écrire», comme on a pu alors la définir, Sigrid Undset mena un combat de propagande contre l'Allemagne nazie. Elle travailla avec Thomas Mann et Jacques Maritain; en particulier, en 1944, elle collabora aux *Dix commandements*, un ouvrage antinazi publié par Hermann Rauschning (1887-1982³). À son retour en Norvège, elle dut remettre en état sa propriété dévastée par les Allemands, mais ses forces déclinaient: le vieux roi Haakon (1872-1957) en personne,

2 Pour la Caisse de retraite des gens de lettres, pour une association d'enfants handicapés et pour l'éducation religieuse d'enfants catholiques nécessiteux.

3 *Les dix commandements. Récits sur la guerre de Hitler contre la loi morale*, New York, Simon and Schuster, 1943. Dix grands écrivains ont contribué à l'ouvrage, traduit en français dès 1946 (Albin Michel): Thomas Mann, Franz Werfel, Bruno Frank, André Maurois, Hendrik W. Wan Loon, Rebecca West, John Erskine, Jules Romains, Sigrid Undset et Louis Bromfield.

symbole national de la Résistance, vint lui remettre la Grand-Croix de l'Ordre de Saint-Olaf (elle fut la première femme à recevoir cette haute distinction). Elle mourut quelques semaines plus tard, le 10 juin 1949.

Ses positions conservatrices (et sa polémique antiluthérienne) parurent gênantes à l'Église catholique (en particulier aux dominicains nor-

végiens, très engagés dans l'œcuménisme dès les années '60) : lorsque son fils Hans proposa à l'évêque d'Oslo de transformer la maison maternelle *Bjerkebak* en centre culturel, Mgr Gran déclina l'offre : la maison fut rachetée par la ville de Lillehammer, qui en fit un musée. Le prie-dieu dans la chambre à coucher est tourné vers des images de François d'Assise et de Catherine de Sienne⁴.

1. Norvège : le moment catholique⁵

En 1845, la « loi sur les dissidents » accorda la liberté religieuse en Norvège aux communautés chrétiennes non luthériennes. Les catholiques s'étaient déjà implantés sans bruit à Christiania (devenue Oslo en 1924) dès 1843. La création en 1855 de la Préfecture apostolique des Régions arctiques, confiée à un noble russe converti devenu prêtre, Étienne de Djunkowsky, entraîna cependant des réactions hostiles, qui s'atténuèrent avec la disparition de cette Préfecture, puis la sage gestion de l'abbé Bernard Bernard (1821-1895), préfet apostolique de Norvège et Laponie : le nombre des catholiques passa de 316 en 1865 à 1005 en 1891. Les trente-cinq années de ministère de son successeur, le Luxembourgeois Jean-Baptiste (Olav) Fallize (1844-1933, préfet de 1887 à 1922) furent riches en controverses, concurremment avec la progression de l'effectif des catholiques, la créa-

tion de nombreuses paroisses, l'arrivée enfin d'ordres religieux (entre 1920 et 1924 : dominicains, picpu-ciens, franciscains).

La neutralité norvégienne n'empêcha pas la Grande guerre de marquer les esprits ; les divisions de l'Église luthérienne firent pencher vers le catholicisme une génération inquiète de l'avenir. La visite du cardinal préfet de la Propagande, le néerlandais Willem van Rossum (1854-1932), en 1923 fut un temps fort de ce « moment catholique » :

Par la Guerre et à travers elle, les yeux des hommes se sont ouverts à une puissance morale authentique, la religion. Je crois que globalement, l'Église a obtenu une place plus grande dans la conscience générale, l'Église catholique en particulier (van Rossum, 1^{er} août 1923, cité par Eydoux p. 430).

Jean-Robert
Armogathe

4 Je remercie Jan Frederik Solem, qui prépare un livre sur les Tertiaires dominicains en Norvège, de son aimable collaboration.

5 Éric EYDOUX, « La question catholique en Norvège au lendemain de la Première Guerre mondiale », *Études germaniques*, 1983, p. 425-441. Je remercie Éric Eydoux, enseignant (émérite) d'études nordiques à l'Université de Caen de m'avoir procuré, avec un tiré-à-part de cet article, de précieux conseils bibliographiques.

Néanmoins, le récit de voyage que le cardinal publia l'année suivante en néerlandais embrasa les esprits, entraînant une série noire contre les catholiques : le refus d'abroger la législation anti-jésuite (1925⁶), la démission forcée d'un chef d'établissement, pédagogue renommé, Lars Eskeland (1867-1942), une longue polémique de la journaliste anticatholique (et antisémite) Martha Steinsvik et enfin un attentat commis dans la Basilique Saint-Pierre de Rome par une jeune catholique suédoise contre le vicaire apostolique Johannes Smit (octobre 1928). 97% de la population adhérait à l'Église d'État, et le pays comptait, en 1920, environ 2700 catholiques. À 43 ans, Sigrid Undset était en Norvège un écrivain majeur, bientôt couronnée par le prix Nobel de littérature (1928). Dans ce contexte, sa conversion, en novembre 1924, constitua un événement national.

Sur ce chemin de conversion, elle rencontra le P. Ambroise-Joseph

Lutz, op (1875-1955). Ce dominicain alsacien, qui avait enseigné pendant cinq ans la théologie à Mossoul, fut envoyé en 1905 au sanatorium de Leysin, en Suisse (où Thomas Mann, en 1924, localise la *Montagne magique*, et où le film éponyme fut tourné en 1982). Il fit la connaissance d'une jeune Norvégienne d'excellente famille, âgée de 26 ans, Marie Knudtzon († 1966), qui accompagnait son frère, malade, âgé de 20 ans (il mourut en 1910). Pendant deux ans, le dominicain français et la jeune femme, récemment convertie au catholicisme, eurent des conversations quotidiennes. Le P. Lutz fut ensuite envoyé à Palerme (1907), puis à Vienne et à Mulhouse, tandis que Marie Knudtzon obtenait la fondation d'une mission dominicaine à Oslo et, en 1923, l'arrivée du P. Lutz, qui resta en Norvège jusqu'à sa mort (1955⁷). Il joua un rôle important dans la transmission de la culture catholique française⁸. Le 7 mars 1927 Sigrid Undset entra dans le Tiers Ordre dominicain.

2. Le chemin de la conversion

Dans son livre autobiographique *Onze années*⁹, elle parle ainsi du foyer de son enfance :

Là, elle n'apprit à connaître qu'une sorte de gamme de sentiments plus ou

moins intimement liés à quelque chose de mystérieux que l'on appelait Dieu.

Qu'était ce que l'on appelait Dieu ? Ce n'est que bien des années plus tard que la question semble être devenue pour elle réellement vitale, — mais les

6 Bernt OFTESTAD, « Norway and the Jesuit Order: A History of Anti-Catholicism », in Y. M. Werner et J. Harvard, éd., *European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective*, European Studies 31, Rodopi 2013, p. 209-222.

7 Sur Marie Knudtzon, belle figure de convertie, on lira Jan Frederik SOLEM, *Friends from the Magic Mountain* sur le site fraternitiesop.com.

8 Comme aussi Peter ROKSETH, qui soutint une thèse sur Claudel et laissa inachevé un livre sur Péguy.

9 Elleve Aar [*Onze années*], 1934, LANGSLET p. 251.

multiples impressions que produisait sur elle la manière dont différentes personnes se représentaient Dieu, marquaient l'esprit de la jeune fille :

Elles se déposaient comme un sédiment dans son subconscient. Elle avait compris que le Dieu de grand-père était puissant. Il se montrait aussi dur que le destin aveugle auquel on croyait du temps des sagas [...] Le Dieu de grand-mère était doux et gentil et la consolait toujours. Le Dieu de papa était un Esprit invisible que les hommes sentaient au-dedans et autour d'eux, et jusqu'à la fin du monde les hommes ne pourraient jamais exprimer clairement ce qu'ils percevaient de Dieu. Ce qu'au fond maman pensait de Dieu, elle ne le savait pas.

Venue de l'indifférence religieuse, à partir d'un luthéranisme sécularisé, Sigrid avait depuis longtemps – non sans une certaine irritation – constaté que le christianisme était au fondement de la culture occidentale. Sa recherche spirituelle s'est nourrie du christianisme scandinave, qu'elle a étudié pour écrire *Kristin Lavransdatter*, puis *Olav Audunsson*, ses deux grands romans médiévaux.

II ne me restait rien d'autre à faire que d'aller chez un prêtre et lui demander de m'apprendre tout ce qu'enseigne en fin de compte l'Église catholique¹⁰.

Elle fut beaucoup influencée par des auteurs catholiques anglais : G. K. Chesterton, Hilaire Belloc, Robert Hugh Benson (elle collabora à un projet d'édition de ses œuvres complètes dirigée par le célèbre tertiaire franciscain danois Johannes Jørgensen [1866-1956¹¹]). Elle aurait rencontré Chesterton (dont elle traduisit deux livres) en 1928 chez les dominicains de Londres. Enfin, elle confia à une autre tertiaire dominicaine la traduction d'une œuvre d'Hilaire Belloc.

« Au cours de ma vie, j'ai désiré à la fois suivre le droit chemin et aller au gré de mes caprices » (*Christine: la Croix*, ch. 5) : par la bouche de Christine, Sigrid Undset livre un aveu autobiographique.

Le 2 janvier 1926, Jens Gran Gleditsch (1860–1931), évêque de Nidaros (1923-1928), qui fut contesté pour sa théologie libérale, écrivait dans *Aftenposten* :

Notre génération déracinée cherche une base pour sa vie. La liberté de l'individu suppose une nécessité plus profonde, nos édifices actuels supposent un fondement ancien et solide. Et quand Sigrid Undset et Lars Eskeland croient avoir trouvé ce fondement ancien, c'est qu'ils se laissent persuader que la Réforme les a déshérités, et ils veulent en conséquence abolir la Réforme et ses

Jean-Robert
Armogathe

10 *De søkte de gamle stier* [Ils cherchaient les anciens sentiers], 1936, p. 93, cité par Lars Roar LANGSLET, « La conversion de Sigrid Undset », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 40, fascicule 3, 1966, pp. 240-257, ici p. 240.

11 On sait que la rencontre avec le peintre Mogens Ballin (1871-1914), converti du judaïsme au catholicisme par son ami Jan Verkade (1868-1946), peintre nabi néerlandais, lui-même converti, qui devint bénédictin à Beuron, poussa Jørgensen à quitter l'Église luthérienne (ils se rendirent tous les deux à Assise dès 1894).

suites. Mais c'est ce qu'ils ne peuvent, ce que personne ne peut faire. Ce n'est pas la Réforme qui a déshérité les gens. La Réforme, c'est l'héritier devenant adulte, regardant autour de lui, et découvrant que toute la maison est à lui.

Sigrid lui répondit avec vivacité dans la même revue (9 janvier 1926) :

Si j'ai toujours eu, je l'avoue, des préjugés, non seulement contre les (communautés protestantes), mais aussi bien contre le christianisme lui-même, tant que je ne le connaissais que par l'école et par le catéchisme, la cause en était bien plutôt ce que cet enseignement me faisait accroire. La façon dont on y présentait la Réforme me donnait des idées complètement fausses, aussi bien sur la notion chrétienne de Dieu que sur l'Église du Christ. Si j'avais connu les dogmes de l'Église catholique relatifs au magistère surnaturel et aux sacrements qui lient et délient les grands et les petits, les analphabètes et les érudits, les cancre et ceux qui sont doués de tous les dons de l'intelligence, je ne crois vraiment pas quant à moi que j'eusse mis la Bible au rebut comme une antiquité dont je n'avais nul besoin. Mais que le Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, père des temps écoulés et des générations disparues comme des siècles à venir, pût faire dépendre le retour de ses enfants au foyer paternel d'une aptitude comme celle de lire un texte — cela me paraissait déjà, à l'âge de quatorze-quinze ans, être une idée baroque¹².

Elle revint l'année suivante (*Aftenposten*, 29 mars 1927) sur cet argument dans un article polémique :

Notre Seigneur devait bien savoir ce qu'il faisait, quand il confiait son évangile à douze apôtres dont la plupart ne s'engagèrent jamais dans la carrière littéraire — s'il était venu au monde principalement pour publier un livre, il aurait plutôt engagé douze sténographes et fait inventer sur le champ la fabrication du papier et l'imprimerie.

Elle répondit la même année à un autre illustre prélat luthérien, l'archevêque suédois Nathan Söderblom (1866-1931), qui recevra le prix Nobel de la paix en 1930 « pour ses efforts pour impliquer les Églises pas seulement dans le travail pour l'union œcuménique, mais aussi pour la paix mondiale ». Elle intitula son petit livre *Propagande catholique*.

Le prêtre qui lui donna l'instruction catéchétique obligatoire, le P. Karl Kjelstrup était l'une des personnalités marquantes du catholicisme norvégien à cette époque¹³. Sigrid Undset garda un profond respect pour lui. Mais le catéchuménat n'était plus qu'une formalité. Sigrid Undset avait déjà trouvé ce qu'elle cherchait, et acquis une connaissance approfondie de la doctrine catholique. Le P. Kjelstrup la reçut dans l'Église catholique, dans la petite chapelle de St. Torfinn à Ha-

12 LANGSLET, *op. cit.*, p. 244.

13 Mgr. Kjelstrup (1874-1946), converti le 11 novembre 1891, étudia à Rome (*Urbiniانا*), ordonné en 1901, figure marquante du clergé catholique norvégien, fut curé de St. Olav à Oslo et chapelain de St. Torfinn à Hamar, où il reçut S. Undset dans l'Église catholique. Il était Tertiaire dominicain.

mar en la seule présence de quelques amis proches (Toussaint 1924).

Par tempérament et par instinct Sigrid Undset était sans aucun doute conservatrice au sens politique du terme. Mais son ironie acerbe contre les idoles fabriquées par la bourgeoisie et contre ses dogmes favoris, témoigne d'une révolte qui à bien des égards était

plus profonde que la révolte politique des courants radicaux de l'époque. Il est significatif que Chesterton ait compté parmi ses auteurs préférés. Elle possédait le même alliage de piété et de robustesse, et elle partageait sa joie de démasquer les dogmes inconscients qui se cachent derrière la façade antidogmatique de l'homme moderne¹⁴.

3. L'écriture de la conversion

Il est fascinant de suivre, dans les centaines de pages de *Kristin*, l'évolution des convictions religieuses de Sigrid Undset : tout se passe comme si la découverte progressive du christianisme médiéval avait peu à peu conduit l'auteur à adopter sinon la religion de ses personnages en entier (elle est encore marquée de paganisme), du moins leur rapport à l'Église. *La couronne* (titre du premier volume) qui orne la tête de la jeune mariée, devenue *la dame d'Husaby* (*Husfrue*, *La femme* dans la traduction française) devient, au terme du roman, une croix – ou une couronne d'épines ! On ne saurait mieux décrire l'évolution religieuse de Sigrid Undset qu'en lisant la conversion de Paul dans *Le buisson ardent* :

Paul s'agenouilla, cacha son visage dans ses mains et fit un effort désespéré pour concentrer ses pensées : « Je suis las, las, Seigneur, de tous les détours que j'ai pris. Et maintenant me voici, qui Te supplie de m'ouvrir — de T'ouvrir Toi-même à moi. » — Mais tout en priant, Paul vit aussi, que ce qu'il percevait dans son âme n'était qu'un

reflet dans un miroir minuscule et rugueux de la réalité. La réalité, c'était Dieu qui l'avait poursuivi, éperonné, qui avait retrouvé sa trace et qui l'avait chassé de refuge en refuge. C'était Dieu à qui il ne pouvait plus échapper. Dieu se tenait devant lui et lui ordonnait d'ouvrir sa porte. Voici, je me tiens à la porte, et je frappe : si quelqu'un entend ma voix et m'ouvre la porte, j'entrerai chez lui, et je souperai avec lui, et lui avec moi » (Le buisson ardent, 1930, tr. fr. p.106-107).

Jean-Robert
Armogathe

Les critiques contemporains ont soit (le plus souvent) écarté les romans « de conversion » comme étant sans intérêt, pour se concentrer sur les premières œuvres et sur les deux grands romans historiques, soit concentré leur étude de la spiritualité de Sigrid Undset sur les romans de conversion et quelques écrits de « propagande » catholique. Il est curieux que dans les deux cas, le travail de la grâce à l'œuvre dans l'écriture n'ait pas été relevé. Peu d'écrivains se sont autant projetés en devenir dans leur œuvre. En effet, il suffit de lire en continu les trois volumes de

Kristin Lavransdatter pour se rendre compte de l'évolution de l'écrivain : au début du roman, la religion est présentée dans la foi naïve de dame Aashild et l'âpre rudesse de frère Edvin. Les prières sont de prières de protection et de demandes. Mais le deuxième volume voit apparaître Gunnulf, le prêtre cultivé, qui a étudié à Paris et Oxford, et qui offre un christianisme plus articulé :

Ce qu'un homme possède le possède lui-même davantage qu'il ne le possède.

Christine épouse Erlend, en repoussant son fiancé Simon ; mais elle assiste celui-ci jusqu'à sa mort, où il lui avoue qu'il n'a pas cessé de l'aimer. Erlend, pour qui elle a tout sacrifié, meurt, leurs fils se dispersent ; une des belles-filles devient la maîtresse d'Husaby, et Christine comprend qu'elle doit se retirer – entrant comme converse au Couvent de Nidaros, dont la cathédrale abrite la tombe de saint roi Olaf, tombé au combat en 1030. À travers sa vie familiale tourmentée, Christine plonge dans le mystère du péché et de la rédemption, jusqu'à l'offrande finale de sa vie à la fin du troisième volume :

Christine avait été la servante du Seigneur, une servante rétive, capricieuse, n'adorant que des lèvres dans ses prières, hypocrite au fond du cœur, paresseuse, négligente, impatiente sous la férule, dénuée de persévérance dans ses entreprises. Pourtant, Il l'avait

gardée à son service, en maintenant le pacte qu'Il lui avait imposé à son insu. Sous la bague d'or étincelante¹⁵, une marque secrète¹⁶ indiquait qu'elle était la serve d'un Seigneur, d'un Roi qui venait à elle entre les mains consacrées du prêtre¹⁷ pour lui donner la liberté et le salut (La Croix, tr. fr. p. 442).

Olav Audunsson a beau avoir été écrit après l'entrée de son auteur dans l'Église catholique, les doutes et les épreuves ne manquent pas :

« Et sous l'humble vêtement de l'hostie, Notre Seigneur descendit pour faire don de sa personne à ses pauvres amis ... » *Olav était le seul parmi les personnes présentes qui n'osât pas s'avancer jusqu'à la table de l'officiant. Pendant des années, il avait su que, lorsque l'obligation lui en était faite à Pâques, il se présentait comme Judas était allé à la sainte Table. Lorsqu'il était enfant, il n'avait jamais pu comprendre que Judas eût osé : il devait bien savoir que Dieu connaissait ses desseins. Maintenant il était lui-même comme Judas l'Isariote : il allait parmi ses frères en Jésus-Christ, ils voyaient en lui un bon chrétien, comme les apôtres avaient traité leur camarade Judas, quand ils avaient pris place pour la sainte Cène ce soir-là. Et lui-même avait seulement pensé qu'au milieu du troupeau il était en tête à tête avec Celui qui connaissait sa fourberie (tr. fr. p. 691).*

Olav ne finit pas d'expier le meurtre clandestin de Teit l'Islandais.

15 Son anneau de mariage, le seul bien qui lui restait, et qu'elle vient de donner pour faire célébrer des messes pour la prostituée dont elle vient de sauver l'enfant.

16 « Sous le doigt brun, abîmé par de gros travaux, la marque brillait, comme une cicatrice de peau blanche fine » (p. 441).

17 Le prêtre vient lui administrer le viatique et l'extrême-onction.

dais, de qui sa femme Ingunn avait eu un fils, Eirik, qu'il a adopté. On a pu dire que Sigrid s'est projetée dans les deux grandes figures féminines de ses romans: Christine, héroïne chrétienne, pour qui le sacrifice rédempteur efface tous les péchés, et Ingunn, indifférente au salut, qui subit sa misère sans l'accepter.

Les portraits de prêtres et de religieuses qui parcourent les romans sont contrastés, mais de plus en plus positifs en avançant dans le temps: *Olav Audunsson* contient l'admirable figure de l'évêque Torfinn, qui fait comprendre au jeune Olav que « celui qui entend agir à sa tête voit

bien vite arriver le jour où il se rend compte qu'il a fait ce qu'il n'avait jamais eu l'intention de faire » (p. 187).

C'est la conviction qui s'impose au fil de l'écriture de Sigrid Undset: la vie des hommes est guidée par la Providence divine, et les efforts de volonté propre ne peuvent conduire qu'au malheur. C'est la deuxième demande du *Pater* qui est souvent rappelée: « que Ta volonté soit faite ». Comme ses héros, Sigrid a passé sa vie à chercher comment s'y prendre pour faire Sa volonté, se rendant bien compte qu'il n'y a rien d'autre à faire que de s'y abandonner.

Né à Marseille (1947), prêtre de Paris (1976), Jean-Robert Armogathe est directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études, correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Cofondateur de l'édition francophone de *Communio*, il est le coordinateur international des rédactions.

Jean-Robert
Armogathe

Je remercie François-Xavier Dillmann, correspondant de l'Institut, pour ses précieuses remarques.

Pour aller plus loin:

La plupart des romans de Sigrid Undset ont été traduits chez Stock dans la collection Cosmopolite, entre 1931 et 1954.

● Mitzi BRUNSDALE, « Stages on her Road: Sigrid Undset's Spiritual Journey », *Literature & Theology* 23, 3, 1991, p. 83-96.

● Stanley L. JAKI, *Sigrid Undset's Quest for Truth*, Real View Books, 2007 (vigoureusement anti-Luthérien, contient des documents originaux).

● Charles MœLLER, *Littérature du xx^e siècle et christianisme*, t. 6, Beauchesne, 1993: *Lexil et le retour*.

● OTTO REINERT, « Unfashionable Kristin Lavransdatter », *Scandinavian Studies*, 1999, p. 67-80 (une des meilleures critiques en anglais).

● Olivia SCHAFF, « The Role of Christianity and Catholicism in Sigrid Undset's Scandinavia and her Novel *Kristin Lavransdatter* », *Literature & Theology* 15, 1, 2001, p. 61-69.

Bernard
Gendrel



La conversion de Paul Bourget, chemin vers l'Inconnaissable

Dossier

Même si la conversion complète de Paul Bourget (1852-1935) date du 27 juillet 1901, Charles Maurras annonce dès 1900, dans son article «M. Paul Bourget dans son jardin¹», le retour à la foi catholique du grand romancier français. Son analyse se révèle même assez subtile puisqu'à côté de raisons politiques et sociales (mise en valeur de la famille par rapport à l'individu, monarchisme) ou d'influences littéraires (Bonald, Balzac, Le Play), Maurras met surtout en avant la «personne sensitive» de Bourget. Il rappelle qu'en 1883 le critique et romancier avait déjà esquissé la possibilité d'un retour à la foi dans un article sur le mysticisme d'Alexandre Dumas fils :

La vision d'un au-delà qui soit la raison d'exister de l'univers et de nous-même, tel est l'aboutissement suprême de cette pensée, et aussi d'un certain nombre des pensées de cette époque, en dépit de la marée montante du positivisme.

Du positivisme à l'«inconnaissable» puis à Dieu, c'est effectivement l'itinéraire de Bourget qui est annoncé presque vingt ans avant la véritable conversion.

L'article de Maurras perce à jour, plus qu'on ne l'imagine au premier abord, l'homme que fut Bourget. Pudique, avare en confidences personnelles, le romancier a livré à son seul journal, dont il refuse la publication après sa mort, les évolutions intérieures qui l'ont mené, dans les années 1900-1901, à rejoindre l'Église. Pour beaucoup, à travers ses articles et ses romans (comme *L'Étape*, qui paraît en 1902), Bourget est le représentant d'un conservatisme politique et moral dont la religion n'est qu'une conséquence. Le journal intime révèle un autre Bourget, plus sentimental, plus mystique, et permet d'écarter tout soupçon de ralliement idéologique.

La perte de la foi

Si Bourget est né à Amiens, il passe son enfance à Clermont-Ferrand où son père est nommé à la toute nouvelle Faculté des Sciences. Sa mère puis, après la mort de celle-ci, sa belle-mère s'assurent de son éduca-

tion religieuse. De 1860 à 1867, il subit l'influence de l'aumônier du lycée impérial, l'abbé Habert, et connaît même, selon ses propres dires, une crise de «mysticisme extraordinaire», comme Robert Greslou, le

1 Charles MAURRAS, «M. Paul Bourget dans son jardin», *La Gazette de France*, 20 mai 1900; repris dans *Triptyque de Paul Bourget*, Paris, Librairie de la Revue Française / Alexis Redier, 1931, p. 47-59.

héros du *Disciple*. Michel Mansuy, dans sa thèse sur les premières années de Paul Bourget², envisage un début d'éloignement de l'Église deux ans après sa première communion. Il est difficile de bien déterminer ce qui a joué le premier rôle dans cette désaffection: l'exemple des nombreux camarades qui, au sortir de l'enfance, affectent une sorte d'anticléricalisme, l'influence de son père Justin Bourget ou du père de sa belle-mère, Joseph Nicard et, à travers eux, de la philosophie du ^{xviii}e siècle, la découverte (comme dans *Le Disciple*) d'une poésie romantique qui flatte la sensualité naissante du collégien.

À son arrivée à Paris, en tout cas, Bourget semble déjà «sceptique», comme il le dit dans une lettre de 1869. Les années dans la capitale, la fréquentation des lycéens et étudiants, l'influence toujours plus grandissante du positivisme achèvent de le détacher d'une religion qu'il regarde malgré tout, encore, avec une certaine nostalgie. Dans les années 1871-1872, il suit les cours de Taine à l'École des Beaux-Arts, lit *De l'Intelligence*, qui deviendra une référence constante pour lui, et découvre Darwin. En 1872, il se dit clairement positiviste et s'oppose aux conceptions «théologiques» ou «métaphysiques». C'est l'époque où Bourget commence à fréquenter le

monde littéraire et à se faire connaître par ses vers et ses articles.

Cet agnosticisme n'empêche pas le futur romancier de se lier avec Barbey d'Aurevilly. Ce qui lui plaît chez le vieil aristocrate normand, c'est surtout sa conversation brillante et son dandysme. Mais peut-être l'auteur de *L'Ensorcelée* réveille-t-il aussi en lui certains souvenirs mystiques. Pas au point, néanmoins, de le mener à la conversion; car lorsque Léon Bloy, qu'il rencontre chez le maître, et avec qui il se lie brièvement d'amitié, tente de contraindre son âme, il refuse. La scène se passe à Saint-Sulpice, où Bloy le met dans les mains du père Milleriot, comme il le raconte dans *Les Dernières Colonnes de l'Église*:

La scène fut ce qu'elle pouvait être, grotesque à faire tomber les bras aux imaginatifs et aux intuitifs. À ce confesseur opiniâtre qui le traitait de "petit cochon" et qui voulait à toute force l'enfourner dans son confessionnal, au-dessous des quatre pieds du cheval d'Héliodore, Bourget opposa de gémissants apophtegmes et des plaintes lyriques sur l'extinction de la foi dont il était une des plus ondoyantes victimes. Enfin il lui échappa.

C'est ainsi que prit fin la relation avec Bloy. Celui-ci déchaîna bientôt sa rage sur Bourget, jaloux aussi son succès littéraire.

Un long cheminement

C'est en 1880 que l'on remarque chez Bourget un besoin de croire en-

core à une réalité transcendante. Il ne va pas jusqu'à rompre avec le posi-

2 Michel MANSUY, *Un moderne: Paul Bourget, de l'enfance au Disciple*, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Annales littéraires de l'Université de Besançon», 1960.

tivisme, mais il fait sienne la pensée des *Premiers Principes* de Spencer, séparant le connaissable et l'Inconnaissable, et faisant du deuxième le principe d'existence du premier, même si rien ne peut en être dit.

Contrairement à ce qu'il laisse paraître, Bourget est un anxieux qui traverse de nombreuses crises de mélancolie. En 1887, comme le rappelle Michel Mansuy, les morts successives de son ami Jules Laforgue et de son père le plongent dans une grande tristesse. Il est alors tout proche d'un retour à la foi, même s'il n'ose encore passer le pas. Dans une lettre à Gaston Paris, datée du 25 octobre, il explique :

Je m'approche chaque jour de la ferme croyance que l'inconnaissable peut, – qu'il doit être compris dans le sens des intimes besoins de l'âme, et surtout je suis plus voisin du Christ que je ne l'ai jamais été [...] Il faut seulement consentir à l'humiliation définitive de la foi. Y arriverai-je jamais ?

Il n'y arrive pas encore, même si le christianisme lui procure un apaisement, dont l'efficacité semble prouver, en retour, la vérité du christianisme.

La rédaction du *Disciple*, son chef-d'œuvre, en 1888-1889, marque une nouvelle étape dans son cheminement spirituel. Le romancier s'inspire de l'affaire Chambige, qui défraie alors la chronique, mais il met aussi beaucoup de lui-même dans l'œuvre. En faisant d'Adrien Sixte un représentant extrême du positivisme, qui nie l'Inconnaissable de Spencer, il règle ses comptes avec une certaine

forme de scientisme qu'il ne peut plus approuver. Lorsque le personnage, dont les modèles sont Taine et Ribot, se trouve face au cadavre de son disciple, sa science ne lui est plus d'aucun secours, elle qui a plutôt servi à conduire Robert Greslou à la mort :

[P]our la première fois, sentant sa pensée impuissante à le soutenir, cet analyste presque inhumain à force de logique s'humiliait, s'inclinait, s'abaissait devant le mystère impénétrable de la destinée. Les mots de la seule oraison qu'il se rappelât de sa lointaine enfance : "Notre Père qui êtes aux cieux..." lui revenaient au cœur. Certes, il ne les prononçait pas. Peut-être ne les prononcerait-il jamais.

L'autre parole qui lui vient à l'esprit est celle de Pascal : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé », le roman se terminant sur les pleurs du philosophe. Comme Adrien Sixte, Bourget n'est pas prêt, à l'époque, à prononcer dans la foi le Notre Père, mais les marques de son intérêt grandissant pour le christianisme comme révélation de l'Inconnaissable ne laissent pas de doute sur l'avancée de ses convictions.

Le mariage avec Minnie David, dont le père est belge et la mère triestine, et qui a une grande piété, lui permet de rompre avec une vie sentimentale aventureuse et d'avancer un peu plus sur le chemin de l'Église. Nous savons, par la correspondance de Minnie, que Bourget accepte de se confesser en 1890, juste avant leur mariage. Selon elle, le romancier, à l'âme toujours inquiète, s'en trouve apaisé. S'il accepte alors ce qu'il avait

refusé à Bloy quelques années plus tôt, c'est parce que ses sentiments ont évolué, qu'il est prêt à reconnaître un fondement mystérieux aux connaissances qui sont les nôtres, et que la religion de son enfance lui apporte un réconfort et une promesse de miséricorde. Il ne croit pourtant pas encore, comme le montrent ses personnages au seuil de la foi mais n'osant toujours pas s'humilier devant Dieu. Le questionnement intérieur se poursuit pendant les années 1891-1892, comme le montre le journal inédit. Bourget médite la Bible ou encore *L'Imitation de Jésus-Christ*, véritable outil de conversion au XIX^e siècle depuis sa traduction par Lamennais. De passage à Rome en février 1892, il est d'ailleurs reçu par le pape. L'impression qu'il lui fait est très forte et se retrouve dans *Cosmopolis*. L'un des personnages du roman, le jeune écrivain Dorsenne, volontiers dilettante et quelque peu décadent, est bouleversé, à la fin de l'œuvre, par sa rencontre avec Léon XIII dans les jardins du Vatican :

Il vit la main vénérable, cette pâle main diaphane qui se lève pour donner la bénédiction solennelle avec tant de majesté, se dresser vers une splendide rose jaune, et les doigts dégagés de la blanche mitaine pencher la fleur sans la cueillir, comme pour ne pas meurtrir une frêle créature de Dieu.

Le pape est, dit le marquis de Montfanon, « le médecin qui tient en dépôt le remède à cette maladie de l'âme comme à toutes les autres », et l'on sent que Dorsenne, comme tous les héros de Bourget à l'époque, est prêt à s'engager sur cette voie de la rédemption que lui présente la figure de Léon XIII.

Après la publication de *Cosmopolis*, Bourget entreprend un voyage en Terre Sainte, espérant qu'il sera décisif pour sa conversion. Ce n'est pas le cas, et malgré l'exaltation des derniers mois, le romancier s'éloigne à nouveau de l'Église.

Bernard
Gendrel

La « grande date »

Bourget n'a jamais tenu son journal intime de manière régulière : il le reprend lors de ses grands voyages et dans les périodes de crise spirituelle. Il lui sert, comme il le dit dans une note du 31 juillet 1917, « à ne pas mourir avant de mourir ». Pour suivre l'évolution de sa pensée religieuse, il n'est pas de meilleur guide. Yehoshua Mathias avait déjà indiqué, dans un article de 1995³, la différence notable

entre les discours publics de Bourget sur le catholicisme et la « piété ardente » exprimée dans ses écrits intimes. Étudiant avant tout les romans à thèse de l'auteur, il n'avait pas poussé plus avant l'investigation et n'avait pas donné à lire d'extraits du fameux journal, dont le manuscrit est conservé à la Bibliothèque de Fels (Institut catholique de Paris). Nous voudrions

3 Yehoshua MATHIAS, « Paul Bourget, écrivain engagé », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°45, janvier-mars 1995, p. 14-29.

comblent ce manque et permettent ainsi de révéler un autre Bourget.

C'est au cours de la période 1899-1901 (ms. fr. 664/6-8), que le romancier va progressivement et définitivement revenir à la foi. L'échec précédent de la conversion ne l'empêche pas de s'intéresser aux problèmes religieux (il consigne, lors de son voyage aux États-Unis, sa longue conversation avec le cardinal Gibbons, ainsi que ses questionnements sur la destinée des âmes). Il assiste à la messe avec son épouse, discute avec des prêtres, lit les Écritures ou des histoires de convertis (*Newman et le mouvement d'Oxford* de Paul Thureau-Dangin), réfléchit sur le sacrement de pénitence. À partir de 1900, sa pensée se tourne encore plus résolument vers la religion. La lecture de Marc-Aurèle, dans une note du 15 juin 1900, le mène à une comparaison entre stoïcisme et christianisme, puis entre goéthéisme et catholicisme (« Il faut être Goethéen et Catholique »). Ce qu'il apprécie chez l'écrivain allemand, c'est « son sens du mystère, de l'ineffable caché au fond de toute réalité fécondante ». Le passage se termine par une évocation du sentiment religieux : *Dans les églises de mon culte, je me sens si à mon aise, si chez moi, tant de touches vibrant dans mon être à leur contact. Laissons ces touches vibrer et ce cœur sentir le Divin sous cette forme héritée des siècles.*

Il lit des chapitres de *L'Imitation* (17 août), célébrant une « vision qui soulage », « une analyse qui guérit », ou médite sur l'Évangile de Jean et la possibilité du salut (20 octobre), voyant dans le « fait » de la foi un lien avec la « cause inconnaissable,

l'esprit ». Comme il le dira plus tard, et comme le journal l'atteste, il retrouve peu à peu l'état d'esprit des années 1887-1892. À cela s'ajoute une situation nouvelle, et peut-être décisive dans la conversion définitive : la maladie de Minnie. Une première crise a lieu à Rome en avril 1901. Une deuxième survient dans la nuit du 14 au 15 juin. Bourget montre alors sa détresse et s'en remet à Dieu : « Que Dieu me donne la force de la soigner si elle devait être plus mal et de la guérir [...]. Comme je l'aime et à quelle profondeur. » Le 2 juillet, il lit la règle de saint Benoît et retient « l'idée d'obéissance de la volonté fortifiée par la soumission ». Il semble plus près que jamais, alors, de « l'humiliation définitive de la foi » évoquée dans sa lettre de 1887. Le 10 juillet, le cri de Tobie retrouvant la vue l'émeut profondément : « Voilà le point de vue puissant et sage : le remerciement pour l'épreuve qui nous purifie. »

Le 27 juillet 1901, c'est la conversion. Son récit est précédé, dans le journal, d'une croix. En voici la transcription :

Grande date. Je me suis confessé hier au Père Prélot et j'ai communie ce matin dans la petite chapelle des Jésuites de la rue Monsieur. J'ai retrouvé la paix profonde et, je l'espère, la force de ramasser dans le bien les débris d'une vie si follement et criminellement dispersée.

Cor contritum et humiliatum non despicias, Domine.

Il y a eu hier un fait que je note sans essayer de l'interpréter. J'avais pris rendez-vous avec le Père Prélot pour 5 heures. À midi ½ est arrivée une lettre de

M. l'abbé Létourneau, qui ne savait rien, qui ne pouvait rien savoir. Il ne m'avait pas écrit depuis des jours, et précisément à cette minute, sa lettre m'est venue, m'invitant à faire ce que j'allais faire.

Tout dans ce retour me montre la main de la Providence de Dieu dont j'avais tant démérité, et qui, par une surabondance de sa grâce, m'a ramené à ce point où j'étais au moment de ma première conversion. J'ai retrouvé mon âme d'alors, – malgré tant de souillures et de blessures subies depuis. Voilà de nouveau ce calme sévère, cette gravité intérieure. J'ai reconnu l'Hôte divin, avec d'indiscibles émotions au souvenir de mon père, de mon frère et de tant d'amis coupables!

Le nouveau converti n'est pas dans l'interprétation, comme il le dit, mais se dégage malgré tout de cette évocation, en amont, l'idée de la Provi-

dence de Dieu et de la grâce divine, en aval, l'idée de «paix profonde». Bourget est tout à l'émotion de cette communion retrouvée avec l'«Hôte divin». Le romancier donnera une transposition de ce moment dans *L'Étape* (1902). À côté des thèses sociales et politiques développées au fil de la narration, le roman met en scène une émouvante conversion: alors que tous les espoirs de mariage et de bonheur semblent enfuis, alors qu'il veille sa sœur déshonorée et blessée, Jean Monneron se laisse aller à «l'action de Dieu, si souvent ébauchée en lui». Il n'y a plus ni calcul, ni réticence, juste la nécessité de la miséricorde divine, qui lui permet de reconnaître la présence de Dieu: «Jean la sentait vivante, cette puissance, puisque notre vie y plonge, – intelligente, puisque la pensée en sort, – pitoyable, puisque la pitié en émane...».

Bernard
Gendrel

« Au plus intime de notre être »

Les passages qui viennent d'être cités dessinent les linéaments de l'expérience religieuse qui sera au centre de la vie de Bourget jusqu'aux dernières notes du journal, dans les années 1920. Le besoin d'aide intérieure et de miséricorde, rappelé à intervalles réguliers, n'est que la manifestation de quelque chose de plus profond, de plus essentiel, la «nécessité de Dieu pour l'âme» (29 avril 1902). Or, écrit-il le 16 septembre 1917, «si l'on prend le mot *nécessaire* dans son sens profond, qui fait partie intégrante d'un être, tout ce qui lui est nécessaire est la vérité d'un être.» Bourget ne cesse de revenir sur la certitude intérieure de ce qui n'est pas pensable ou atteignable; mais c'est parce qu'il y a

un lien indéfectible entre la cause et l'effet, entre l'antécédent et le conséquent, parce qu'il y a même une présence virtuelle du conséquent dans l'antécédent (Leibniz est souvent évoqué dans les dernières pages du journal), que l'homme peut être en relation avec la «personne» divine: *En entrant au plus intime de notre être, en recherchant la pensée dernière de notre psychisme, nous sommes dans le domaine où nous touchons à notre cause, où nous sommes en rapport avec elle, nous arrivons au foyer.* Dans une très belle méditation sur le début du *Pater* (3-6 octobre 1917), dont cette citation est tirée, et que nous reproduisons en annexe, le romancier ne cesse de revenir sur ce «fond dernier

de notre être» où se joue le mystère de l'homme et de Dieu. Nous ne sommes pas loin alors de ce qu'un autre converti du xx^e siècle, Gabriel Marcel, décrira dans son œuvre, puisque, pour Bourget aussi, c'est notre participation à l'être, et par là à Dieu, qui nous permet de chercher et de trouver celui-ci au plus profond de nous.

Il n'est pas étonnant que l'année 1917, alors que la France est encore engagée dans une guerre meurtrière, soit une année de reprise du journal et d'intenses réflexions spirituelles (il relit alors *L'Expérience religieuse* de William James et en discute les thèses ; il vit aussi, lors d'une messe, une « effusion de l'âme » et y voit l'action, auprès de Dieu, de son ami Basterot, mort treize ans avant). *Lazarine*, publié cette même année, et centré sur la conversion du capitaine Robert Graffeteau, possède de belles pages, assez rares dans l'œuvre de Bourget, d'union avec la Création, et, à travers elle, avec le Créateur. C'est le personnage de Lazarine Emery qui s'exprime ici :

J'ai été à la fenêtre et je me suis mise à prier, comme je n'ai jamais prié, à demander un appel d'en haut, un signe. [...] Ce matin, mon cœur ne faisait qu'un avec l'aurore. Comme elle, avec elle, il me semblait que je luttais contre les ténèbres, que j'allais vers le jour. [...] Ce signe que j'implorais, la nature, cette parole de Dieu, venait de me la donner. La pleine lumière, j'étais résolue à entrer dans la pleine lumière.

À la fin du roman, c'est en prononçant le *Pater* que le capitaine Graf-

feteau sent une « force de consolation » entrer en lui.

À côté de ces passages où affleure la profonde intériorité de sa foi, le romancier met en avant, à cette époque, une « apologie expérimentale », les bienfaits procurés à l'individu ou à la communauté par la religion étant censés prouver sa valeur et sa vérité. Proche de l'Action française, critiquant les méfaits de l'individualisme et de la démocratie, notamment sur la famille, Bourget se fait le chantre, dans ses déclarations publiques, du rôle social de l'Église, au point d'apparaître pour beaucoup comme un théoricien froid de l'alliance du trône et de l'autel. Ses propos sont en fait plus nuancés, comme le montre la préface de 1915 au *Voyage du Centurion* de Psichari, où l'apologétique pragmatique est présentée comme une « première étape à laquelle une âme sincèrement religieuse ne peut pas se tenir », car il y a au-delà une « réalité spirituelle que cette âme a besoin d'atteindre ». Et Bourget de célébrer les pages de Psichari « parmi les plus belles dont puisse s'enorgueillir notre littérature mystique ».

Cette nécessité intérieure de l'âme, cette communion avec Dieu, Bourget semble l'avoir vécue jusqu'à sa mort. L'épreuve de la maladie de sa femme est une occasion constante de sanctification, comme le montre la note émouvante du 16 septembre 1911 :

Maladie de Minnie. Je suis bien malheureux. Je me tourne vers Dieu, dont je suis si indigne. Mériter par la douleur. Mériter d'être avec elle toujours dans une autre vie. C'est un sens

donné à celle-ci, et le seul. Sans cela comment supporter ce poids.

En 1931, Minnie est hospitalisée au Vésinet, dans une maison de santé. Le romancier s'installe près d'elle et suit, comme il l'a fait depuis 1901, les progrès du mal. Lorsqu'il la conduit au cimetière en 1932, quelque chose se trouve brisé en lui. Il ne quitte plus son appartement de la rue Barbet-de-Jouy. En 1934, il doit subir une opération qui le laisse partiellement invalide. À la douleur physique s'en ajoute une autre, celle de voir son

esprit décliner. En décembre 1935, une pneumonie se déclare; le 20, il reçoit l'extrême-onction; le 22, il fait ses adieux à Henry Bordeaux et à Gérard Bauër. Le 25, jour de Noël, à deux heures du matin, Paul Bourget s'éteint. Comme le dit alors Albert Feuillerat dans le *Journal des débats politiques et littéraires*: «Il était entré "dans la nuit où l'on ne travaille plus". Il se tenait face à face avec cet Inconnaissable dont le mystère l'avait si longtemps torturé, mais qu'il affrontait maintenant en chrétien sans peur et sans reproche.»

Bernard Gendrel, né en 1980, marié, trois enfants, ancien élève de l'ENS, est maître de conférences en littérature française à l'université Paris-Est Créteil. Il a publié notamment Les Voies de la mémoire. Chateaubriand, Balzac, Huysmans (Paris, Hermann, 2015) et Le Roman de mœurs. Aux origines du roman réaliste (Paris, Hermann, 2012). Il travaille actuellement sur le roman de conversion aux XIX^e et XX^e siècles.

Annexe : **Paul Bourget, *Journal*, Méditation sur le Pater (3-6 octobre 1917)**

(Institut catholique de Paris, Bibliothèque de Fels, Manuscrit français 664/8)

Cette belle méditation est représentative de la spiritualité de Paul Bourget. Nous remercions la Bibliothèque de Fels de l'Institut catholique de Paris, qui possède le manuscrit du journal, d'avoir autorisé sa transcription et sa publication.

3 octobre 1917 – Méditation

Notre Père. Creusant cette pensée, j'y trouve: dans l'antécédent était la virtualité du conséquent. L'hérédité montre cela dans le père. Il y a eu un antécédent à ce que je suis. Cet antécédent c'est Dieu.

Appelant de ce nom la puissance X dont je sors, j'ai deux faits indiscutables, cet X et moi. Je peux écrire l'équation: $x = n + n + n +$ la *virtualité du moi*. Or, le moi est personnel, donc $x = \dots +$ la *virtualité du personnel*. Donc il y a en Dieu un élément qui correspond à ce que nous appelons une personne.

Cet élément est incompréhensible pour nous, mais il ne peut pas être d'une autre nature que notre personne, il ne peut pas en être la négation. On aperçoit alors le problème de la personnalité de Dieu, inatteignable pour la nôtre, et cependant certaine.

En rentrant au plus intime de notre être, en recherchant la pensée dernière de notre psychisme, nous sommes dans le domaine où nous touchons à notre cause, où nous sommes en rapport avec elle, nous arrivons au foyer. C'est l'oraison. C'est la prière, mais qui comporte que nous nous détachions de l'univers sensible. Mot de S^t Paul: «*per speculum, in aenigmate.*» Voilà les sens.

Dossier

Notre Père: creusant encore, on trouve: notre, c'est-à-dire un foyer identique d'étincelles multiples, un psychisme-source qui suffit à soutenir tous les autres. C'est le *Credo: unum Deum, patrem omnipotentem.*

Comment nous en sommes-nous détachés? Pourquoi cette source mesure-t-elle son don? C'est le problème de la mort, que l'Écriture résout par un péché premier: Genèse, II, 17: «*De ligno autem scientiae boni et mali ne comedas. In quocumque enim die comederis ex eo morte morieris.*»

Toujours l'énigme. Mais ce n'est pas l'absurde, au lieu que le psychique expliqué par le mécanique, c'est l'absurde.

4 octobre 1917 – Méditation

... «*Qui êtes aux cieux*». Affirmation de l'autre monde: le Père inconnu, inconnaissable. Nous rejoignons ainsi Spencer, nous saisissons jusqu'à l'évidence l'unité des pensées divergentes, prouvant l'identité de l'objet.

Aux cieux est une métaphore. Il y a un affranchissement de la catégorie de l'espace dans cette formule. Ici nous sommes dans le réel inintelligible. Kant a vu lui aussi juste sur ce point: notre pensée est conditionnée par nos facultés. Le cachet qui connaît, connaît dans les données de sa gravure. Tout serait tête de Minerve à un cachet où serait gravée la tête de Minerve. En descendant au fond dernier de notre être, nous nous sentons à la fois prisonniers de l'espace et distincts de lui. Le réel là n'est pas pensable. Mais il est constatable. Ce qui n'est pas la même chose.

5 octobre 1917 – Méditation

... «*Que votre nom soit sanctifié...*» La personne humaine prie comme distincte de Dieu et capable d'intelligence et d'amour libres. – L'homme peut ne pas soumettre son intelligence. Il peut ne pas donner son cœur. Il peut nier son rapport de conséquent à antécédent. Donc il peut diriger sa pensée dans un sens ou dans l'autre. De même il peut aimer ou haïr, ou dédaigner l'antécédent. Dans *sanctifié*, il y a *saint*. Servir Dieu, le glorifier, c'est s'obliger à la sainteté. Cette formule suppose encore une chose, que l'humanité arrive à l'unité de la foi. *Unum ovile et unus pastor.*

6 octobre 1917 - Méditation

... « Que votre règne nous arrive. » Nouvelle affirmation de *l'indépendance de choix*. Si l'homme ne pouvait pas désobéir, le règne de Dieu serait déjà arrivé puisque tout a ses lois. Il y a donc autre chose que les lois – *c'est le choix libre*. Il peut y avoir un monde de la chute. C'est celui où nous sommes.

Dans cette formule n'est pas exprimée l'idée qu'il y a une puissance du mal. Cette puissance est pourtant affirmée par cette formule. C'est l'opposition à l'arrivée du règne. C'est l'opposition à la loi.

Un problème se pose: comment un être soumis à la loi peut-il s'opposer à la loi? Toujours le choix. Toujours l'énigme de l'homme capable de bien et de mal. Le centre est là, *le point vital*. Supprimer la liberté c'est rentrer dans le mécanisme pur. D'autre part, l'admettre, c'est nier toutes les conclusions de la Science expérimentale qui conclut à l'universel déterminisme. Kant a bien vu cela quand il a passé de la *Raison pure* à la *Raison pratique*. L'action est en fait ainsi, et s'il a pour condition le libre choix, nous sommes devant une réalité que nous ne pouvons pas réduire. Voilà tout. C'est le *quid primum* du monde spirituel.

Bernard
Gendrel

Florian
Michel



Gilbert Keith Chesterton, la conversion d'un loufoque anglais

Dossier

L'art d'être «loufoque» offre-t-il aussi parfois la grâce d'une ouverture vers la profondeur spirituelle? Dans les pages de son autobiographie, parue en 1936, Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) évoquait sa jeunesse «pleine de doute, de morbidité, de tentations», marquée par «le scepticisme et le solipsisme», et soulignait que sa «période de folie», faite de laisser-aller, d'oisiveté, de spiritisme et de «connaissance du diable», avait laissé dans son esprit, pour la vie entière, «la certitude de la réalité objective du péché¹». Méconnu aujourd'hui en France, malgré une large diffusion dans l'entre-deux-guerres et malgré quelques récentes rééditions, associé le plus souvent à cette figure du prêtre faussement débonnaire et «secrètement subtile²» qu'est son principal personnage romanesque de *Father Brown*, lessivé par l'image d'un catholicisme anglais à la David Lodge, Chesterton fut cependant l'un des très grands noms, avec John Henry Newman, Gerard Manley Hopkins, Hilaire Belloc, Graham Greene, Eve-

lyn Waugh ou même J. R. Tolkien, du renouveau catholique qui marqua les lettres anglaises contemporaines.

Son personnage, énorme, rieur et buveur, déconcerte parfois. C'est un «torrent de lave bouillonnante» de l'avis d'un témoin en 1925³. Tout à la fois profuse, polymorphe, composée et diffusée en dépit du bon sens, ce que l'auteur et ses éditeurs⁴ reconnaissent bien volontiers, irritante même sous certains jours, son œuvre est composée de vers inégaux, d'articles circonstanciels, d'essais politiques datés, de pamphlets peu lisibles aujourd'hui, de romans géniaux, de nouvelles remarquables, de contes énigmatiques ou encore de biographies faiblement historicisées (Charles Dickens en 1906; saint François d'Assise en 1923). Elle se trouve réduite, le plus souvent, aux bons mots, paradoxes et traits d'esprit dont Chesterton demeure un maître-orfèvre et dont quelques-uns sont devenus des lieux communs – ainsi ces «vérités chrétiennes devenues folles» au xx^e siècle. Conver-

1 Gilbert Keith CHESTERTON, «L'art d'être loufoque», *L'homme à la clef d'or. Auto-biographie*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 107-108, p. 428.

2 *Ibidem*, p. 406.

3 Frédéric LEFÈVRE, «Une heure avec Chesterton», *Les Nouvelles littéraires*, Paris, 21 mars 1925, p. 1: «Chesterton semble se soucier assez peu de la composition de son œuvre. Loïn de moi la pensée de l'en féliciter, mais allez donc demander à un torrent de lave bouillonnante la régularité d'un canal.»

4 Henri MASSIS, «Introduction» à G. K. Chesterton, *Hérétiques*, Plon, Paris, 1930, p. 10: «La plus paradoxale fantaisie semble avoir réglé le cours de la publication des œuvres de Chesterton: rien de plus déroutant [...], rien de plus illogique aussi, même au point de vue de cette logique chestertonienne, qui consiste à prendre les choses à l'envers pour montrer que c'est le bon côté.»

ti en un sens par son personnage de roman, Chesterton est reçu dans l'Église catholique romaine en juillet 1922 par le prêtre qui servit de modèle au *Father Brown*, le P. John O'Connor, rencontré autour de 1907. Sa conversion, précédée de celle de son frère et prolongée par celle de son épouse, fut, entre autres causes, le fruit de la lente maturation d'une conscience libérale anglaise autocritique, lassée des pontifs anti-romains et insatisfaite de l'héritage de la *Britishness*.

Une conversion, signe de contradiction

Le journal *La Croix* consacrait son éditorial à Chesterton en septembre 1932 :

*Chesterton est un apôtre du catholicisme; mais un apôtre qui s'embarasse moins des subtilités de la théologie que des simples vérités révélées qu'il expose de façon lumineuse et sous les prétextes les plus inattendus et les plus frappants. [...] Chesterton est un converti: c'est par la voie de la raison qu'il est arrivé au catholicisme*⁵.

La notice nécrologique parue dans *Le Temps* en juin 1936 soulignait pour le lectorat français sa « grande réputation », couronnée par « la publication d'une suite d'ouvrages qui firent de lui l'un des écrivains de langue anglaise les plus connus du monde entier. » « Pendant la guerre, précise le journal, Chesterton s'était converti de façon retentissante à la religion catholique dont il défendit toujours vigoureuse-

ment la cause par la suite⁶. » « Toute son œuvre vaut, remarque Stanislas Fumet dans *Les Nouvelles littéraires*, par la poésie qui l'anime et qui est avant tout participation généreuse à la vie des êtres et des choses. Et son humour même, si spécifiquement anglais, s'universalise par cette charité toujours présente qui l'ennoblit en lui donnant une finalité désintéressée. C'est pendant la guerre qu'il se convertit au catholicisme⁷. »

Étienne Gilson, en 1934, livrait à sa manière un solide plaidoyer en faveur de Chesterton :

On ne sait pas assez chez nous l'étendue et la profondeur de l'influence que Chesterton exerce dans tous les pays de langue anglaise. Ce n'est pas qu'il n'y soit discuté: comment ce signe de contradiction, planté en plein cœur du protestantisme anglo-saxon, n'y soulèverait-il pas les plus vives protestations? Chesterton vit dans la controverse comme dans son élément naturel; il l'a même élevée à la dignité d'un genre littéraire de haute tenue. Incisif, mordant, cachant la profondeur sous la fantaisie la plus libre, il est toujours sur la brèche, faisant face à toutes les attaques et retournant contre ses ennemis leurs propres armes avec un génie tactique qui fait l'admiration des connaisseurs. Un tel adversaire est trop dangereux, pour que l'on n'essaye pas de le disqualifier. Le reproche qu'on lui adresse, et que certains catholiques ont la lâcheté d'endosser, est que Chesterton n'est pas sérieux. [...] Chesterton intéresse, Chesterton amuse, Chesterton agace; mais prenons garde que ce qui

Florian
Michel

5 J. VERBOYE, « Chesterton », *La Croix*, samedi 10 septembre 1932, p. 1-2.

6 « Mort du grand écrivain Chesterton », *Le Temps*, Paris, 16 juin 1936, p. 2.

7 Stanislas FUMET, « G.-K. Chesterton », *Les Nouvelles littéraires*, Paris, 20 juin 1936, p. 5.

nous agace le plus souvent en lui, c'est qu'il voit et dit sans effort ce que nous n'avons réussi à entrevoir vaguement qu'au prix d'une érudition laborieuse⁸.

Chesterton fut assez discret sur l'intime de sa conversion. L'Église est une maison avec des centaines de portes, explique-t-il, et jamais deux hommes n'entrent exactement de la même manière, sous le même angle. Si l'on en ignora un temps la chronologie exacte, c'est qu'il y en eut plusieurs. Baptisé enfant au sein de l'Église anglicane, élevé dans un protestantisme très libéral de type universaliste et unitarien⁹, passé au feu des modes fin-de-siècle – spiritisme, tables tournantes, socialisme séculier, etc. –, il revient, en 1901, dans un premier temps à l'anglicanisme de sa naissance, avec une forte sensibilité anglo-catholique et un attachement éprouvé à « l'orthodoxie » (1908) et au Credo des Apôtres. C'est dans un second temps, à l'été 1922, que Chesterton passe au catholicisme romain. Il lui faut donc deux décennies de cheminement, avec son épouse Frances et son frère Cecil (1879-1918), pour se réconcilier avec l'Église de Rome.

Pour les contemporains, le point n'était pas clair. Les uns dataient la conversion de Chesterton d'avant

la Première Guerre mondiale. Dès l'automne 1908, le journal *La Croix* expose ainsi « la conversion remarquable » de « l'un des journalistes et romanciers les plus brillants de l'Angleterre contemporaine¹⁰ ». Lun des préfaciers de Chesterton, en 1916, le décrit avec « le corps d'un géant, l'âme d'un saint, la simplicité et la candeur d'un enfant, l'exubérante fantaisie d'un poète, l'esprit alerte d'un sophiste et l'intégrité intellectuelle de celui qui cherche la vérité », unissant le « courage agressif d'un croisé à la douceur d'un quaker », et le tenant pour « le penseur catholique le plus pénétrant de la génération actuelle », dont « la principale fonction aura été probablement de détruire le préjugé anglais contre le romanisme¹¹ »... La grande presse française d'avant-guerre le tient pour « catholique », sans mesurer que l'anglo-catholicisme, dans ses grandes lignes, est aussi, et d'abord même peut-être, anti-romain¹². Ses biographes autorisés retiennent cependant le jour précis du 30 juillet 1922, qui fut le moment de la réception formelle des Chesterton au sein de l'Église catholique romaine et de la révélation publique du terme d'un processus spirituel plus ancien : dans son village de la banlieue londonienne de Beaconsfield, au sein de la grande salle de l'hôtel de la gare,

Dossier

8 Étienne GILSON, « Chesterton, Le Moyen Âge et la Réforme », *Sept*, Paris, 17 mars 1934, p. 3

9 Gilbert Keith CHESTERTON, *La chose. Pourquoi je suis catholique*, Climats, Flammarion, Paris, 2015, p. 99 : « Ma famille, étant devenue libérale, n'était plus protestante. J'ai été élevé comme une sorte d'universaliste et d'unitarien. »

10 « Une conversion remarquable », *La Croix*, Paris, dimanche 4 – lundi 5 octobre 1908, p. 3

11 Charles SAROLEA, « Introduction » à G. K. Chesterton, *Les crimes de l'Angleterre*, Georges Crès, Paris, 1916, p. 4-5, réédité en 2010. Cette introduction est citée presque *in extenso* dans *La Croix* du 16 janvier 1917.

12 Voir ainsi *La Croix*, 13 décembre 1910 : un article évoque « le converti anglais Chesterton » ; ou *L'Action française*, en ses éditions des 13 novembre 1911 et 17 novembre 1914.

qui sert alors de chapelle, en présence du P. John O'Connor¹³, Chesterton est alors devenu ce qu'aux yeux du monde il était déjà. Converti ni sur un chemin de Damas, ni au Chemin des Dames, ni derrière le pilier d'une cathédrale, il fut amené à l'Église par la rencontre d'une figure amicale, Hilaire Belloc (1870-1953), et la conversation fulgurante d'un prêtre « au visage glabre, l'air réservé, et un peu malicieux », capable d'en remonter à Chesterton et aux étudiants d'Oxford sur les maux de la société anglaise, la musique ou l'architecture baroque. Lorsqu'il décrit sa première rencontre « très accidentelle » avec ce vicaire d'une paroisse du fin fond du Yorkshire, Chesterton note :

Si l'on m'avait dit que je serais, dix ans plus tard, missionnaire Mormon dans les Îles Cannibales, je n'aurais pas été beaucoup plus surpris que d'apprendre que je serais, quinze ans plus tard, en train de faire à ce même prêtre ma confession générale, et sur le point d'être reçu dans l'Église qu'il servait¹⁴.

Sa conversion est comme, après un tour du monde, un *coming home* lucide et apaisé, et comme « une nouvelle

manière nécessaire pour se battre en faveur de l'honneur, de la liberté et de la charité », dans le sillage de la conversion de son frère Cecil : « Je suis maintenant catholique, écrit-il à sa mère, dans le même sens que Cecil, après avoir longtemps porté ce nom dans le sens anglo-catholique¹⁵. »

“As an apologist I am the reverse of apologetic.”

La langue anglaise semble établir une parenté, toute verbale et refusée par Chesterton, entre un apologiste et un homme qui s'excuse, *apologizing* : « En tant qu'apologiste, avertit Chesterton dans une formule intraduisible, je suis tout le contraire d'un homme qui s'excuse¹⁶. » Au sein de son œuvre touffue, et sans aucun souci d'exhaustivité¹⁷, nous voudrions reprendre seulement quelques balises pour essayer de caractériser la conversion de Chesterton : la série d'articles publiée entre octobre 1922 et avril 1923 sous le titre *Where All Roads Lead*, dans *The New Blackfriars*, la revue des dominicains anglais¹⁸ ; l'entretien que Chesterton eut en 1925 avec l'homme de lettres, Frédéric Lefèvre, pour *Les*

Florian
Michel

13 Ian KER, *G. K. Chesterton: A Biography*, Oxford University Press, Oxford, 2011. Alzina Stone DALE, *The Outline of Sanity: A Biography of G. K. Chesterton*, Eerdmans, Londres, 1982, p. 234.

14 Gilbert Keith CHESTERTON, *L'homme à la clef d'or. Autobiographie*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 412.

15 Lettre citée par Ian KER, *op. cit.*, 2011, chapitre 6.

16 Gilbert Keith CHESTERTON, *L'homme à la clef d'or... op. cit.*, 2015, p. 107.

17 Il faudrait reprendre en détail notamment tout le volume 3 de ses œuvres complètes (1990, Ignatius Press, San Francisco), et notamment *The Catholic Church and Conversion* (New York, Macmillan, 1927) et *La chose. Pourquoi je suis catholique*, Paris, Climats, Flammarion, 2015. La première édition anglaise de ce texte est de 1929.

18 Gilbert Keith CHESTERTON, “Where all roads lead”, *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. 3, Ignatius Press, San Francisco, 1990.

19 Gilbert Keith CHESTERTON, *L'homme à la clef d'or. Autobiographie*, DDB, Paris, 1948 ; texte réédité aux Belles Lettres, Paris, 2015. La première édition anglaise est de 1936.

Nouvelles littéraires; et son autobiographie publiée en anglais en 1936¹⁹.

Quelques mois après sa réception dans l'Église, Chesterton présente en effet pour le lectorat catholique anglophone les raisons de sa conversion : l'Église catholique de Rome est «là où toutes les routes mènent». «Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, explique-t-il, un homme doit se justifier quand il rejoint l'Église catholique. Aujourd'hui, il doit se justifier quand il ne la rejoint pas.» Chesterton voit deux raisons fondamentales à son passage au catholicisme : la solide vérité objective du catholicisme ; la quête de la libération des péchés. La question ecclésiologique, si elle est la plus délicate, est, à son sens, superficielle. Dans une langue virile et martiale, Chesterton prend la défense de cette fausse vieille dame qu'est l'Église de Rome et que certains voudraient régulièrement enterrer : *flaming torch, on the march*, l'Église a la puissance de «devenir jeune soudainement». L'Église, à la fois vieille et toujours jeune, est un «challenge», puisque, par sa présence universelle et son sens de l'histoire, elle pose une continuelle question aux anglicans autant qu'aux agnostiques. Le catholicisme est «la religion qui refuse de vieillir», tandis que seules les hérésies prennent de l'âge. Le catholicisme est une religion de jeunes gens, même quand ils sont âgés. Chesterton souligne la fraîcheur surnaturelle de l'Église, ce qui explique ainsi parfois son «atmosphère agressive», tandis que le puritanisme est devenu paganisme, esprit philistin ou esprit «whig», dont les principes sont aussi vermoulus que «l'étiquette chinoise».

L'Église m'a tiré de l'anglicanisme, comme Notre Dame m'a tiré il y a longtemps du protestantisme ordinaire – simplement en étant elle-même, en étant belle. J'ai été converti par l'attraction positive des choses que je n'avais pas encore, et non par le dédain négatif de choses que j'avais réussi à obtenir.

Ce que Chesterton loue par excellence dans le catholicisme, c'est précisément qu'il n'est jamais *old-fashioned*. L'Église est «futuriste», au sens où elle a de telles «réserves de passé» qu'elle seule est susceptible d'affronter le futur tel que l'on ne peut pas encore imaginer qu'il puisse être. À l'endroit des anglo-catholiques, Chesterton n'est pas tendre : ils sont, dit-il, allés piocher dans les champs de la chrétienté ; mais ils ne possèdent ni les champs, ni les jachères, qui sont selon lui les «réserves» de trésors spirituels permettant, cycliquement, de rajeunir l'Église au moment opportun. Dans la confusion du monde moderne, tout le catholicisme rejeté a été réintroduit sous une forme appauvrie. La modernité est en quelque sorte un catholicisme éteint, un épuisement asthmatique du grand vent catholique. Les Puritains ont rejeté l'art et le symbolisme ; les Décadents les ont réintroduits avec en prime une dimension sensuelle. Les moralistes protestants ont supprimé le confessionnal ; les psychologues l'ont restauré sans les garde-fous, ni les avantages, qu'offrait le catholicisme. Les patriotes protestants, qui craignaient une foi internationale, ont bâti un empire fondé sur la finance internationale. Ils ont critiqué le monachisme qui, disent-ils, brisait les familles ; ils ont mis en place une bureaucratie redoutable contre les fa-

milles. Ils ont refusé la prescription par intervalle de jeûnes et acceptent que des abstinents et des végétariens s'en imposent pour toujours et prêchent publiquement pour leurs abstinences annualisées... L'Église ne condamne pas la fantaisie, « *that old childish mood of mine* », poursuit Chesterton. Elle ne condamne pas l'amour de la poésie; mais « commande plutôt un sentiment de gratitude pour le souffle de la vie ». Déjà dans les dernières pages d'*Orthodoxie*, Chesterton soulignait les vertus joyeuses du chrétien et du Christ lui-même: « *Praise should be the permanent pulsation of the soul* »; « *Joy is the gigantic secret of the Christian* »; le Christ n'a pas caché à ses disciples ni ses larmes, ni sa colère, ni sa tristesse; en revanche, Chesterton parie que le Fils de Dieu n'a gardé que pour son Père le sentiment d'allégresse (« *mirth* ») qui l'habitait. Le catholicisme de Chesterton est celui de la beauté, de la vraie liberté, de l'affirmation de la vie et de la gratitude spirituelle.

Pour le public français, il est un entretien important de Chesterton avec Frédéric Lefèvre, paru dans *Les Nouvelles littéraires* du 21 mars 1925. Le journaliste est alors reçu dans la maison de « Top Meadow », à Beaconsfield, par M. et Mme Chesterton, très présente dans l'échange. Lefèvre d'introduire le personnage: « Chesterton a gardé toute la fraîcheur d'esprit, tout l'enthousiasme d'un enfant. Sa franchise, sa simplicité, son courage l'ont rendu très populaire. Il inspire une confiance absolue parce qu'on sait qu'il est honnête ». « Rien en lui, sur lui ou autour de lui, de conventionnel. Il apparaît vite à son interlocuteur comme l'homme dont

toute l'existence est vouée à détruire le conventionnel, l'inauthentique, dans les manières, les mœurs et les idées de l'Angleterre. » Un beau feu brûle dans l'âtre; une statue sans beauté de Notre Dame de Lourdes trône au milieu de la pièce, sur une petite table. Frédéric Lefèvre demande à Chesterton de « revivre pour ses amis français l'évolution de sa pensée », qui commence par sourire, cherche à répondre et glisse très vite du domaine religieux au terrain politique :

J'ai été élevé dans l'atmosphère de ce que nous appelons en Angleterre Broad Church, c'est-à-dire l'Église anglicane libérale, celle que représentaient Kingsley et Morris. De très bonne heure, j'ai été mêlé au libéralisme politique et j'en garde encore quelque chose. Je m'appelle encore un libéral quoique la plupart des gens me refusent ce nom. Ainsi, même avant d'être catholique, j'ai toujours manifesté en faveur de l'émancipation de l'Irlande. J'ai commencé ma vie de pamphlétaire à l'époque de la guerre des Boers. Avec quelques autres, j'ai fait à cette malencontreuse expédition une opposition très violente. C'était l'heure où Cecil Rhodes était un héros et où Kipling atteignait le plus haut de sa gloire. Au cours de cette campagne j'ai connu Hilaire Belloc.

Florian
Michel

Les deux hommes luttent ensemble avec vigueur contre l'impérialisme colonial en Afrique du Sud et en Irlande. Belloc et Cecil Chesterton fondent ensemble un journal pour dénoncer la corruption du personnel politique anglais. L'entretien évoque ensuite la poésie et les diverses controverses de Chesterton avec Wells, Shaw, etc., avant de revenir à la figure de Belloc :

Belloc a une très grande importance dans la vie militante de l'Église catholique en Angleterre. Beaucoup de gens n'en auraient pas franchi le seuil sans lui. Son influence personnelle est énorme; elle tient surtout à son étonnante vitalité et à son extraordinaire érudition. Comment m'a-t-il influencé, moi et les autres? Par une sorte de magnétisme? Nullement. Il nous montre simplement la vérité. Il requiert notre attention: l'Église catholique est là, comme le bec de gaz est dans la rue. Vous passez à côté sans le voir, mais si on attire votre attention, vous ne songeriez jamais à nier son existence.

Le dernier chapitre de l'autobiographie de Chesterton s'ouvre par un éloge – assez fascinant – du « pissenlit », dont l'auteur, émerveillé par cette mauvaise herbe, nous invite à apprécier l'existence. Tel est selon lui le « secret de la simplicité anti sceptique »: « goûter le plaisir d'apprécier les choses²⁰ ». La confession de foi qu'il livre prend à rebrousse-poil tous les critiques :

Dans la mesure où un homme peut être fier d'une religion qui a ses racines mêmes dans l'humilité, je suis très fier de ma religion; je suis fier surtout de ces domaines de ma religion qui sont le plus communément appelés les superstitions. [...] Je suis très fier de ce que les gens appellent l'idolâtrie de la Vierge; parce que c'est elle qui introduisit dans la religion, aux âges les plus sombres, cet élément de chevalerie qu'on est en train aujourd'hui d'admettre, bien tar-

divement, et bien mal, sous la forme du féminisme. Je suis très fier d'être orthodoxe en ce qui concerne les mystères de la Trinité ou de la Sainte-Messe; je suis fier de croire au confessionnal; je suis fier de croire à la Papauté²¹.

Chesterton relie sa conversion à l'esprit d'enfance, à la grâce enfantine, à la légèreté joyeuse des enfants :

Quand on me demande, ou quand on se demande: 'Pourquoi vous être rallié à l'Église de Rome?', la première réponse qui me vient, la réponse essentielle, bien que partiellement elliptique encore, c'est: 'Pour me débarrasser de mes péchés.' [...] Quand un catholique revient de s'être confessé, il retourne, vraiment, par définition à cette aurore de son commencement. [...] Il se trouve, comme je l'ai dit, tout baigné de lumière blanche, en ce très digne commencement d'une vie d'homme. L'accumulation des âges ne le terrifie plus. Tout grisonnant, voire tout goutteux, il n'a que cinq minutes d'âge²².

La confession est pour Chesterton la voie par excellence pour « résoudre simultanément le double problème de [s] on bonheur d'enfant et de [s] es humeurs sombres d'adolescent ». Le dernier paragraphe de son autobiographie lie toute l'existence de Chesterton par deux images, celle du pont et celle de la clef: enfance et catholicisme, théâtre féérique et théâtre du monde, la banlieue de la capitale de l'Empire anglais et la lointaine et marginale Galilée.

20 Gilbert Keith CHESTERTON, *L'homme à la clef d'or. Autobiographie...*, op. cit., 2015, p. 417-425.

21 Gilbert Keith CHESTERTON, *L'homme à la clef d'or. Autobiographie...*, op. cit., 2015, 107-108

22 *Id.*, p. 415.

Pour moi, ma fin est mon commencement. Cette conviction inéluctable qu'il existe une clef pouvant ouvrir toutes les portes me ramène au souvenir de mon premier aperçu du don glorieux fait de ses sens à l'homme et à l'expérience sensationnelle de la sensation.

Chesterton revoit – c'est l'un de ses premiers souvenirs d'enfant – un homme portant une clef sur un pont, dans le théâtre enfantin bâti par son père. Telles sont les ultimes lignes de l'autobiographie :

Je sais que celui qu'on appelle Pontifex, le Bâtitteur du Pont, s'appelle aussi Claviger, le Porte-Clefs, et que ces clefs lui furent données pour enfermer et pour délivrer, alors qu'il n'était qu'un pauvre pécheur, dans une lointaine province, au bord d'une petite mer, presque secrète²³.

Il n'est guère possible de conclure ces pages où l'on n'a fait qu'apercevoir quelques-uns des traits de la conversion de Chesterton : sortie de l'his-

toire anglaise, lutte contre les préjugés nationaux, réconciliation intime de l'adulte Chesterton avec l'enfant qu'il fut, vérification personnelle de la puissance des sacrements et de leur bien-fondé anthropologique, tempérament paradoxal en apparence, mais équilibré en profondeur, profondément marqué par un sentiment de gratitude, au fondement de la joie – « accepter toutes choses avec gratitude, et non les tenir pour dues²⁴ », et par un sens très sûr de la liberté. Déroger à toutes les conventions, mais jamais aux commandements, voilà au fond peut-être le trait de la sublime loufoquerie spirituelle de Chesterton. La revue dominicaine *Sept* signale en octobre 1936 qu'une collecte de fonds est levée, avec le soutien de nombreux donateurs parmi les opposants de Chesterton, « pour élever un monument à sa mémoire » et « achever l'église catholique de Beaconsfield où il aimait à se recueillir²⁵ ». Le respect des autres dans la plénitude de l'affirmation de soi.

Florian
Michel

Florian Michel, marié, père de quatre enfants, maître de conférences en histoire contemporaine à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, directeur du Centre Pierre Mendès France, vice-président du Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, membre du comité de rédaction de la revue Nunc, auteur de plusieurs ouvrages, dont La pensée catholique en Amérique du Nord (DDB, 2010); Traduire la liturgie. Essai d'histoire (CLD, 2013); Diplomatie et religion (Publications de la Sorbonne, 2016); La chapelle vide. Entre sécularisation et laïcité impérative, itinéraire historien (CLD 2017); Étienne Gilson. Une biographie intellectuelle et politique (Vrin, 2018).

23 *Id* p. 430.

24 *Id* p. 416.

25 « Un bel exemple de tolérance religieuse », *Sept*, Paris, 30 octobre 1936, p. 3.

Prochain numéro
septembre-octobre 2018

Manger la chair

À la recherche du beau et du convenable en médecine palliative



Louis-André
Richard

« Beauté, c'est la dernière aventure où la raison raisonnante puisse se risquer »

Hans Urs von Balthasar

Depuis ses origines, la philosophie construit sa réflexion politique et anthropologique par rapport à la mort. Une des plus vieilles définitions de la philosophie, proposée par les Grecs, se traduit littéralement comme une *pratique de la mort*. À la suite de Cicéron, Montaigne affirme que *philosopher c'est apprendre à mourir*. Il dit encore que *la mort est bien le bout et non le but de la vie*. L'homme se sait mortel : cruelle certitude qui limite son horizon et l'oblige à composer avec sa propre disparition, comme avec celle des êtres auxquels il est attaché.

L'humanité, depuis ses origines, a dû s'accommoder de trois réalités structurant son être au monde, à savoir : *Dieu, l'amour et la mort*. Les civilisations en portent la trace sous la forme de grands invariants de la condition humaine¹. Les communautés politiques, quelles qu'elles soient, gardent les trois coutumes suivantes : toutes ont une religion, toutes contractent solennellement des mariages, toutes ensevelissent leurs morts. Chez toutes les nations, les plus « primitives » soient-elles, il n'y a pas de manifestation qui ne soit célébrée avec plus d'éclat que les cérémonies religieuses, les ma-

riages et les enterrements. C'est dire l'importance d'une réflexion sur notre condition mortelle dans la quête légitime du bonheur ou de la « vie bonne ».

À notre époque, cette recherche d'accommodement passe, entre autres, par l'univers de la médecine palliative. Nous parlons alors de *fin de vie*, de *soins respectant la dignité et l'autonomie des mourants*, d'*euthanasie* comme de *suicide assisté*, d'*acharnement thérapeutique* ou de *sédation terminale* ... Ce vocabulaire porte la trace d'une sorte de métamorphose du rapport politique à la mort. L'évolution des sciences et de l'art médical a bouleversé nos manières de concevoir le terme et la fin de nos existences. Nos communautés politiques réagissent à cela favorisant de plus en plus l'expansion de l'autonomie décisionnelle des mourants, modifiant ainsi les normes et les lois visant à contenir cette même autonomie. La question centrale est de savoir si cette modification du rapport politique à la mort, apparemment inéluctable, comporte plus d'avantages que d'inconvénients dans le développement de nos sociétés contemporaines. Il s'agit de débusquer les pièges pour mieux cadrer la réflexion portant sur la fin de vie.

Discerner la problématique

Le sujet de la relation de l'homme à sa condition mortelle est trop im-

portant pour être mal posé. Nous venons de le dire, la question du rap-

1 Idée développée par Vico, *La Science Nouvelle relative à la Nature commune des nations* (1725), tr. fr. Paris, Gallimard, 1993.

port à la mortalité est aussi ancienne que l'espèce humaine elle-même. Mais à l'heure où la techno-science repousse les limites de nos existences et qu'elle a profondément modifié notre rapport à la douleur, en quels termes se pose le rapport à la mort dans nos sociétés contemporaines ? Sous l'angle politique, cette question s'exprime à travers les débats sur les aménagements pour mourir dans la dignité. À cette enseigne, il semble se dégager un consensus autour de l'idée d'adapter les législations pour permettre la pratique de l'euthanasie. Au Québec, nous avons créé une expression à l'équivoque digne de la *novlangue* de Georges Orwell (1984, paru en 1949), nous parlons d'« aide médicale à mourir » pour désigner l'euthanasie effectuée par un médecin. Comment ne pas relever l'embarras qui se manifeste par l'assimilation de celle-ci au soutien médical légitime du mourant dans son accompagnement jusqu'au terme naturel de sa vie ? En englobant l'euthanasie au sein de la panoplie des soins de fin de vie, nous avons semé la confusion. Ce concept, bien de chez nous, s'invite à la table de tous les débats, comme ce qui se passe en France présentement. Dans le flou du vocabulaire, la réflexion devient un exercice périlleux.

Penser le mourir en notre temps semble indissocié de penser les conditions techniques et politiques sur la sortie de l'existence. À titre

d'exemple, la situation du Québec offre un point de vue intéressant. Selon les sondages d'opinions, une majorité de Québécois semblent favorables à la pratique de l'euthanasie (on parle d'environ 85 %). Mais quand on fait le compte des intervenants ayant exprimé leur avis à la commission parlementaire sur la question de mourir dans la dignité, 59 % d'entre eux se sont prononcés *contre* un aménagement de la loi allant dans ce sens. Plus étonnant encore : environ 90 % des personnes impliquées directement dans les soins palliatifs sont opposées à cette même pratique². Une telle contradiction dans la ventilation de l'opinion soulève quelques questions. Comment expliquer l'étonnant écart entre l'avis de ceux qui sont directement concernés par l'accompagnement des mourants et celui de la population en général ? Comment interpréter la réserve moins imposante, mais tout de même majoritaire, de ceux et celles ayant fait l'effort de répondre à l'appel des parlementaires ? Comment composer avec le surprenant paradoxe révélé par ces chiffres ?

On pourrait répondre à cela de manière lapidaire et dire tout simplement qu'en démocratie, *vox populi, vox Dei* : la voix de la majorité est la seule raison suffisante. Mais je voudrais en appeler ici à une sagesse antique dont le propos me semble toujours pertinent. Je propose l'examen des critères posés par Aristote à l'égard de la prudence à adopter

2 On observe la même phénomène en France comme le rappelle Damien LE GUAY : « N'oublions pas que l'immense majorité des médecins et des infirmières, eux qui sont en première ligne, qui savent ce qu'il en est, qui parlent en connaissance de cause, sont contre l'euthanasie », *Le fin mot de la vie, contre le mal mourir en France*, Cerf, Paris, 2014, pp. 226 et 227.

pour discerner l'autorité de la *doxa* (l'opinion). La réflexion sur le mourir relève du probable et exige l'enquête délibérative : Aristote suggère de discerner l'*endoxè* derrière la *doxa* et de ne pas se contenter de l'assentiment général pur et simple. Qu'en est-il ? Il s'agit d'un effort de modulation du jugement en fonction de l'importance reconnue et accordée à l'autorité du discours de certains citoyens, dont on apprécie la sagesse. Mais ici qui sont les experts ? Qui sont les sages ? Ne sont-ils pas à chercher du côté des personnes quotidiennement au chevet des mourants ? Agissant sur la ligne de front de la mort imminente, lors même que penser la mort dans sa singularité échappe, ils forment une communauté délibérante dont l'atout majeur réside dans l'acquisition d'une expérience de terrain et d'une sagesse pratique avérées. Cette question est importante : l'expert ne se confond pas nécessairement avec le spécialiste³. Aristote parle souvent de l'homme d'expérience et il le distingue du savant. Parfois, dans les affaires humaines, la sagesse inhérente au domaine de l'éthique et du politique passe par l'écoute attentive de la parole des gens d'action. Or, dans le cas qui nous occupe, la plupart des agents engagés dans les soins palliatifs jouissent de ce discernement compétent⁴.

Or ils expriment une réserve à provoquer la mort, ce qui élève la réflexion à un autre niveau. Que se

passé-t-il quand le problème est envisagé, non pas dans l'anticipation lointaine, mais dans l'actualité et la proximité ? Il semble que cela nous place devant un autre paradoxe étrange, celui d'une sorte de « beau mal ». Vraisemblablement l'expérience palliative révèle que les peurs anticipées ne sont pas les mêmes que celles vécues au moment des dénouements effectifs. Comme le soulignait Paul Ricoeur :

L'agonie n'est pas la fin, mais la lutte pour la fin, vers la fin ; à cette lutte nous participons, aidant le moribond à lutter (comme dit Heidegger, nous n'assistons pas à la mort, nous assistons le mort), à moins que, frappés de stupeur, nous ne soyons résumés dans l'attente horrible que la mort vienne enfin rompre de son silence et de sa paix le tumulte de l'agonie : autre chose est le dernier acte, autre chose le dénouement⁵.

Louis-André
Richard

L'accompagnement palliatif est peut-être ce lieu privilégié où la stupeur cède le pas à la paix, où l'effort déployé à l'accompagnement jusqu'au bout, au terme d'une mort naturelle, offre un dénouement dont le bilan est plus serein que malsain. L'agonie, dernière phase de lutte avant de quitter ce monde, offre un spectacle rebutant. L'état stuporeux des patients est empreint de signaux dérangeants. Songeons aux joues creuses d'un visage décharné au teint cireux, aux râles troublants d'une respiration méca-

3 Rappelons la grande confusion dans les débats actuels autour de la reconnaissance de l'expertise en ces domaines.

4 Damien LE GUAY reconnaît d'emblée cette compétence aux agents des soins palliatifs.

5 Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier, 1949, p. 432.

nique précédant le dernier souffle et nous comprenons à quel point la mort livre sa laideur et dévoile son mal. Par contre, assister à cette agonie, assister les agonisants, par-delà le dégoût qu'il est normal d'éprouver, au lieu de susciter la déprime, semble favoriser l'éveil de la conscience et de la compréhension. Ce serait un révélateur de l'humanité dans l'homme.

On reconnaîtra un peu la logique du jugement d'un Soljenitsyne méditant sur la paille pourrie de sa prison et finissant par s'écrier : « Bénie sois-tu prison⁶ ! » C'est aussi le fait de l'expérience d'un Oscar Schindler, qui prenant parti pour les opprimés, verra son existence transformée et grandie par le contact avec et l'aide apportée au plus faible. Ou encore nous pourrions évoquer le témoignage d'un Aron Ralston, coincé sous un rocher pendant 127 heures, et puisant en lui la force de mutiler son corps afin de survivre. Il a clamé, à qui voulait l'entendre, à quel point cette expérience a été l'occasion privilégiée d'une réorientation complète de son existence, une conversion pour le mieux. Ici, il n'est pas question de faire des règles générales à l'emporte-pièce ou d'insinuer une espèce de moralisme sournois. Les exemples proposés semblent avoir quelque chose de plus grand que nature et font appel à des circonstances très particulières. De plus, elles ont toutes un lendemain, ce qui n'est jamais le cas de ceux et celles arrivés au terme, à bout de vie.

Mais nous ne faisons que poser le problème et essayons d'en respecter les termes. La suggestion d'une herméneutique de la fin de vie orientée sur l'expérience d'un « beau mal », où s'exprime une sorte de résilience surprenante par-delà le scandale du spectacle des maux de la fin, est ancrée, répétons-le, dans le vécu des institutions de soins palliatifs. Elle est une sollicitation à la réflexion philosophique fondamentale anthropologique, esthétique et politique. Envisager la toute fin de vie comme une expérience de « beau mal » implique de revisiter des thèmes comme celui de la *claritas*, formulé et développé par la philosophie classique, où est posée l'idée d'une splendeur intérieure perceptible de l'extérieur. La clarté, la luminosité émanant d'une œuvre serait semblable à celle attendue et vécue dans les milieux des soins palliatifs. Contre ceux arguant qu'un tel phénomène se réduit à une expérience religieuse, il faut rappeler que dès le bas Moyen-âge, on décrivait la *claritas* comme une émanation de l'objet ou des êtres eux-mêmes plutôt que comme une projection d'en haut, de source divine⁷. Il y a là une piste féconde pour envisager le rapport à la mort dans les limites établies par la réflexion contemporaine laïque.

Les communautés palliatives sont des lieux privilégiés d'expression de la vulnérabilité humaine où se déploie la prospective du théologien : « Beauté, c'est la dernière aventure

Signets

6 SOLJENITSYNE, *Archipel du goulag*, tr. fr. Paris, Seuil, 1974, tome 2, p. 460.

7 Voir Umberto Eco, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, tr. fr. Le livre de poche, Paris, 1997.

où la raison raisonnante puisse se risquer». La recherche de cette esthétique au cœur de l'expérience palliative permet de renouveler les

propos sur les conditions optimales de la bonne vie en société. C'est le cœur du problème et peut-être aussi le lieu de sa solution ?

Discerner la part de l'autre

La « belle mort », si l'expression peut être encore entendue, est rendue possible du fait d'être accompagné. Mourir certes, mais jamais seul, c'est une autre vérité fondamentale dont la fréquence, la régularité et la constance ne semblent pas faire défaut au sein de ces institutions palliatives. Toute la question se déplace sur la nature et la qualité de cet accompagnement. La technicisation de la mort risque d'occulter l'expérience humaine de l'accompagnement, au profit d'une gestion compulsive du contrôle des derniers moments de l'existence. C'est peut-être ici le lieu réel du tragique : une mort dans la solitude.

Cette problématique s'est développée dans une sorte d'expansion politique d'un droit inaliénable à la *solitude*. Dans l'univers de la bioéthique, on a vu se développer le *principe d'autonomie*⁸ dont le philosophe américain H. Tristram Engelhardt est le père spirituel. Selon lui, « le principe d'autonomie donne un fondement au droit d'être laissé tout seul⁹ ». Ce droit s'ajoute, comme une revendication supplémentaire, à celui du pouvoir de tout faire dans les limites de ne pas nuire

à autrui. On peut voir aussi, non pas un droit ajouté mais plutôt un droit précisé, une modulation circonscrite de l'autonomie individuelle. Mais ce qui retient l'attention est la revendication du « laisser tout seul ».

Au moment de poser le problème de la liberté et de l'autonomie, nous ne pouvons pas ne pas souligner le paradoxe de la rencontre de cette revendication avec les conditions particulières de la situation-limite de la fin de vie. Il n'y a peut-être pas de moments plus propices dans le continuum de l'existence humaine où se vérifie la sagesse biblique soulignant qu' « il n'est pas bon pour l'homme d'être seul » (Genèse 2, 18). Étrangement, l'expérience de la fin de vie dans la conscience concrète de la fin de nos jours est un espace-temps de grande solitude. Je meurs seul dans la mesure où personne ne peut comprendre, par un transfert d'expérience, mes sentiments et états d'âme dans cette anticipation au dénouement fatidique. Nous ne pouvons qu'éprouver *de loin* une empathie fondée sur des expériences similaires de souffrances et de renoncements, mais sans équivalence réelle avec

Louis-André
Richard

8 Le principe d'autonomie est une expression consacrée dans le monde de la bioéthique, qui est l'aboutissement d'une des métamorphoses de la liberté. C'est une tentative réductrice, dont nous cherchons ici à circonscrire une définition opératoire.

9 H. Tristram ENGELHARDT, *The foundations of bioethics*, Oxford UP, New-York, 1996, p. 265 (tr. fr. *Les fondements de la bioéthique*, Paris, Les Belles lettres, 2015).

cette épreuve unique. Mais cette solitude imposée est un appel à la sollicitude d'autrui. C'est ce dont témoigne l'aventure de l'accompagnement palliatif.

Bien poser la problématique de l'autonomie, dans ce contexte, implique de mettre en lumière le choc de la rencontre entre la revendication politique du prétendu « droit d'être laissé tout seul » et la tension extrême de la fin de notre existence où la réclamation privée de ne pas vivre une mort solitaire est partout présente. Ainsi, on verra poindre dans le vocabulaire de l'éthique palliative des concepts comme ceux d'autonomie relationnelle ou d'autonomie réciproque¹⁰, des oxymores rendant compte du paradoxe dont nous tentons de cerner les contours.

Signets

Nous devons citer ici la compréhension politique de l'autonomie relationnelle par Marie Garrau et Alice Le Goff :

L'élaboration de la notion d'autonomie relationnelle a sa source dans une tentative de dépassement des limites de la notion libérale de la citoyenneté appuyée sur une conception du sujet défini comme apte à l'auto-

détermination, l'autonomie étant ici comprise de façon réductrice comme indépendance. Par là, c'est la part de la construction sociale dans la subjectivation, la dimension intersubjective du développement de la personnalité qui sont occultées. L'enjeu des théories de l'autonomie relationnelle, auxquelles Jennifer Nedelsky¹¹ a grandement contribué en s'inspirant notamment des éthiques du care, est précisément de réintégrer ces dimensions en prenant en compte le fait de la dépendance ou plutôt de l'interdépendance. La notion d'autonomie relationnelle doit ainsi ouvrir sur la perspective d'une conception relationnelle de la citoyenneté, qui ne se comprend qu'au regard de la double rupture qu'elle requiert, avec les ontologies individualistes du social d'une part, avec les ontologies holistes ou collectivistes d'autre part¹².

Le projet d'aspiration politique à une indépendance personnelle exacerbée rencontre ici le besoin ressenti, particulièrement en fin de vie, de céder à une dépendance consentie. Il y a dans la compréhension de ce paradoxe, la reconduction d'une réalité au fondement de toute existence humaine, celle du difficile passage de l'autarcie individuelle à la dépen-

10 La description et l'usage de ce concept sont dus à J.-F. MALHERBE, qui oppose cette compréhension originale de l'autonomie à la tendance lourde d'assimilation à l'indépendance ou à l'autarcie individuelle : « À ce concept autarcique de l'autonomie s'oppose le concept d'autonomie réciproque. La référence à la réciprocité marque toute la distance qui sépare l'autarcie de l'autonomie au sens où elle est entendue ici. Réciprocité ou autarcie, la nuance est de taille. La prétention à l'autosuffisance nie implicitement l'interdépendance langagière des humains, interdépendance que souligne la réciprocité », *Sujet de vie ou objet de soins? Introduction à la pratique de l'éthique clinique*, Montréal, Fides, 2007, p. 51.

11 Professeur de droit et de science politique à Toronto, Jennifer Nedelsky est l'auteur de *Law's Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy and Law*, Oxford, 2011 (NdE).

12 Marie GARRAU, Alice LE GOFF, « Vulnérabilité, non-domination et autonomie : vers une critique du néorépublicanisme », *Astérision* 6, Lyon, 2009, p. 3.

dance de la vulnérabilité partagée¹³. Ainsi, nous pensons que la réflexion sur la situation limite de la fin de vie réclame, plus que jamais, la réappropriation d'une réflexion philosophique mettant en lumière les raisons de présenter l'être humain comme un « animal politique ». Peut-être, comme le formulait déjà Aristote, « l'infortune devient une des nécessités poussant à l'amitié¹⁴ ». Or, c'est une « infortune » énorme d'affronter la souffrance d'une mort imminente et le support d'autrui structure la compréhension de l'homme.

Dans la volonté exprimée de *ne pas nuire à autrui*, nous voyons émerger un autre questionnement, celui des fondements de nos liens humains. Nous constatons dans les expériences de la fin de vie le paradoxe étonnant

du sentiment de délaissement immense dans l'expérience de la mort imminente et du désir irrépressible de sollicitude dans l'accompagnement de cette solitude. Le besoin des autres ne semble jamais autant se faire sentir qu'au moment où nous sommes le plus isolés dans nos existences. *In fine*, la recherche des pivots structurant la relation à la mort passe par un examen des métamorphoses de l'idée d'autonomie. La réflexion philosophique trouve un ancrage avéré dans un effort d'éviter la menace exprimée par Platon et qui couve toujours quelque deux mille quatre cents ans plus tard :

Nos libertés nouvelles nous exposent à de nouvelles servitudes : une liberté excessive peut se muer en servitude excessive, et cela aussi bien pour l'individu que pour la cité¹⁵.

Louis-André
Richard

Discerner le rôle de l'encadrement juridique

Pour discerner dans tous les possibles ce qui convient, il faut considérer les propositions d'encadrement juridique. La dynamique à l'œuvre dans l'évolution de notre rapport à la démocratie demande à concevoir le passage de la loi comme *une règle structurant nos actions en vue du bien commun*, à la loi *cautionnant de plus en plus les droits et les désirs indivi-*

duels. C'est l'installation du régime de la loi « qui plaît et qui obéit » aux volontés individuelles. Ceci a été bien résumé par Pierre Manent :

Les conséquences de cette évolution sont considérables puisqu'au nom de la compassion légitime que suscite la fin de vie douloureuse, et à la lumière de cette situation exceptionnelle, on érode l'in-

13 Relevons certaines tentatives d'étudier ce paradoxe, par exemple une éthique de la vulnérabilité mettant en contrepois les visées trop individualistes des éthiques autonomistes : « À cette éthique de l'autonomie liée à une ontologie privative et à une certaine méprise sur la vie s'oppose une éthique de la vulnérabilité dont l'ambition ultime est de corriger les fondements de la philosophie du sujet. Soulignant l'épaisseur du sujet pratique et insistant sur la passivité du vivant, cette éthique de la vulnérabilité invite à remplacer la définition classique du sujet et du rapport de l'homme à l'autre ... » Corinne PELLUCHON, « Du principe d'autonomie à une éthique de la vulnérabilité », in *Grandeurs et leurres de l'autonomie, pour une prise en compte de la vulnérabilité en médecine*, Médiasèvres 156, 2010, p. 83.

14 *Éthique à Nicomaque*, IX, 1171a.

15 *La République*, VIII, 564a.

terdit primordial, l'interdit humanisant par excellence, l'interdit de tuer. Au lieu de « confirmer la règle », l'exception la subvertit. Cette « métamorphose » étend ses effets au-delà des circonstances particulières de la « fin de vie » pour entamer le lien social et l'amitié politique.

Ainsi, à l'heure où la société française multiplie les occasions de modifier sa loi sur la fin de vie, la vigilance est de mise. La France résiste encore à la pression politique de promulguer des lois permettant la pratique de l'euthanasie. Mais cette résistance s'effrite. La loi Léonetti (2005) a permis de régler bon nombre d'injustices engendrées par de mauvaises pratiques d'acharnement thérapeutique sans céder à la pression. La loi Claeys-Léonetti (2016) conserve cette visée, elle raffine la notion d'obstination déraisonnable, elle ajoute, comme un droit nouveau, celui du recours à la sédation profonde et continue en phase terminale de la maladie. Dans les faits, cette pratique existe déjà depuis fort longtemps en médecine palliative. Elle est bonne et ne peut pas être confondue avec l'euthanasie. On la pratique dans de très rares occasions en induisant une sédation profonde, permettant une mort naturelle paisible, mais survenant dans le sommeil¹⁶.

La Haute Autorité de Santé (HAS) a déposé récemment les lignes directrices de la mise en œuvre de la sédation¹⁷ en fin de vie. Pour les professionnels dédiés à l'accompagnement palliatif, ce document est le guide

encadrant et détaillant les procédures à respecter. Outre les protocoles touchant les pratiques concrètes de sédation, on notera le soin apporté à enchâsser ce devis technique au demeurant de quelques repères à ne jamais perdre de vue. Ainsi on insiste sur la singularité des situations, sur la complexité des décisions à prendre et sur la nécessité des approches collaboratives à privilégier. On établit les critères distinctifs entre sédation et euthanasie. Ainsi, eu égard à l'intention, au moyen, à la procédure, au résultat, à la temporalité et à la législation, on trace une ligne claire entre le soin éthiquement convenable et l'homicide. Ces lignes directrices éclairantes mais complexes suffiront-elles à endiguer les tendances lourdes à réclamer « l'aide médicale à mourir » ?

Érigée en droit et protégée par la loi, la sédation profonde et continue quitte l'intimité des milieux où elle est pratiquée pour occuper le devant de la scène dans l'espace public. Elle devient automatiquement l'objet de revendication citoyenne. En soi, rien de mauvais, mais dans les faits, ce soin médical est mal jugé. Les nuances assumées par les professionnels de la santé, via les lignes directrices émises par la HAS, ne garantissent pas sa compréhension à grande échelle. L'opinion publique le simplifie à outrance au point de le réduire à une forme hypocrite d'euthanasie. Le danger à simplifier les choses complexes est de les récuser pour mieux les remplacer. En l'occurrence, le débat en

Signets

16 L. - A. RICHARD et M. L'HEUREUX, « La sédation palliative continue : une pratique légitime », *Communio* 2012, 5, p. 29-39 (téléchargeable sur le site).

17 Voir ce lien pour obtenir le document officiel : <http://tiny.cc/has-sedation> 

cours dans la société française tend à diaboliser une pratique licite d'exception pour déifier un geste illicite à disposition pour tous. Cette distinction entre *sédation* et *euthanasie* est capitale dans le combat à mener au service d'une loi juste. Cette lutte, le Québec et le Canada l'ont perdue. En France, il est encore possible de la remporter, ce que j'appelle de mes vœux. La loi définit le cadre de l'exercice des soins palliatifs et dans les pays où on pratique l'euthanasie, cet exercice devient extrêmement difficile. Mais là où les obstacles abondent, on doit toujours compter sur l'espérance et la générosité des agents au service de la vulnérabilité en vue du bien commun.

La mort est inévitable, mais est-elle impensable? La culture environnante, par la multiplication de ses offres de distractions, semble fournir peu d'occasion de la penser. Ce trop court article pour un sujet immense a seulement voulu proposer quelques pistes de réflexion. Il apparaît fécond de bien poser le problème du rapport à la mort en s'inspirant de l'expérience partagée par les communautés d'accompagnement palliatif, un milieu riche, mais trop mal connu de la population en général. La fréquentation de ces mi-

lieux a le mérite de nous confronter au paradoxe du mélange de laideur et de beauté où, statistiquement parlant, la seconde l'emporte sur la première. Ce constat devrait au moins nous appeler à réfléchir. Il en va de même de la confrontation entre *mort solitaire* et *mort solidaire*. La question se pose de l'appel à la sollicitude au moment précis où le mourant est acculé à la plus intense des solitudes de son existence. Dans nos sociétés fortement teintées d'individualisme, où l'autonomie se décline sous des formes étranges, il y a là un espace réflexif à ménager.

La pensée antique attribuait à la philosophie la capacité d'être une forme de « médecine de l'âme » par l'adoucissement des mœurs et la recherche de la sagesse. Je suis convaincu de la pertinence et du bien-fondé d'une collaboration féconde entre cette approche et la réalité du monde des soins palliatifs. La philosophie propose un ensemble de concepts sur lesquels malades, proches, soignants peuvent s'appuyer afin de combler le vide provoqué par la souffrance. Cela appartient à la communauté palliative, mais relève tout aussi bien de la société en général. À nous d'assumer la part qui nous revient.

Louis-André Richard enseigne la philosophie au Cegep de Sainte-Foy et à l'Université Laval de Québec. Membre de la rédaction de *Communio*, il appartient au comité d'éthique de la maison Michel-Sarrazin à Québec et également à celui d'une entreprise œuvrant en bionique humaine. Il a soutenu en 2016 une thèse à l'Université Laval sur Les métamorphoses de la relation politique à la mort : la recherche de pivots structurant la réflexion en médecine palliative. Il a publié (avec Michel L'Heureux) : *Plaidoyer pour une mort digne. Les raisons de nos choix et les choix de soins appropriés en fin de vie*, Presses de l'Université Laval, 2011.

Heinrich
Schmidinger



À Peter Henrici, pour ses quatre-vingt-dix ans

L'édition francophone s'associe à l'édition allemande pour rendre hommage à l'un des grands artisans de la Communio internationale depuis 35 ans.

Qui a eu la grâce d'arriver à l'âge de 90 ans – tout en gardant sa vivacité intellectuelle – a eu pareillement la faveur d'engranger une riche moisson. S'agissant de Peter Henrici, s.j., évêque auxiliaire émérite du diocèse de Coire et ancien professeur de philosophie à l'Université pontificale grégorienne de Rome, on peut à juste titre parler d'une riche moisson, non seulement en considération de la longue durée au cours de laquelle elle a toujours et encore pu mûrir, mais en raison de sa qualité universellement reconnue. Cette moisson a déjà été présentée, exposée et appréciée à plusieurs reprises et tout particulièrement dans l'hommage intitulé « Église, Culture, Communication » paru en 1998 à l'occasion de son 70ème anniversaire. Et pourtant, on ne saurait l'évaluer et l'apprécier trop souvent, vu qu'elle est à maints égards une moisson particulière qui mérite qu'on lui accorde toute son attention.

Ce qu'il y a de remarquable dans cette moisson, c'est déjà le fait que – du moins dans sa forme définitive – elle ne répondait initialement pas à une intention de Peter Henrici; en tout cas, elle ne figurait guère dans ses projets de vie. Non qu'il eût fallu le contraindre au bonheur; ce qui caractérise sa personnalité, c'est bien plutôt le fait que tout défi, toute tâche qui se présentait à lui dans sa vie, il l'a accomplie et assumée dans une mesure imprévisible. En ce sens,

au vu de sa biographie, on doit plutôt parler de Providence que de destin. En tout cas, lui-même raconte qu'il a pris la décision, jeune encore, de se faire prêtre et père jésuite, dans l'intention de devenir missionnaire.

Et quand ses supérieurs lui signifiaient qu'ils préféreraient qu'il s'engageât dans la vie universitaire à Rome, il aurait, une nouvelle fois, préféré la théologie à la philosophie, – cette philosophie qu'en fin de compte il devait enseigner, et avec un si constant succès, pendant 33 ans, en qualité de professeur d'histoire de la philosophie moderne à la Grégorienne. Et tous ceux qui ont connu de près Peter Henrici confirmeront que – ressemblant en cela à son célèbre cousin Hans Urs von Balthasar – dans la rencontre de personne à personne, il manifeste tout d'abord une certaine réserve, étant bien le contraire d'un bavard ou d'un grand communicant. Et si c'est encore lui qui, entre 1979 et 1990 a été le fondateur et le premier directeur d'un *Centro Interdisciplinare sulla comunicazione sociale*, un centre pour la communication dans son université, et qui allait passer plus tard pour un évêque médiatique en Suisse, cela prouve tout d'abord son aptitude à percevoir les signes des temps, mais en même temps aussi sa constante disponibilité pour assumer des tâches imprévues et en tirer le meilleur parti possible. En ce qui concerne finalement, en 1993, la no-

Signets

mination de Henrici comme évêque auxiliaire et vicaire général du diocèse de Coire (avec siège à Zurich), il est certain qu'il ne s'y attendait absolument pas et qu'à coup sûr, il ne l'a jamais ambitionnée. Et pourtant, il a répondu à cet appel en jésuite obéissant, apportant ainsi sa contribution irremplaçable à l'apaisement de son diocèse et à la normalisation de la situation où se trouvait alors l'Église catholique suisse.

Un fait d'une importance décisive, aussi bien pour son profil scientifique que pour son influence comme professeur de faculté, réside dans son obtention, en 1960, de la chaire d'histoire de la philosophie moderne à la Grégorienne. C'est précisément cette période de la philosophie européenne – nous parlons de l'époque moderne qui s'étend jusqu'au ^{xx}e siècle – qui, durant ces années-là, non seulement se trouvait au centre des discussions entre les spécialistes de la philosophie, mais devenait aussi et de plus en plus l'interlocutrice de diverses théologies. Et ici, c'était encore la philosophie de Hegel – pour bien des gens l'expression la plus haute de la pensée moderne, pour quelques-uns même le point culminant de tout le geste philosophique européen – qui, dans une mesure qu'on a du mal à s'imaginer aujourd'hui, dominait directement ou indirectement les scènes philosophiques. Comme Martin Heidegger le formula à juste titre, à cette époque, tout le monde pensait « à l'ombre de Hegel ». Dans ce contexte, les philosophies qui avaient précédé le système hégélien (le rationalisme et le criticisme), de même que celles

qui prenaient leurs distances par rapport à lui (les Hégéliens de droite et de gauche, aussi et surtout Kierkegaard) allaient focaliser sur elles l'intérêt d'un plus large public. Les débats que cela entraînait (on s'en souvient) ne se limitaient nullement au cercle clos du monde académique, mais occupaient par moments les discussions culturelles, sociales et politiques de nombreux pays dans le monde entier.

Peter Henrici étudiait et discutait ainsi, dans sa situation de professeur, le domaine à bien des égards le plus actuel et le plus passionnant de la scène philosophique de l'époque. Tous ceux qui avaient la chance d'être ses étudiants confirmeront qu'il le faisait avec une compétence qu'il fallait d'emblée reconnaître et apprécier à sa juste valeur. Indépassable tant en clarté qu'en précision, il transmettait au plus haut niveau les notions intellectuelles les plus difficiles. Tout ce qu'il apportait dans ses cours magistraux et dans ses séminaires était stimulant, incitait à intervenir dans les discussions en cours et à prendre position en manifestant son esprit critique. Ce n'est pas un hasard si l'on considérerait comme un privilège de pouvoir soutenir une thèse de doctorat sous la direction d'Henrici ou d'être au moins évalué par lui. À l'époque, il n'était sans doute pas possible d'acquiescer à la Grégorienne une plus haute garantie de qualité en philosophie.

Mais ce serait diminuer considérablement le profil de penseur d'Henrici que de le rétrécir à ses échanges

*Heinrich
Schmidinger*

Signets

et discussions avec la philosophie moderne. Il est significatif que sa propre thèse de doctorat – elle fut achevée en 1956 à Rome et publiée en 1958 à Pullach près de Munich – est intitulée *Hegel et Blondel*. Le titre résume le programme qui se développe à travers toute son œuvre scientifique. Et cela n'est pas dû au seul fait qu'Henrici fait partie des plus éminents transmetteurs de la philosophie de Maurice Blondel dans l'espace linguistique allemand, et sans doute aussi italien – en 1957, il publia, sous le titre *Logique de l'action*, la première traduction d'un choix de textes extraits de l'œuvre principale de cet auteur, *L'Action* (parue en 1893) – mais aussi parce qu'il voyait dans la première phase de la philosophie de Blondel le point de départ d'une philosophie chrétienne, qui pouvait sans doute entamer le dialogue le plus convaincant avec la philosophie moderne. Effectivement, la philosophie de Blondel – qu'il a exposée de la manière la plus concise dans sa fameuse lettre de 1896, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* – anticipe des éléments essentiels de l'ensemble des idées qui, plus tard, après avoir transité par «l'école Maréchal» et sa reconstruction transcendantale de la philosophie de Thomas d'Aquin, allaient aboutir à la théologie transcendantale de Karl Rahner et à sa notion de «l'existential surnaturel» comme destinée fondamentale de l'homme. Exactement comme ces penseurs, Peter Henrici voulait pratiquer une philosophie résolument

chrétienne: qui sauvegarde l'autonomie de la philosophie en appliquant ses méthodes, mais qui en même temps – et dans cette application – accepte l'événement de la Révélation et s'ouvre au contenu de celle-ci. *Débuts d'une pensée chrétienne* est pour cette raison le titre d'une belle série d'articles parus en 1978 aux éditions Johannes Verlag à Einsiedeln. En s'efforçant d'être un philosophe chrétien en contact étroit avec la pensée moderne et dans le cadre des conditions créées par celle-ci pour la pensée scientifique, il s'engage en 1977 dans le directoire du «Centra di Studi Filosofici di Gallarate», un groupement de philosophes italiens, hommes et femmes, d'inspiration chrétienne. Pour la même raison, il reprenait sans cesse le thème de la christologie philosophique, tel qu'il l'avait rencontré en lisant Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Kierkegaard et autres, tout en ayant de fréquents échanges avec son confrère Xavier Tilliette, l'auteur classique sur ce sujet. Cadrant avec ce tableau, Henrici fit paraître intentionnellement sa traduction de Blondel, intitulée «Logique de l'Action», dans une *Collection de textes spirituels* dans la série «Maîtres chrétiens» des éditions Johannes Verlag à Einsiedeln. C'est tout aussi logiquement qu'il préfaça l'ouvrage *Maurice Blondel, Journal devant Dieu, 1883-1894*, traduit en 1964 par H. U. Von Balthasar, une philosophie complexe, qui voisine (plus exactement la main dans la main) avec un profond sens religieux, tout à fait dans l'esprit de ce que la tradition attendait d'une théologie authentique: l'unité de la science et

de la spiritualité. Henrici est resté fidèle à cet idéal durant toute sa vie. Même ses réflexions scientifiques les plus exigeantes expriment la religiosité et la spiritualité. Les titres de ses nombreuses publications et traductions disent la même chose : elles sont consacrées à des thèmes comme la méditation, les retraites (« exercices ignatiens »), la prière, la vie spirituelle, sans même évoquer les innombrables sermons, homélies, conférences, discours et exhortations du temps où il était évêque auxiliaire et vicaire général. En plus de tout cela, il y a encore son engagement pastoral qu'il était toujours prêt à assurer quand il était professeur d'université à Rome, entre autres à la prison romaine « Regina Coeli ». Sans oublier l'œcuménisme florissant intervenu dans le diocèse de Coire durant son épiscopat. Il s'est épanoui dans un milieu spirituel où, au-delà de toutes les différences, toutes les parties pouvaient à tout moment le rencontrer.

La personnalité de Peter Henrici s'exprime aussi avec force dans son engagement au service de la revue catholique internationale *Communio*, à la publication et à la rédaction de laquelle il participe depuis 35 ans (il a commencé en 1983). Tous ceux qui ont suivi ce grand projet d'une publication théologique depuis son démarrage au début de l'année 1972 savent quels efforts et quels défis, tant au niveau de la conception que de l'organisation, il a exigé et exige toujours. À elle seule, la coordination des éditions en treize langues différentes impose que les personnes qui y collaborent soient capables, en

raison de leur compétence indiscutable, de définir la ligne spirituelle, et d'assurer la nécessaire intégration entre les coopérants. Ils disposent encore du talent diplomatique et du « flair » indispensable pour maîtriser les inévitables tensions pouvant apparaître à l'intérieur d'une organisation internationale telle que *Communio*. Il résulte de tout ce qui vient d'être dit ici que Henrici est bien la personne qu'il faut. Une preuve supplémentaire en est le fait que durant toute cette période, il s'est chargé presque chaque année de rédiger un ou même plusieurs articles toujours sur des thèmes théologiques, philosophiques et spirituels, dont l'étude approfondie est au service de la *communio* ecclésiale. En même temps, il était mieux que quiconque à la hauteur de la dimension internationale du périodique. En plus des langues classiques qu'il commença à étudier après le baccalauréat à l'université de Zurich, il parle et écrit six autres langues. D'abord à des fins d'études, puis pour répondre à des invitations pour enseigner à l'étranger et pour participer à de nombreuses conférences internationales, il a parcouru littéralement le monde entier. Il n'est pas surprenant qu'ainsi il fut non seulement connu partout, mais plus encore partout apprécié. Le succès de la revue *Communio* est dû à bien des égards à l'engagement inlassable de cet helvétique citoyen du monde.

Heinrich
Schmidinger

Par manque de place, nous ne pouvons pas nous étendre ici sur la période où Henrici fut évêque auxiliaire et vicaire général du diocèse de Coire, du 4 mars 1994 au 5 février 2007. Il appartiendra aux spécia-

listes de l'histoire de l'Église helvétique de le faire.

À l'époque, les conflits que connaissait le diocèse de Coire avaient incité le pape Jean-Paul II à nommer, pour les résoudre, deux évêques auxiliaires – outre Henrici, le marianiste allemand Paul Vollmar, dans le but de « rétablir l'unité de l'Église ». Mais durant l'hiver 1992-1993, ces conflits avaient pris une telle extension, malheureusement aussi atteint un niveau tellement bas, qu'un apaisement durable de la situation n'était plus envisageable autrement qu'en faisant appel à des personnalités ecclésiastiques qui bénéficiaient, en raison

de leur grandeur spirituelle incontestée, d'une reconnaissance générale. Henrici lui-même a exprimé plusieurs fois des doutes quant au succès de son intervention, agissant avec d'autres personnes; encore a-t-il réussi à résoudre durablement, voire définitivement les difficultés, parce que, en fin de compte, il y voyait un symptôme d'une « transformation globale des structures culturelles et sociétales » qui s'accompagnait d'un affect anti-romain. En tout cas, on peut affirmer que dans le monde d'aujourd'hui l'Église ne sera entendue et prise au sérieux que quand des évêques ayant la stature spirituelle d'un Peter Henrici ne seront non plus l'exception, mais la règle.

(Traduit de l'allemand par Jean-Benoît Poulle et Hubert Muckensturm. Titre original: Peter Henrici zum Neunzigsten)

Signets

Heinrich Schmidinger, né en 1954 à Vienne (Autriche), est depuis le 1^{er} octobre 2001 recteur de l'Université de Salzburg.



1. Comment traiter cette question ?

Il n'est pas facile de déterminer ce qu'Hans Urs von Balthasar a apporté à la théologie fondamentale : on ne peut pas se contenter d'organiser des fragments de son œuvre et de les commenter. Il faut recourir au précieux fil d'Ariane qu'Hans Urs von Balthasar nous a lui-même fourni dans ses *Redditions de compte* (*Rechenschaft*) en 1965. C'est là qu'il dit avoir eu l'idée d'une trilogie qui devrait « présenter dans une image aux contours assez bien définis ce qui est l'insurpassable de la réalité chrétienne pour l'homme d'aujourd'hui, tout aussi bien que celui d'hier¹. » Il poursuit en disant : « Je ne conduirai en aucun cas à son achèvement [la trilogie] puisque sa première partie, une *Esthétique théologique*, requiert d'ores et déjà quatre forts volumes, derrière lesquels m'attendent certainement en vain la *Dramatique* et la *Logique théologique* ». Il ne fut pas prophète en cela !

Cependant, il faut prendre au sérieux les phrases suivantes dans lesquelles il caractérise *La Gloire et la Croix* : « *L'Esthétique* au moins devrait être une œuvre de long souffle, pour être en mesure de présenter quelque chose de plus unifié que les habituels 'assemblages de petites

choses' présentées par une équipe sous des titres fallacieux de 'Dogmatique' ou de 'Lexique théologique' ou de 'Mélanges' ... Car malheureusement, cent départs ne font en vérité aucun saut, et cent caractères détachés, aucune page qui vaille d'être imprimée ». On peut conclure de cela que *l'Esthétique théologique*, qui se considère comme « page valable pour l'impression » devait réaliser le projet d'une théologie fondamentale bien comprise dans la mesure où il s'agit d'y « présenter [...] ce qui est l'insurpassable de la réalité chrétienne pour l'homme d'aujourd'hui, tout aussi bien que pour celui d'hier » (pp. 61 suiv.).

Selon Balthasar, il y a un lien étroit entre *l'Esthétique théologique*, ce coup de maître, et *L'amour seul est digne de foi*. Paru après les deux premiers volumes de *La gloire et la croix*², en 1963, cet opuscule, quasiment inaperçu dans son œuvre, est capital. Dans *Redditions de compte 1965*, Balthasar considère que « cette dernière synthèse opérée entre de nombreux efforts tentés préalablement autour du sens et de la forme de la théologie, pourrait servir aussi bien comme interprétation de la Révélation chrétienne que comme fil conducteur

* Publié dans *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes, Hans Urs von Balthasar im Gespräch*, Matthias Grünewald Vlg, 2006, pp. 386-400.

1 « Redditions de comptes » dans *À propos de mon œuvre – Traversée*, Paris, Lessius, 2002, pp. 61 suiv.

2 *La Gloire et la Croix, les aspects esthétiques de la Révélation*, t.1, 1: *Apparition*, Paris, Aubier, 1965.

de l'annonce et de l'éthique chrétiennes» (p. 46). Quant au premier volume de *La gloire et la croix*, il fait ensuite remarquer que « [l] 'entrée par l'esthétique peut paraître inhabituelle, arbitraire; elle n'en est pas moins (comme nous le montrons dans *L'amour seul est digne de foi*) la seule pertinente » (p. 63). Car « Dieu

ne vient pas premièrement comme *Maître* ('Vrai'), comme *Rédempteur* ('Bien'); mais à cause de *Lui-même*, pour montrer et rayonner la dimension de Gloire de son amour trinitaire éternel, en ce total 'désintéressement' que le vrai amour a en commun avec la beauté » (p. 62).

2. Face à la scolastique et au kantisme

Quand il utilise les concepts du vrai, du bon et du beau, Balthasar a recours à la terminologie médiévale: en premier lieu, Thomas d'Aquin qui entend par 'transcendants' les traits d'essence qui caractérisent tout ce qui est dans la mesure où il provient de Dieu, l'être même, reposant en lui-même. Dans ce contexte, le concept « transcendantal » veut dire, d'un côté, que tout étant individuel se transcende soi-même vers l'être commun, et de l'autre, cette expression fait valoir l'idée d'un renvoi de tous les étants à Dieu, la transcendance par excellence, à qui appartiennent les caractères de l'être, sous leur forme achevée. Tout ce qui est constitué en soi, premièrement, une certaine unité, il s'agit toujours d'un *unum*. Deuxièmement, il implique un certain contenu. Il s'agit donc d'une *res*. En tant qu'*unum* et *res*, il se distingue, troisièmement, d'un autre, et c'est donc un *aliquid* (terme qui vient de *aliud quid*, « quelque chose d'autre »). Les trois transcendants suivants représentent le rapport entre les étants et la raison: a) Tout ce qui est, est quelque chose de vrai (*verum*). En effet, il ouvre une certaine réalité à celui qui cherche à le reconnaître, il

ne s'agit pas d'un simple 'matériau' servant à l'intelligence. Mais b) il s'agit également d'un bien (*bonum*), en d'autres termes quelque chose de digne de notre volonté (même si celui dont la volonté y tend, qui le voudrait, vit selon un système de valeurs complètement inversé et le bien en soi, par conséquent, lui porte préjudice); enfin, c) tout ce qui est est un *pulchrum*, quelque chose de beau. Pour comprendre cela, nous avons cependant besoin d'un poète ou d'un artiste (ou bien d'un théologien comme Balthasar) parce que nos premiers concepts de la 'beauté' sont le plus souvent insuffisants. En revanche, pour qui sait bien percevoir les choses, les transcendants ne sont jamais complètement séparés, mais ils se manifestent ensemble selon une harmonie intérieure. Ce qui est vrai est également bon (de quelque manière que ce soit) et vice versa. Et le bien et le beau sont particulièrement proches l'un de l'autre. Les Grecs ont appelé cette réalité: *kalon k'agathon* (« bel et bon »).

Déjà la traduction de cette dernière expression par « bel et bon » semble réduire cette réalité essentielle à une banalité. Cela est dû en

partie au développement de la scolastique et néoscolastique, où pour parler de Dieu, on s'est fixé sur des démonstrations de son existence, tandis que la question de savoir quel bien éthique Dieu demande de mettre en œuvre a été réduite aux obligations prescrites aux fidèles par l'Église. Ainsi, dans la majorité des cas, on a oublié l'importance du *beau de l'étant* pour connaître Dieu. C'est à partir de cette détermination transcendantale de la réalité que Balthasar critique la tradition scolastique interdisant de lier philosophie et théologie sous prétexte de la disparition de ce qui les unissait.

Mais Balthasar prend encore plus de distance à l'égard de Kant, qui donne au concept « transcendantal » un sens tout différent. Comme la chose en soi échappe à notre connaissance, nous ne pouvons pas repérer les traits essentiels de l'étant, tel qu'il est en soi. C'est pourquoi Kant appelle « transcendantal » les formes a priori de la sensibilité (impressions qui resteraient « aveugles » prises pour elles-mêmes). L'espace et le temps sont les formes fondamentales de notre intuition sensible. De la même manière, le mot « catégories » désigne chez Kant les concepts de l'entendement a priori qui nous permettent d'ordonner et façonner le 'matériau' de notre perception.

Chez Kant, si « les idées transcendantales de la raison » (le monde, l'âme, Dieu) dépassent le monde des phénomènes, ces idées sont néanmoins régulatrices de notre connaissance. L'idée d'un monde permet à nos recherches scientifiques d'envisager ce qui englobe et unifie tout.

L'idée d'une âme nous ramène à la réalité spécifique de l'ego que la raison théorique ne peut pas bien déterminer (bien que les formes a priori de notre connaissance découlent quasiment de ce point focal). Avec l'idée de Dieu enfin, nous anticipons sur « le plus réel » qui embrasse la réalité de l'être du monde et de l'âme. Comme notre raison théorique et seulement empirique ne peut aller au-delà de la vérité objectivable, elle ne peut pas reconnaître cette réalité, qui ne se révèle que par le devoir éthique qui interpelle, de façon inconditionnée, notre raison pratique et morale. C'est à partir de ce devoir inconditionné que nous pouvons repérer la réalité qui correspond aux « idées transcendantales » : l'âme signifie essentiellement la liberté. Car seulement ce que je peux librement vouloir peut m'engager au niveau moral. L'idée régulatrice du monde correspond au bien suprême. Ce dernier terme est utilisé par Kant pour désigner l'idée nécessaire de l'agir moral visant à un sens selon lequel les lois de la liberté et celles de la nature finissent par être en accord. Si cette idée ne signifie pas une simple fiction, il doit y avoir un Dieu capable de réaliser cette harmonie.

Forgé à partir de l'agir libre et moral, le concept kantien de Dieu est plus adéquat que l'idée de Dieu tirée de la démonstration de sa réalité comme cause suprême des objets du monde. Pourtant, Kant estime que Dieu ne peut se manifester qu'à l'intérieur de la liberté, destinataire d'une injonction éthique; il ne peut jamais être connu comme celui qui

Hansjürgen
Verweyen

agit dans l'histoire. Chez lui, le monde phénoménal vidé de Dieu, et le monde de la liberté sont séparés par un abîme infranchissable. Même les explications profondes que Kant donne au sujet du beau et du sublime dans *La critique de la faculté de juger* ne peuvent pas vraiment réunir deux mondes.

Mais Hans Urs von Balthasar, dans ses ouvrages les plus importants, ne se contente pas de critiquer

les néoscolastiques qui ont oublié la beauté ni Kant et ses disciples. Ses adversaires principaux sont plutôt les intellectuels catholiques qui ont essayé de réunir le kantisme et la théologie chrétienne. En 1966, dans *Cordula ou l'épreuve décisive*, il a annoncé vouloir s'opposer à Karl Rahner. On ne peut pas parler de l'apport de Hans Urs von Balthasar au renouvellement de la théologie fondamentale sans prendre en compte sa prise de distance envers Rahner.

3. Hans Urs von Balthasar et Karl Rahner

L'opposition entre Balthasar et Rahner, jadis compagnons, est certainement une des plus grandes tragédies de l'histoire récente de la théologie. Pour y voir clair dans le maquis de la théologie catholique post-conciliaire, il faut discerner les divergences centrales entre ces deux théologiens, les plus grands du xx^e siècle. Un tel travail ne semble pas avoir encore été entrepris : je vais essayer de proposer quelques repères.

3.1 Quelques remarques personnelles au sujet de *Cordula ou l'épreuve décisive*

Qu'on me permette de commenter par quelques notes autobiographiques : le 25 février 1967, le professeur Ratzinger avait organisé avec ses doctorants, au départ de Tübingen, un voyage d'études à Bâle pour assister à un cours du soir de

Karl Barth, le samedi, et discuter, le lendemain matin, avec Balthasar sur son livre *Cordula ou l'épreuve décisive* qui venait juste de paraître³. Au préalable, dans la matinée, j'avais eu l'occasion de rencontrer personnellement Balthasar. J'avais fait le trajet en voiture, une « coccinelle » à trois cent deutschmarks ; les autres avaient passé la nuit dans un monastère et ils sont arrivés une demi-heure après le moment prévu pour rencontrer Balthasar. Grâce à cela, j'ai pu discuter seul avec lui. Je lui ai surtout parlé de la thèse que je venais d'achever, et j'ai vu ses yeux briller quand j'en ai résumé le sujet : à partir de Gustav Siewerth, et en travaillant sur l'école du P. Maréchal (y compris, bien sûr, Karl Rahner), j'avais tenté de développer une philosophie de l'étonnement⁴.

3 Cette rencontre est décrite, avec une lettre de Balthasar à Barth, dans M. LOCHBRUNNER, *HUvB und seine Theologenkollegen*, Würzburg, Echter, 2009, p. 358 (NdE).

4 Hansjürgen VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf, Patmos, 1969.

Dans l'heure suivante, pendant la discussion sur *Cordula*, j'ai essayé de défendre, sur certains points, Rahner contre Balthasar en présentant des objections à sa théologie de la croix qu'il avait développée, trop dépendante d'une terminologie martyrielle. À ma grande surprise, quelques jours après, le professeur Ratzinger m'a transmis la demande de notre hôte bâlois de lui envoyer mes notes. Ce fut le début d'un échange épistolaire de longue durée qui ne s'est arrêté que peu de temps avant sa mort.

Je commence par citer quelques-unes de mes critiques qui tournaient autour (1) de la notion de « solitude » et, en lien étroit avec cela, (2) de l'interprétation balthasarienne du « dialogue de l'absence » de Jésus en croix qui m'avait paru insuffisante.

(1) Balthasar avait utilisé le terme « solitude » pour désigner l'abandon du Christ sur la croix et notre participation à cet abandon. Ce choix de vocabulaire a évoqué en moi le motif du « héros solitaire » et ce d'autant plus que Balthasar propose une interprétation de la légende de Cordula qui constitue l'arrière-plan du livre. En effet, cette dernière, compagne de sainte Ursule, a échappé au massacre des Onze mille vierges de Cologne. Puis elle s'est ensuite présentée volontairement à "l'abattoir"⁵. Ce témoignage du sang, me semblait-il, n'était pas complètement dépourvu d'un arrière-goût de « martyr par libre choix » (lettre

du 7 mars 1967). En revanche, le fait que le Christ se voit abandonné sur la croix, en ce moment de profondes ténèbres (malgré son libre consentement), a un sens assez différent : il signifie que quelqu'un dit jusqu'à sa fin : « Tu me conduis à un endroit où je ne veux pas aller », autrement dit, c'est : « une dépossession de la nature humaine » (*ibid.*, p. 3). (2) « Si l'on évite de désigner la 'nature de sa mort' par 'solitude' et qu'on maintienne l'expression 'abandon' (plus proche de *Marc 15*, 34 et par.), la structure dialogique de cet état solitaire serait mieux exprimée que par 'solitude'.

(2) À mon avis, l'horreur de la 'nuit de sa mort' réside justement dans cette unité (dont rien de plus grand ne peut être pensé) d'abandon et de dialogue. [...]. Ce sont les mots dits sur la croix, transmis par le Nouveau Testament, qui constituent un dialogue avec le Père, avec les marques dialogiques les plus décisives de tous les mots bibliques en général ».

Datée du 10 mars 1967, une lettre manuscrite de quatre pages, en provenance de Bâle, m'est parvenue. Et je n'en revins pas : sur ces deux points, Balthasar m'avait donné raison ! Depuis 1959, et tant que j'en ai eu l'occasion, j'ai eu des vifs débats avec Ratzinger. Celui-ci a toujours accueilli mes objections avec bienveillance tout en restant ferme sur ses positions. Or, Balthasar, en réponse à ma lettre, m'écrivait :

Hansjürgen
Verweyen

En ce qui concerne mon interprétation de l'abandon sur la croix, effectivement, je l'ai trop axée sur les grandes expériences mystiques des contemplatifs [...] qui, grâce à leur vocation, ont été quasiment préparés, voire spécialisés dans la contemplation. Et le témoignage d'une telle expérience peut impressionner un confesseur au point d'en faire facilement un paradigme⁶.

Puis, Balthasar poursuivait en évoquant le « dialogue de l'absence » du Christ sur la croix (et des chrétiens à sa suite) :

Subjectivement parlant, il ne s'agissait pour moi nullement d'héroïsme puisque, ici, tout est passivité, tout 'pouvoir' échappe au Christ sans rien lui laisser. Si on veut éclairer cet état, ne serait-ce qu'un tout petit peu, on pourrait penser à l'enfant abandonné. Je laisse volontiers tomber le mot 'solitude', il n'a aucune importance pour moi. Or votre objectif principal [à savoir la structure dialogique] me paraît très important et je crois que votre proposition de médiation (comme au moins un des aspects du mystère de ce qui va suivre) est tout à fait acceptable.

Balthasar faisait ensuite quelques concessions trop longues à reproduire.

J'avoue avoir été un peu déçu quand j'ai découvert une tonalité assez apologétique dans la postface de la troisième édition de *Cordula* et aucune allusion aux précisions que Balthasar avait apportées dans sa

lettre. Elles auraient pu contribuer à mieux faire comprendre ce qui parut à beaucoup une attaque frontale contre Karl Rahner.

Au centre de notre correspondance, nous nous sommes interrogés sur une formulation plus adéquate de ce qui est le cœur de la théologie de Balthasar : est-il possible de donner une interprétation plus dialogique du Christ abandonné, qui descend aux abîmes les plus profonds de l'enfer afin de rencontrer le pécheur, et ce non pas de façon condescendante, mais plutôt en venant d'en bas vers lui, à partir d'un niveau d'existence encore plus profond et afin de vider l'enfer par son amour. Il s'agira maintenant d'esquisser des rapprochements entre la théologie de Balthasar et celle de Rahner, et de proposer brièvement une *via media*. Peut-être qu'ainsi un chemin pourra s'ouvrir permettant de dépasser quelques impasses de la théologie fondamentale postconciliaire. Cela pourrait permettre un point de départ plus adéquat que ce dont on dispose à présent. Car il ne suffit pas de se détourner tout simplement d'une de ces deux approches pour favoriser l'autre.

3.2 « Les raisons du côté de Karl Rahner »

Pour établir l'apport d'Hans Urs von Balthasar au renouvellement de la théologie fondamentale (et en contraste avec Rahner), on rencontre à mon avis, une difficulté principale :

Signets

6 Balthasar semble faire ici allusion à son rôle de confesseur auprès d'Adrienne von Speyr (NdE).

ce qui était central pour l'un restait étranger à l'autre. Comme cinquante ans auparavant, Maurice Blondel dans ses premiers travaux, Rahner souligne dans *L'auditeur de la parole*⁷ la nécessité de pallier un problème qui hante la théologie depuis les Lumières. Quand, à la suite de la Réforme protestante, les confessions chrétiennes se sont combattues au sujet de leur compréhension respective de la grâce divine, tous les esprits critiques ont pris conscience d'une chose : on ne peut pas considérer la Révélation comme un simple fait à croire sans devoir justifier cette foi devant la raison générale. D'ailleurs les conséquences fatales en politique d'une telle position imposent cette évidence. Ce qu'on déclare comme une révélation divine à laquelle il faut obéir doit par conséquent se légitimer devant la raison critique afin de se faire reconnaître sur le plan moral. Une révélation dans l'histoire qui prétend être la parole définitive de Dieu adressée à l'homme fait appel à une philosophie « cartésienne » comme « servante de la théologie ». Plus précisément, il convient de déceler, avec une certitude indubitable, dans la raison humaine en général un renvoi structurel vers l'auto-communication de Dieu dans Jésus de Nazareth. En cas contraire, la foi chrétienne repose sur le sol instable d'une raison qui, *a priori*, aurait pu tout aussi bien se décider en faveur d'autres rédempteurs. Ainsi, les croyants s'attirent généralement le soupçon

de rester fermes sur leur option croyante, avec des raisons finalement ambiguës. Alors que Maurice Blondel et Karl Rahner, partant de cette problématique, se sont attelés à une justification rationnelle de la foi chrétienne devant la philosophie des temps modernes, Hans Urs von Balthasar a toujours regardé avec scepticisme de telles entreprises. Il partage ce scepticisme avec d'autres grands contemporains, comme Romano Guardini et Josef Pieper et, dans la génération suivante, avec en premier lieu Joseph Ratzinger⁸.

3.3 « Les raisons du côté de Hans Urs von Balthasar »

Il n'est pas possible d'exposer en détail les motifs qui ont amené Hans Urs von Balthasar à reprocher à Karl Rahner ou à Blondel leur accommodation à l'accès 'anthropocentrique' à la question de Dieu, typique des temps modernes. Pour la spécificité de l'approche transcendantale de Karl Rahner, les objections de Hans Urs von Balthasar semblent justifiées. Mais il y a plus. Il me semble, en effet, que la contribution de Balthasar au renouvellement de la théologie fondamentale a consisté à mettre l'accent sur le moment névralgique de la conception rahnerienne de théologie transcendantale tout en ouvrant un chemin vers son dépassement. La pensée de Rahner, ou du moins son programme en théologie fondamentale, a été influencée par le jésuite belge Joseph Maréchal. Excellent

Hansjürgen
Verweyen

7 Karl RAHNER, *L'auditeur de la parole. Écrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie*, dans *Œuvres*, t. 4, Paris, Cerf, 2013.

8 Klaus MÜLLER, *Vernunft und Glaube. Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten*, Münster, LIT, 2005, pp. 131-160.

connaisseur de la scolastique, de la philosophie kantienne et de l'idéalisme allemand, Maréchal a estimé que Kant a exclu la question de Dieu de la raison théorique à cause d'une théorie réductrice du jugement. Selon Kant, en effet, le petit mot 'est' au sein d'un jugement, par exemple dans des énoncés comme 'le ciel est bleu', ne fait que représenter l'attribution d'un prédicat précis ('bleu') à un objet précis ('le ciel'). Au contraire, chez Maréchal, juger ou soutenir (*behaupten*) possède au-delà de cet aspect *propositionnel*, une dimension *pragmatique* importante. En soutenant (*behaupten*) quelque chose de quelque chose, nous rapportons cet énoncé catégoriel à l'être réel, proposant notre tête (*das Haupt hinhalten*) au rapport entre cet énoncé catégoriel et l'être réel.

Signets

Cette anticipation sur la vraie réalité, sur, finalement, l'être absolu, qui était l'idée directrice de Joseph Maréchal, a été reprise par Rahner. En suivant Martin Heidegger qui conçoit l'être humain essentiellement à partir du questionnement⁹, Rahner part du fait de questionner comme geste de la raison plus originaire que le jugement. À ses yeux, notre relation à Dieu, notre capacité d'entendre une révélation dans l'histoire consiste précisément dans le questionnement ouvert sur un mystère absolu, sur un Dieu qui pourrait aussi se taire éternellement au lieu de nous adresser la parole. Quand nous questionnons, nous dépassons tous les étants en anticipant sur l'être qui se repose sur soi-même. À un premier niveau, nous

ne pouvons pas entrer en relation avec Dieu quand nous ne rencontrons que ce qui est donné sur le plan catégoriel, mais cela devient possible grâce au dynamisme de notre subjectivité, éclairée par sa lumière qui nous permet de transcender ce qui est objectif en nous ouvrant à Dieu.

C'est précisément ici que Balthasar et Gustav Siewerth situent le moment problématique dans l'approche de Maréchal (pour des raisons tout à fait analogues, Emmanuel Lévinas s'est opposé à l'intentionnalité du sujet chez Husserl et Heidegger dans le cadre d'une 'philosophie première' reposant sur l'éthique). Car ce n'est pas dans le jugement en tant que tel que nous soumettons ce qui vient à notre rencontre à des catégories déterminées. C'est également le questionnement qui se révèle toujours dirigé par certains préjugés, ne serait-ce que le préjugé d'un être véritable et authentique qui pourrait se cacher dans le dos de ce qui attire notre attention. Comme un filet de pêche, nous lançons quasiment notre intention (en dirigeant nos questions) sur tout ce qui vient à notre rencontre. Ce que l'autre, surtout ce qu'autrui, homme ou femme, veut me dire, ce que lui ou elle pourrait me dire avec détermination, je l'ai déjà neutralisé par le filet conceptuel de mon intentionnalité sur lequel s'appuie mon questionnement. Dans le même temps, je me suis quasiment immunisé contre quelque chose qui, en perçant la trame de mes questions, pourrait faire éclater mon auto-compréhension et me conduire vers mon vrai ego, tout nu.

4. La présence bouleversante de la beauté et de la gloire

Revenant sur son *Esthétique théologique*, Balthasar écrit dans le deuxième tome de sa *Dramatique divine* :

Nous nous demandons donc à quelles conditions était possible la connaissance [...] et nous trouvons la réponse dans le phénomène premier et irréductible de la perception d'une figure. L'exemple le plus simple nous en est donné lorsque, en des instants privilégiés, en des rencontres inopinées, nous constatons émerveillés que se révèle à nous une réalité unique et précieuse, quelque chose de beau et de réussi: 'est-il possible que pareille chose existe!' s'exclame l'esprit émerveillé; ce qui, selon Platon et Aristote est le premier éveil de l'acte philosophique: on a alors la perception de la beauté en son jaillissement (« dans son identité exemplaire », dit G.Siewerth), donnée en même temps que la plénitude de l'Être qui s'y révèle. Car la précieuse figure renvoie à un fondement qui se pose sans aucune question [...]; et ce fondement non seulement se cache dans la figure, mais en même temps, il se révèle à travers elle¹⁰.

Dans ce contexte, Balthasar cite des vers d'Angelus Silesius qui, dans son livre *Le pèlerin chérubinique*, m'ont profondément ému et inspiré depuis les débuts de mes études¹¹ :

*La rose est sans pourquoi,
elle fleurit
parce qu'elle fleurit,
elle ne se soucie pas d'elle-même,
elle ne se demande pas si on la voit.*

Nous nous trouvons ici au cœur de ce qui sépare l'approche philosophico-théologique de Balthasar de celle de Rahner. Le fond de toute chose s'éclaire dans la figure qui touche par elle-même les sens, et non pas par l'esprit humain qui pourrait expliquer cette figure dans sa causalité en la ramenant à sa cause dernière ou la dynamiser en direction d'une finalité. La rose est « sans pourquoi », c'est-à-dire elle rejette toutes les questions visant à sa cause (par exemple les processus chimiques qui ont permis à cette fleur d'éclorre). Mais elle n'est pas pour autant 'sans cause'. Le fond, le « parce que » se manifeste plutôt dans son éclosion, une réalité analogue à celle dont le jeune Fichte concevait le rapport entre la liberté humaine et l'être absolu en disant : « Le moi s'établit soi-même parce qu'il est par excellence¹² ».

La beauté qui éclate ici « ne se demande pas si l'on la voit ». Mais prends garde si son rayon te touche ! « Communément, le beau est per-

Hansjürgen
Verweyen

10 *La Dramatique divine*, II, 1, Paris, Lethielleux 1986, p. 19, traduction modifiée.

11 Cité et commenté pour la première fois dans : Hansjürgen VERWEYEN, *Der 'erste Weg' des hl. Thomas von Aquin in der heutigen Diskussion* (mémoire d'admission à l'examen d'État, non publiée), Bonn 1961, pp. 62-65, ensuite repris dans *id.*, *Ontologische Voraussetzungen* (voir note 4), p. 178 suiv.

12 Voir Johann Gottlieb FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), § 1 (SW I, 97). Ce n'est qu'après 1804 que Fichte saura préciser le rapport entre la liberté et l'être absolu.

çu comme une pro-vocation, (*die Zu-mutung*¹³), dit Balthasar. Albert Camus écrivait en 1935 dans ses *Carnets*: « Ciel d'orage en août. Souffles brûlants. Nuages noirs. À l'Est pourtant, une bande bleue, délicate, transparente. Impossible de la regarder. Sa présence est une gêne pour les yeux et pour l'âme. C'est que la beauté est insupportable. Elle nous désespère, éternité d'une minute que nous voudrions pourtant étirer tout le long du temps¹⁴ ».

Les rayons de la figure du beau, quelque ténus qu'ils soient, rappellent un peu la « prise d'otage » par le visage d'autrui dont parle Emmanuel Lévinas. Toute l'œuvre balthasarienne (et pas seulement son *Esthétique théologique*) revient à rapprocher la pro-vocation du beau et la « gloire » du Verbe fait chair, dans sa puissance impuissante. « La figure (*die Gestalt*) » (grec: *eidōs*) et « la gloire (*die Herrlichkeit*) » (grec: *doxa*) sont les mots-clefs de cette œuvre où l'Évangile de Jean joue un rôle capital. Cet Évangile et la théologie balthasarienne ne peuvent être compris qu'à condition de considérer l'arrière-plan de la théologie johannique, à savoir « le chant du Serviteur de Dieu » dans Isaïe.

On trouve en effet chez Isaïe (dans la traduction grecque de la Septante) la même terminologie qui donne au Quatrième Évangile son caractère paradoxal. On y dit d'abord que Dieu, répondant à l'obéissance de l'agneau qui, sans murmurer, se

laisse conduire à l'abattoir pour nos péchés, a « élevé » et « exalté à l'extrême » son « Serviteur » (ou bien « son Fils », grec *paîs*, Isaïe 52,13). Pour ses meurtriers et les spectateurs de son exécution, le prophète poursuit ainsi: Les hommes seront épouvantés (*a-doxèsei*) par son « apparence » (*eidōs*) et son « aspect parmi les enfants des hommes » (*doxa apo huiōn anthrōpōn*, Isaïe 52, 14, voir *doxa para anthrōpōn*, Jean 5,41). Et, enfin, il n'avait ni *eidōs* ni *doxa* (ni beauté ni gloire). Il faut garder tout cela à l'esprit quand l'évangéliste finit par parler de l'« exaltation réciproque » du Père et Fils qui s'achève à l'heure de son « élévation ».

Ce que signifie « Incarnation du Verbe » se dévoile en regardant celui qu'« ils ont transpercé » (Jean 19, 37), comme Balthasar ne cesse de le souligner. Dans ce regard, nos yeux peuvent voir ce que « gloire » veut dire. Cette évidence ne s'installe pas dans l'homme grâce à une illumination intérieure qui décèlerait le sens d'une figure, pouvant au même titre prendre un tout autre sens. C'est la seule objectivité de la figure qui nous touche sensiblement dans son passage à la croix, et non pas une subjectivité éclairée par une lumière surnaturelle qui nous permettrait d'avoir une vision de foi. Nous sommes là au cœur de la théologie balthasarienne. Elle conduit Balthasar à rejeter tout accès 'anthropologique' à l'objet de la foi par le biais d'une prédisposition transcendante, quelle que soit son orientation.

Signets

13 *La Dramatique divine*, II, 1, p. 20.

14 Albert CAMUS, *Carnets. Mai 1935-Mars 1951*, Paris, André Sauret, 1965, p. 11.

5. Encore une fois : « Rahner et/ou Balthasar » ?

Dans son *Traité fondamental de la foi*, K. Rahner écrit au sujet de l'évidence pascale :

Si l'on jugeait du témoignage apostolique de la résurrection seulement sur le modèle profane de la déclaration du témoin, il devrait être rejeté comme indigne de foi, quand bien même l'on ne pourrait expliquer comment, étant donné la probité et le désintéressement incontestable des témoins, il a pu s'affirmer. Mais n'est pas pertinent ce que présuppose l'application de ce modèle à notre question. Nous ne sommes pas nous-mêmes, simplement et sans plus, en dehors de l'expérience des témoins apostoliques. Car en outre et d'un autre côté (et cela est ici décisif) nous percevons le témoignage des Apôtres grâce à cette espérance transcendante de résurrection dont il fut déjà question. Et c'est dans ce courage (librement voulu) que le Ressuscité lui-même se rend témoignage comme vivant, dans la correspondance réussie et indissoluble entre l'espérance transcendante de résurrection et la donnée catégoriale-réelle d'une telle Résurrection. C'est dans ce cercle que ces deux aspects se portent l'un l'autre et qu'ils témoignent pour nous de leur véracité¹⁵.

Rahner esquisse brièvement ici son point de vue en théologie fondamentale sur le moment qui rend crédible notre foi en Jésus Christ. Dans ce contexte, Rahner est conscient des problèmes liés à l'argumentation his-

torico-critique. L'apologétique catholique traditionnelle (et le théologien luthérien Wolfhart Pannenberg) essaie de démontrer, en des termes plausibles, la crédibilité des énoncés néotestamentaires sur les apparitions pascales et de fonder par là, en raison et dans l'histoire, le kérygme. Rahner rejette une telle argumentation comme 'non crédible'. À son avis, le témoignage des Apôtres ne peut être pleinement accepté que si nous l'entendons dans l'« acte d'espérance qui concerne (notre) propre résurrection », ce qu'il décrivait peu de pages auparavant de la façon suivante :

Tout homme, de par une nécessité transcendante, accomplit, soit sous le mode de l'accueil libre, soit sous celui du libre refus, l'acte d'espérance qui concerne sa propre résurrection. Car tout homme veut s'affirmer lui-même dans un état définitif, et il éprouve cette prétention dans l'action de sa liberté responsable... » (p. 302).

Hansjürgen
Verweyen

Ludwig Feuerbach pourrait ici demander dans quelle mesure la volonté humaine de s'auto-affirmer visant à une reconnaissance définitive peut prétendre à quelque chose. Dans quelle mesure est-ce que l'homme réalise 'dans le monde' cette donnée foncière de l'égoïsme humain qui le lie si étroitement avec d'autres êtres vivants ? Est-ce que c'est « sous le mode de l'accueil libre, soit sous celui du libre refus » ? Si le témoignage des apôtres ne gagne en

15 Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du Christianisme*, Paris, Centurion, 1983, p. 309.

crédibilité qu'à la lumière d'une telle constitution transcendante de la raison humaine, pourquoi n'ai-je pas d'emblée le droit de le réduire à ce que j'estime moi-même être *L'essence du Christianisme* ?

Si tout ce que Rahner sait dire sur la mort et la résurrection de Jésus se réduisait aux citations ci-dessus, il faudrait approuver, de tout cœur, la critique acerbe que Balthasar formule dans *Cordula*. Dans des présentations aussi raccourcies, l'idée rahnérienne d'une révélation transcendante par laquelle la révélation historique catégoriale devient crédible s'avère problématique.

« L'amour seul est digne de foi », estime au contraire Balthasar. Mais soyons honnêtes : alors que Rahner semble élever en mystique la subjectivité transcendante, Balthasar qualifie le côté objectif du message chrétien d'une force qui, certes, n'est pas donnée à l'homme par ses seuls « yeux de la foi » (Rousselot) mais qui n'est accessible qu'aux yeux illuminés par une grâce particulière. Probablement, les chrétiens ne sont pas les seuls à être fascinés par le lien de parenté entre la beauté et la gloire, dont l'œuvre balthasarienne déploie tout l'« éventail des styles ». Mais la théologie fondamentale a davantage d'exigences. L'évidence de la beauté s'installe dans les êtres humains réceptifs, sans qu'on ait besoin de lumière venant d'une grâce particulière. Or, selon Balthasar, il faut déjà être bien enraciné dans la foi au Fils de Dieu « abaissé et élevé » afin de reconnaître la gloire du Verbe fait

chair que l'évangéliste Jean a décelée dans toute sa profondeur.

L'apport de Balthasar au renouvellement de la dogmatique me paraît aller de soi. Mais pour tirer tout le profit de sa pensée vigoureuse et novatrice, il faudrait, à mon avis, examiner mieux que cela n'a été fait deux problèmes : pour expliquer cela, je vais partir d'un texte dans lequel Balthasar présente les 'conditions de possibilité' de reconnaître la figure glorieuse de Jésus Christ.

Quand la mère, pendant des jours et des semaines, a souri à son enfant, elle reçoit un jour de lui pour la première fois la réponse d'un sourire. Elle a éveillé l'amour dans le cœur de l'enfant, et en s'éveillant à l'amour, l'enfant s'éveille aussi à la connaissance ; les impressions vides des sens prennent une signification en se rassemblant autour de ce centre qu'est le Toi.

La connaissance (avec toute sa structure d'intuition et de concept) commence son jeu, parce que le jeu de l'amour, inauguré par la mère, par ce qui est transcendant, a d'abord commencé. Ainsi Dieu se manifeste comme amour devant l'homme : l'amour brille, rayonnant du foyer divin, et installe sa propre lumière dans le cœur de l'homme qui peut, grâce à cette lumière, voir précisément cet amour, l'amour absolu [...]. Dans la mesure où nous sommes ses créatures (les créatures de Dieu), le germe de l'amour sommeille en nous, comme image de Dieu. Mais de même qu'aucun enfant ne s'éveille à l'amour sans être aimé, ainsi aucun cœur d'homme ne commence à comprendre Dieu sans

la libre offrande de sa grâce — dans l'image de son Fils¹⁶.

Dans ce texte, Balthasar évoque très brièvement le « dispositif transcendantal a priori » dans l'homme qui nous rend capables de percevoir l'amour tout court (le « germe de l'amour ») « comme image de Dieu » de la créature. Ceci faisant, il recourt à la question, centrale pour Rahner, de savoir ce qui rend l'homme *auditeur de la parole*. Mais, pour Balthasar, il s'agit plus précisément de savoir quelles sont les composantes de ce « germe » qui permettent à l'homme de « s'éveiller à l'amour ». C'est une médiation *a posteriori* intersubjective: le sourire maternel éveille l'amour dans le cœur de l'enfant. Pour étayer cet énoncé et écarter les objections qu'on pourrait lui adresser, il faudrait faire deux choses :

- démontrer à un niveau philosophique dans quel sens notre « *a priori* transcendantal » signifie réellement une ouverture envers l'amour tel que Balthasar le thématise dans toutes ses dimensions. Faute de cela, parler d'un « germe » et d'une « image de Dieu » resterait une affirmation théologique non vérifiée.

- donner des critères selon lesquels le passage entre 'amour maternel' et 'amour de Dieu', considéré comme étant authentiquement chrétien, pourrait se justifier. En

effet, ce qu'une reconnaissance origininaire de la mère peut avoir comme effet sur l'enfant est désormais devenu l'objet d'une multitude de recherches (par exemple, dans les cercles autour de Jacques Lacan et de ses élèves rebelles qui ont fourni des travaux importants préparant les études de genre) dont les résultats peuvent avoir un impact sur la théologie¹⁷. Balthasar et Gustav Siewerth honorent la valeur inestimable de 'l'amour maternel' sans évoquer ne serait-ce qu'en passant tous les problèmes qui lui sont liés, mis à découvert (non sans ambiguïtés) par la psychanalyse. La théologie fondamentale ne peut se mettre au travail qu'après avoir dégagé une vision claire de cela. Mais elle doit donner des critères valables pour savoir comment la liberté origininaire du 'Je' peut, par la reconnaissance intersubjective, se retrouver soi-même, peut s'ouvrir au monde et finalement 'aux choses divines', de sorte qu'une véritable libération, et non le contraire, se mette en place.

Puisant dans les profondeurs de sa spiritualité, Balthasar, j'en suis convaincu, a contribué plus que quiconque au xx^e siècle à éclairer les questions décisives de la théologie. Ses propos sur le témoignage sont d'une densité surprenante¹⁸. Comme la majorité des théologiens de sa génération, il est resté un peu démuni devant le problème brûlant du rapport entre l'exégèse histori-

Hansjürgen
Verweyen

16 *L'Amour seul est digne de foi*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, pp. 94 suiv.

17 Veronika SCHLÖR, *Hermeneutik der Mimesis. Phänomene-Begriffliche Entwicklungen-Schöpferische Verdichtungen*, Düsseldorf-Bonn, Parerga, 1998, p. 97-164.

18 Marcello NERI, *La testimonianza in H.U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, Bologna, EDB 2001.

co-critique et l'éclairage systématique de l'Écriture sainte. Mais il n'a pas pour autant essayé de garder ses distances envers les débats de l'exégèse (comme Karl Rahner), quand il fallut faire face à des détails théologiques confus. Il a plutôt creusé, à sa manière, des sillons dans ce maquis sans se laisser déconcerter. Du moins pour l'exégèse du Quatrième évangile, il a adopté une perspective herméneutique qui atteint le même

niveau que la recherche historico-critique¹⁹. En renvoyant à ces recherches d'"une nouvelle génération de théologiens", je souhaite souligner que si on gagne en continuant à travailler à la suite de Karl Rahner (ce que j'ai parfois moi-même reconnu), les théologiens doivent encore avancer en tâtonnant dans les pas de géant que Balthasar a tracés, avec un regard critique et « un cœur brûlant » (*Luc 24,32*).

(Traduit de l'allemand par Thomas Alferi, adapté par la rédaction. Titre original: Die Bedeutung Hans Urs von Balthasar für die Erneuerung der Fundamentaltheologie)

Signets

Hansjürgen Verweyen (1936) a préparé son doctorat à Tübingen avec Joseph Ratzinger en 1969 et son habilitation à Munich avec Nikolaus Lobkowitz. Professeur à Notre-Dame University, puis à Essen (Gesamthochschule), il a enseigné de 1984 à 2004 la théologie fondamentale à Fribourg-en-Brisgau. Parmi ses dernières publications, Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008 et Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie, Pustet, Regensburg, 2010.



Les décisions encore récentes du motu proprio *Omnium in mentem* concernant le diaconat illustrent un aspect certes “technique” du Magistère, mais sont d’un grand intérêt. Elles témoignent des imperfections

de certaines formulations, de la rigueur à exercer dans la mise en œuvre des décisions magistérielles et aussi des conséquences pastorales que des mesures apparemment de détail peuvent comporter.

1. Ce que décide le motu proprio

Le 26 octobre 2009, le pape Benoît XVI signait donc le motu proprio *Omnium in mentem*, rendu public par le Vatican dans le courant du mois de décembre suivant et contenant des modifications à apporter au code de droit canonique. Ces changements visaient, d’une part à adapter les canons définissant la fonction ministérielle des diacres, d’autre part à supprimer, dans trois canons concernant le mariage (1086 § 1, 1117, 1124), une incise dont l’expérience avait révélé la non idonéité.

Nous ne nous attacherons ici qu’à ce qui concerne le diaconat. En apparence, il s’agit d’un point de détail. Matériellement, d’ailleurs, l’intervention du pape est fort réduite. Elle se borne à modifier deux des canons du Code : pour le canon 1008, une phrase est sensiblement changée ; quant au canon 1009, il se voit adjoindre un troisième paragraphe¹.

Notons d’emblée que cette décision présuppose que la rédaction antérieure était fautive, ou en tout cas insuffisante². La question consiste évidemment à se demander en quoi. Plutôt que de commenter au fur et à mesure les phrases du canon, ce qui reviendra aux futures éditions du Code, nous voudrions ici donner directement notre point de vue, non en tirant d’emblée les conséquences pastorales éventuelles de ce texte, mais en cherchant d’abord à en restituer la logique interne.

Les modifications introduites par Benoît XVI ont pour l’essentiel un double effet :

- a) Elles maintiennent la valeur sacramentelle de l’ordination diaconale.
- b) Mais cette valeur sacramentelle n’est plus liée à une configuration au Christ Tête.

1 La traduction française de *Omnium in mentem* a été donnée par *la documentation catholique* 107 (2010), pp. 362-363. L’original latin peut être consulté sur le site internet du Vatican. Voir aussi notre document annexe. Nous donnons notre propre traduction.

2 Comme le dit le texte du motu proprio : « afin de réaffirmer plus adéquatement la doctrine sur les diacres de la constitution dogmatique *Lumen gentium* (n. 29) du concile Vatican II [...] l’on doit perfectionner la norme canonique qui concerne cette même matière ».

À cette fin, 2 étapes sont respectées :

1) Tout d'abord, il faut redéfinir ce qui est commun à tous les ministres ordonnés. Là où le canon 1008 stipulait jusque-là que tous les « ministres sont consacrés et députés, chacun selon son grade [ou degré], pour paître le peuple de Dieu en remplissant les charges d'enseignement et de sanctification et de gouvernement dans la personne du Christ Tête³ », il édicte maintenant que tous les « ministres sont consacrés et députés, chacun selon son grade [ou degré], pour servir à un titre nouveau et particulier le peuple de Dieu⁴ ».

2) Dans un deuxième temps, un nouveau (troisième) paragraphe est ajouté au canon 1009, qui établit une distinction entre les effets produits par l'unique sacrement de l'ordre : d'un côté, « ceux qui sont constitués dans l'ordre de l'épiscopat ou du presbytérat reçoivent mission et faculté d'agir en la personne du Christ Tête, tandis que », de l'autre côté, « ceux qui sont constitués diaques reçoivent la force de servir le peuple de Dieu dans la diaconie de la liturgie, de la parole et de la charité⁵ ».

2. Le souci d'une cohérence avec la norme conciliaire

Signets

Dans son introduction, le *motu proprio* explique que cette modification de la rédaction des canons entend répondre à la doctrine de Vatican II sur le diaconat dans *Lumen Gentium* 29 : ce document, qui dans l'Église fait fonction de norme suprême, stipule en effet que « on a imposé les mains aux diaques "non en vue du sacerdoce, mais en vue du service". Rendus forts par la grâce sacramentelle, en effet, ils servent le peuple de Dieu dans la diaconie de

la liturgie, de la parole et de la charité⁶ » : libellé auquel correspond effectivement la phrase du nouveau paragraphe du canon 1009.

Il s'agit donc que l'ensemble des lois corresponde à la norme conciliaire. L'introduction du *motu proprio* rappelle d'ailleurs que, en son temps, Jean-Paul II avait demandé une réécriture du numéro 1581 du *Catéchisme* « afin de réaffirmer plus adéquatement la doctrine sur les

3 Texte latin : « *sacri ministri [...] consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant* ».

4 Texte latin : « *sacri ministri, [...] consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, novo et peculiari titulo Dei populo inserviant* ». Nous traduisons « *gradu* » de la même façon dans les 2 versions, contrairement à la DC.

5 Texte latin : « *Qui constituti sunt in ordine episcopatus aut presbyteratus missionem et facultatem agendi in persona Christi Capitis accipiunt, diaconi vero vim populo Dei serviendi in diaconia liturgiae, verbi et caritatis* ».

6 La phrase continue : « en communion avec l'évêque et son presbyterium ». Texte latin : « *Diaconi, quibus "non ad sacerdotium, sed ad ministerium" manus imponuntur. Gratia etenim sacramentali roborati, in diaconia liturgiae, verbi et caritatis Populo Dei, in communione cum Episcopo eiusque presbyterio, inserviunt* ».

diacres de la constitution dogmatique *Lumen gentium* (n. 29)». Le numéro en question du catéchisme dit en effet dans la version couramment publiée que : « Par l'ordination l'on est habilité à agir comme représentant du Christ, Tête de l'Église, dans sa triple fonction de prêtre, prophète et roi ». Il y a ici risque d'amalgamer les diacres au « Christ Tête », ce qu'évitait soigneusement *Lumen gentium* (puisqu'une caractéristique revient au sacerdoce⁷).

Un autre numéro du Catéchisme, le 875 (relatif au ministère ecclésial de façon générale), avait pour sa part bien pris en compte la distinction. Il libellait en effet son énoncé comme suit, pour la partie qui nous intéresse : « [Du Christ] les évêques et les prêtres reçoivent la mission et

la faculté (le " pouvoir sacré ") d'agir *in persona Christi Capitis*, les diacres la force de servir le peuple de Dieu dans la " diaconie " de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et son presbyterium⁸ ». La proposition sur les diacres reprend donc ici littéralement et complètement l'affirmation de *Lumen gentium*.

À travers l'accumulation des détails se donne ainsi à voir une fidélité sans faille à la lettre du texte conciliaire. Il reste maintenant à examiner en quoi cette minutie dans la formulation peut être liée à une fidélité dans l'esprit, c'est-à-dire comment elle permet de respecter certaines des ouvertures ménagées par la décision de Vatican II.

Denis
Dupont-Fauville

3. Recentrage et perspectives

Au-delà du détail des modifications textuelles, quelles incidences celles-ci comportent-elles en effet pour la théologie du diaconat et plus généralement des ministères ? Les considérations qui suivent sont livrées comme pistes de réflexion et, en tout cas, comme des hypothèses dont seule la pratique pourra démontrer la pertinence.

Il y a d'abord une harmonisation de l'ensemble des textes, qui évite des spéculations peu fondées. C'est le but principal : être parfaitement en accord, jusque dans le détail des textes, avec les formulations de Vatican II lorsque celui-ci a restauré le diaconat permanent. Ainsi il y aura désormais cohérence entre le Concile, le Code de droit cano-

7 Le 9 octobre 1998, Jean-Paul II a approuvé une nouvelle formulation du numéro 1581, sur proposition de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (dirigée à l'époque par le cardinal Ratzinger) : « *Ab eo (= Christo) Episcopi et presbyteri missionem et facultatem agendi in persona Christi Capitis accipiunt, diaconi vero vim populo Dei serviendi in 'diaconia' liturgiae, verbi et caritatis* ». Source : Présentation du motu proprio *Omnium in mentem* par Francesco Coccopalmerio, Président du Conseil pontifical pour les textes législatifs (site du Vatican). À notre connaissance, cette nouvelle rédaction n'a pas encore été intégrée dans la traduction française (page <http://tiny.cc/cec-1581> consultée le 11 avril 2018).

8 Formulation reprise dans l'*Abrégé du Catéchisme* 179. On voit que ce libellé est extrêmement proche de la version révisée du *Catéchisme* 1581.

nique... et le *Catéchisme* (en espérant que la nouvelle version du § 1581, cohérente avec ce qui précède, sera bientôt publiée).

Du même coup, on empêche des dérives théologiques du type de celles pointées par la Commission Théologique Internationale dans son document de novembre 2002 sur le diaconat (au chapitre 7). L'identité du diacre sera moins "fluctuante" pour certains théologiens.

Certes, la même CTI suggérait à l'époque qu'on pût parler du diacre agissant « en la personne du Christ Serviteur », ce qui semble assez séduisant ; mais le but du *motu proprio*, dans l'immédiat, a consisté à simplifier les libellés pour en augmenter la cohésion, non à introduire tout de suite des éléments supplémentaires.

En second lieu se constate une cohérence avec ce qui est vécu liturgiquement lors de l'ordination diaconale. Les diacres en effet, contrairement aux prêtres et aux évêques, ne reçoivent pas d'onction de saint-chrême lors de leur ordination. Mais ce fait s'explique parfaitement s'ils n'ont pas la faculté « *agendi in persona Christi Capitis* ».

En d'autres termes : dans le cas des évêques et des prêtres, l'onction n'est là que pour manifester une dimen-

sion particulière. Il n'y a pas d'équivalence entre onction (qui signifie la configuration au Christ Tête) et ordination. Nul ne peut plus, alors, contester en se fondant sur les rites de la liturgie que les diacres soient véritablement "ordonnés" diacres⁹.

Plus profondément, le texte redéfinit ce qui est commun à l'ensemble des ministres. Alors que certains commentateurs, dans les jours qui ont suivi la publication du *motu proprio*, ont insisté sur une supposée « dissociation » entre presbytérat et diaconat¹⁰, il y a en fait une nouvelle perspective sur leur unité, qui permet dans un second temps une distinction plus exacte. Ce point est peut-être le plus intéressant. Sans que rien soit "modifié", puisque nous nous situons dans le cadre d'une fidélité accrue aux décisions magistérielles, il apparaît que la catégorie fondamentale de l'ordination est désormais explicitement le service. Ce qui fait l'ordre, c'est le diaconat¹¹ !

Corollaire : le diacre ne risque plus d'être défini en retranchant quelque chose par rapport à une définition commune des ministres qui serait de type sacerdotal. En termes familiers, le diacre n'est pas présenté comme "un prêtre mais avec un peu moins de pouvoir" ; au contraire, les prêtres sont désormais vus comme des serviteurs, certes conformés au Christ

9 Là encore, il est possible de mesurer l'importance de cette précision en parcourant le chapitre 7 du document de la CTI, antérieur à la rédaction du *motu proprio*.

10 Sans oublier l'article de *la Croix* du mercredi 16 décembre 2009 posant que le *motu proprio* permet de considérer à frais nouveaux la question de l'ordination diaconale des femmes. L'enjeu semble bien plutôt consister (voir infra) à éviter de considérer le diaconat selon un "schéma" sacerdotal.

11 Tous les prêtres aujourd'hui sont diacres, l'inverse n'étant pas vrai.

d'une façon qui leur est propre. Le diacre n'est plus défini "par soustraction" à la définition commune, c'est à l'inverse le prêtre et l'évêque qui sont définis "par addition".

On peut penser désormais soit que tous les ministres sont diacres

(évêques et prêtres ayant en plus la faculté d'agir en la personne du Christ Tête), soit, plus probablement, que l'évêque impartit à tous les ministres la force du service et aux prêtres, en particulier, la fameuse faculté « d'agir dans la personne du Christ Tête », lequel donne Sa Vie au Corps.

Denis Dupont-Fauville, né en 1966, prêtre de Paris depuis 1997, docteur en théologie est professeur à la Faculté Notre-Dame. A publié notamment Saint Hilaire de Poitiers, théologien de la communion (Analec̄ta Gregoriana 305, 2008: prix Bellarmin de la Grégorienne, prix René Laurentin pro Christo de l'Académie des Sciences morales et politiques) et L'Église Mère chez Henri de Lubac (Parole et Silence, 2009). Membre du conseil de rédaction en français de Communio.

**Les déplacements d'*Omnium in mentem* (26 octobre 2009)
à propos du diaconat permanent – Annexe (textes français*)**

Code de droit canonique

Avant 2009

Can 1008:

Par le sacrement de l'Ordre, d'institution divine, certains fidèles sont constitués ministres sacrés par le caractère indélébile dont ils sont marqués; ils sont ainsi consacrés et députés pour être pasteurs du peuple de Dieu, chacun selon son grade [gradu], en remplissant en la personne du Christ Tête les fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement.

Après 2009

Can 1008:

Par le sacrement de l'Ordre, d'institution divine, certains fidèles sont constitués ministres sacrés par le caractère indélébile dont ils sont marqués; **ils sont ainsi consacrés et députés pour servir, chacun selon son grade [gradu], à un titre nouveau et particulier, le Peuple de Dieu.**

* Par souci de clarté, nous fournissons notre propre traduction française, assortie le cas échéant de remarques entre crochets. Comme indiqué, le lecteur pourra se référer à l'original latin sur le site internet du Vatican.

Can 1009:

§1. Les ordres sont l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat.

§2. Ils sont conférés par l'imposition des mains et la prière consécatoire que les livres liturgiques prescrivent pour chacun des degrés.

Can 1009:

§1. Les ordres sont l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat.

§2. Ils sont conférés par l'imposition des mains et la prière consécatoire que les livres liturgiques prescrivent pour chacun des degrés.

§3. **Ceux qui sont constitués dans l'Ordre de l'épiscopat ou du presbytérat reçoivent la mission et la faculté d'agir en la personne du Christ Tête, les diacres en revanche deviennent habilités à servir le Peuple de Dieu dans la diaconie de la liturgie, de la Parole et de la charité.**

Catéchisme de l'Église catholique

N° 1581 [à modifier !]: Ce sacrement configure au Christ par une grâce spéciale de l'Esprit Saint, en vue de servir d'instrument du Christ pour son Église. Par l'ordination l'on est habilité à agir comme représentant du Christ, Tête de l'Église, dans sa triple fonction de prêtre, prophète et roi.

Signets

N° 875 [pour comparaison]: [...] Personne ne peut se conférer à lui-même la grâce, elle doit être donnée et offerte. Cela suppose des ministres de la grâce, autorisés et habilités de la part du Christ. De Lui, les évêques et les prêtres reçoivent la mission et la faculté (le " pouvoir sacré ") d'agir *in persona Christi Capitis*, les diacres, la force de servir le peuple de Dieu dans la " diaconie " de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et son presbyterium. Ce ministère, dans lequel les envoyés du Christ font et donnent par don de Dieu ce qu'ils ne peuvent faire et donner d'eux-mêmes, la Tradition de l'Église l'appelle " sacrement ". Le ministère de l'Église est conféré par un sacrement propre.

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 Baliña, 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 Voprada, 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.

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** (2016/5)
- 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)

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 nocés 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-**Eucharistie** (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-**Éduquer à la liberté** (2017/6)

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)
- 23- *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)

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)

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)

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* (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^e siècle: Jean Hugo et Max Jacob* (2017/3-4)
- 253- *De quelques convertis du xx^e siècle: Manuel García Morente et Ali Mulla Zâdê* (2017/5)
- 256- *Traduire la sixième demande du Notre Père* (2018/2)

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. Secrétaire général : Patrick Cantin.

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, 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-Challioli, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Fr. Thierry-Dominique Humbrecht o.p., Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Didier Laroque, Laurent Lavaud (Montpellier), Jean Leclercq, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Étienne Michelin (Venasque), Xavier Morales, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Gérard Pelletier, Patrick Piguët, Dominique Poirel, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Émilie Schick-Tardivel, Rudolf Staub, Florent Urfels, Miklos Vetö, Dominique Weber, 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.laprocedure.com ou 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 2 € inclus) : 14 € simple, 20 € double

Date : Signature :

- ou par mail à 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	60 €	110 €	160 €
Belgique	Normal	62 €	114 €	165 €
Zone Euro	Normal	64 €	118 €	170 €
Monde	Courrier économique	66 €	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

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 Espezal, *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

Dépôt légal : mai 2018 – N° de CPPAP : 0121 G 80668

N° ISBN : 978-2-915111-73-6 – 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