

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



MAURICE ZUNDEL.- <i>Jacques Maritain, un homme vierge</i>	p. 1
CESLAS RZEWUSKI, O.P.- <i>Note concernant l'évolution du sacerdoce dans le monachisme</i>	p. 3
PATRICK DE LAUBIER.- <i>Proudhon et la contestation</i>	p. 12
PAUL ROUSSET.- <i>Jeanne d'Arc, sainte et guerrière</i>	p. 23
LUCIEN MÉROZ.- <i>Note sur le symbolisme du «Tétramorphe»</i> ..	p. 34
GEORGES M.-M. COTTIER, O.P.- <i>Marxisme et Messianisme</i> ..	p. 45

NOTES

CHARLES JOURNET.- <i>J. Maritain et E. Mounier</i>	p. 61
CHARLES JOURNET.- <i>«Approches sans entraves», le dernier livre de Jacques Maritain.- P. S.- Note sur le Sacrifice de la Messe</i>	p. 66

BIBLIOGRAPHIE. - John A. T. Robinson, évêque anglican de Woodwich, *La différence du chrétien aujourd'hui*.



XLIX^e ANNÉE - N° 1 - JANVIER - MARS 1974

Jacques Maritain un homme vierge

Je ne puis penser à Jacques Maritain sans éprouver le rayonnement d'une sereine et diaphane virginité. Philosophe éminent par devoir, mystique par vocation, sa personne tout entière parlait de Dieu qui était la Vie de sa vie. La rigueur adamantine de sa pensée est un aspect de son génie, mais elle ne peut révéler ce que sa présence était seule capable de communiquer. Jamais la grâce ne m'est apparue plus gracieuse qu'à travers son visage qu'elle imprégnait de sa beauté. Le surnaturel semblait chez lui si naturel qu'on ne pouvait voir son corps lui-même qu'en la lumière intérieure dont il était vêtu.

S'il avait dû mourir à soi pour accéder à la foi, le mystère pascal avait enseveli cette mort dans la paix de la résurrection. On ne sentait pas en lui la moindre trace des conflits qui peuplaient alors (entre 1920 et 1925) les romans de Mauriac ou l'inconscient freudien. La Vérité divine qu'il respirait le rendait libre, selon la promesse du Seigneur, et son intelligence parcourait, avec une merveilleuse aisance, tout le temporel à travers les chemins de l'éternité.

Ce n'est pas qu'il prît ses distances à l'égard des épreuves qui sont le lot commun de notre humanité. Tout au contraire, nul n'était plus fraternel, plus apte à comprendre les difficultés qui jalonnent notre itinéraire vers Dieu.

Je n'ai jamais oublié, dans un cas tout à fait mineur, l'heure qu'il m'a accordée, de si bonne grâce, un jour où j'avais à satisfaire aux justes exigences d'un censeur, tout en espérant pouvoir garder, en l'exprimant mieux, une pensée qui m'était chère. Après avoir été éjecté par un théologien irrité, que je dérangeais dans son travail, après avoir appris dans un couvent que personne n'avait le temps de me recevoir, je pus atteindre Jacques Maritain qui répondit immédiatement à mon appel et me donna, avec une souveraine compréhension de ce qui me préoccupait, la formule exactement nuancée qui répondait le mieux aux vœux de mon censeur et aux miens.

Un témoignage, combien plus précieux, émane de quelqu'un qui a vu Raïssa dans sa dernière maladie et Jacques lui tenant inlassablement la

main, pour apaiser ses souffrances, avec toute l'ineffable tendresse qui n'avait jamais cessé de les unir.

Ce que j'ai pu deviner de ce mariage angélique me paraît donner la plus haute mesure de l'humanité exquise de ce grand chrétien, qui a pu vivre tous les niveaux de notre condition avec la plénitude virginale où ils culminent en Dieu.

Quand il a pris l'habit des Petits Frères de Jésus, il n'a fait qu'exprimer, sous un autre mode, la consécration qui enracinait sa vie dans celle du Seigneur.

C'est pourquoi je l'invoque spontanément comme l'être le plus harmonieusement saint que j'aie jamais rencontré,

MAURICE ZUNDEL

Note concernant l'évolution du sacerdoce dans le monachisme

L'Evolution de la cléricatisation des Moines contemplatifs a posé au cours des siècles dans le Monachisme un indéniable problème. C'est de cette Evolution qu'a dépendu historiquement la division en deux classes: prêtres et non-prêtres.

Pour ce qui concerne le Monachisme oriental, si le terme de laïc ne paraissait pas trop anachronique, on pourrait dire que, dès ses débuts, de par la volonté de leurs fondateurs, le moine était un laïc.

Les anachorètes d'Egypte furent des laïcs; les ermites, saint Paul de Thèbes ¹ ou saint Antoine ² n'ont pas été des prêtres. Il en fut de même pour le fondateur des cénobites, saint Pachôme ³. Saint Horsensius ⁴ son premier successeur disait: «nous, les moines, nous ne sommes que des laïcs sans importance». Saint Basile ⁵, et quelques autres grands Cappadociens, avant de devenir prêtres et Evêques, avaient longtemps été de simples moines.

Pourtant, même à ces époques lointaines, le sacerdoce n'était pas considéré comme incompatible avec l'état monastique; témoin cette lettre écrite par le Pape saint Sirice à Himérius, évêque de Tarragone en 385:

«S'il arrive qu'un moine se recommande par la gravité de sa vie et sa culture théologique, nous souhaitons et voulons qu'il soit élevé au sacerdoce».

Cela n'a pas empêché la grande réserve du Monachisme primitif en face du sacerdoce. Il n'était pas rare de voir le moine, saisi de crainte et de respect, fuir et se cacher lorsqu'il apprenait qu'on voulait l'ordonner. Ce fut le cas de saint Martin de Tours ⁶.

On rapporte que saint Jérôme, ordonné prêtre contre son gré, n'a jamais accepté de célébrer une messe ⁷.

¹ Paul de Thèbes 234-347.

² Saint Antoine le Grand 251-356.

³ Saint Pachôme 266-346.

⁴ Saint Horsensius 302-386.

⁵ Saint Basile 316-379.

⁶ Saint Martin de Tours 316-397.

⁷ Saint Jérôme 347-420, Dom J. LECLERCQ, *Chances de la Spiritualité occidentale*, page 132.

La vie du moine, ermite ou cénobite, devait avoir comme base les trois mots d'ordre de saint Arsène ¹:

«*fuge, - tace, - quiesce*».

Fuis, garde le silence et cherche la paix.

La vie du moine est entièrement vouée à la recherche contemplative de Dieu. Ce qui exige, en plus du renoncement aux convoitises du monde, un total renoncement à soi-même.

C'est grâce à la solitude, au silence, mais, par-dessus tout, à l'humilité, que « la paix qui surpasse toute intelligence et garde le cœur et les pensées » ² deviendra la récompense du moine.

Quant au sacerdoce, ce «*mysterium tremens*», l'Abbé ne fera ordonner qu'un seul, ou un très petit nombre de ses moines, selon l'importance et le besoin de sa communauté, pour assurer sa vie sacramentelle. Il les choisira parmi les plus saints du Monastère. Le principal motif de cette réserve, c'est que le sacerdoce impose des obligations ministérielles. Il ne sera pas aisé, pour le moine-prêtre, de réduire celles-ci à l'activité strictement nécessaire du Monastère.

Il lui sera difficile d'empêcher qu'elle ne s'étende au dehors. Même s'il y réussissait, le Moine-Prêtre ne serait-il pas tenté au-dessus de ses forces par l'attrait du respect et du succès que son ministère pastoral pourrait lui apporter?

Et, s'il succombait, non seulement sa propre vie contemplative serait compromise, mais aussi celle des autres. Car le désir de l'activité est contagieux, et, en plus, les autres pourraient en ressentir de la jalousie!

Lorsqu'au VI^e siècle, saint Benoît ³ (qui a connu les mœurs des moines orientaux par les écrits de Cassien) fonda Subiaco et le Mont-Cassin, il voulut de même, et pour les mêmes raisons, que ses moines soient des laïcs.

La règle bénédictine traite des prêtres ⁴, et, reconnaissant que le sacerdoce les oblige à une plus haute sainteté, exige qu'en toutes choses ils mènent la vie des autres moines, sauf en ce qui a trait au service strictement sacerdotal dans la communauté.

Au XI^e siècle, les Cisterciens, qui ont adopté la Règle de saint Benoît, ont maintenu les mêmes dispositions. Pour saint Bernard ⁵, le moine a, dans la société, une situation particulière qui fait précisément de lui rien d'autre qu'un moine: «*nec clericum, nec laicum gero*», écrivit-il ⁶.

Malgré cela, les Bénédictins, et après eux les Cisterciens, n'ont pas pu éviter au cours des âges une cléricatisation progressive de leurs Ordres. Diverses causes ont contribué à ce changement d'orientation qui fut contraire aux prévisions des Fondateurs. L'histoire fit naître des arguments d'ordre

¹ Saint Arsène 354-449, cf. Alph. Arsène l. art. J. HAUSHERR, S.J., *Oriental. Christ. Periodica*, 1956, art. Saint Hesychasme.

² Phil. 4, 7.

³ Saint Benoît 480-543.

⁴ Regula S. Benedicti, Ch. 62-64.

⁵ Saint Bernard 1091-1153.

⁶ Dom J. LECLERCQ, *loc. cit.*, p. 114.

économique et social, mais aussi d'ordre culturel et liturgique. Entre le XII^e et le XIII^e siècle, l'évolution de la théologie du Sacrifice de la Messe et du Sacerdoce ont eu aussi une influence sur l'augmentation des moines-prêtres.

*

Le IV^e siècle, qui avait présidé à la naissance du Monachisme, avait aussi vu les hordes barbares, Huns, Goths et Vandales, envahir les terres soumises jusque-là à l'Empire Romain qui tombait en pleine décadence.

A peine un demi-siècle après l'Edit de Milan ¹ de l'Empereur Constantin ², l'Eglise s'est trouvée dans l'obligation de mobiliser toutes ses forces vives pour sauver la jeune chrétienté des menaces de l'Arianisme, mais aussi de la paganisation.

Dans ces circonstances, elle eut recours aux moines. Grégoire le Grand ³ qui était pourtant un ami du Monachisme traditionnel, se vit dans la nécessité d'envoyer le moine Augustin ⁴, et quelques autres moines ordonnés prêtres à cette occasion, en Angleterre. Saint Honorat ⁵ fondateur de Lérins en envoya d'autres en Irlande. C'est des Iles Irlandaises qu'est sorti le Monachisme Evangélisateur de l'Europe: saint Patrick ⁶, saint Columba de Jona ⁷, saint Colomban ⁸, fondateur de Luxeuil et tant d'autres furent des Irlandais. Saint Boniface ⁹, d'origine anglaise devait évangéliser la Germanie à l'époque de Charlemagne.

En avançant dans divers pays, ces moines Evangélisateurs laissaient derrière eux des monastères, et d'autres moines allaient ainsi former de nouvelles générations d'Evangélisateurs. C'est à eux que l'Europe doit d'avoir été défrichée, et d'avoir eu devant elle des siècles de culture chrétienne.

*

Parallèlement au Monachisme naissant, le IV^e siècle a assisté à l'éclosion des communautés sacerdotales groupées autour des Evêques. Saint Ambroise ¹⁰ nous apprend qu'Eusèbe, Evêque de Verceil ¹¹, a rassemblé la première de ces communautés. Saint Augustin ¹² devenu Evêque d'Hippone a fondé une communauté sacerdotale auprès de son siège épiscopal, à Tagaste. Il la dota d'une Règle dont la discipline de vie, écrivait-il, «était semblable

¹ Edit de Milan, 313.

² Constantin le Grand 274-337.

³ Saint Grégoire le Grand 570-604.

⁴ Saint Augustin de Cantorbéry † 604.

⁵ Saint Honorat de Lérins 388-429.

⁶ Saint Patrick 380-461.

⁷ Saint Columba de Jona 521-597.

⁸ Saint Colomban † 615.

⁹ Saint Boniface 680-755.

¹⁰ Saint Ambroise 333-397.

¹¹ Saint Eusèbe de Verceil † 380.

¹² Saint Augustin 354-430.

à celle louée dans les Actes des Apôtres, où rien n'était possédé en particulier, mais tout mis en commun».

Après sa mort, et après la destruction de Carthage, le «*Monasterium Clericum*» augustinien avait disparu, mais l'élan donné par cette Communauté et par sa Règle fit reparaître çà et là en Europe, durant l'époque mérovingienne, des communautés de prêtres menant une vie «qu'il était souvent difficile de distinguer de celle des moines».

Au VIII^e siècle, l'Evêque Chrodegang¹, et au IX^e siècle, le Concile d'Aix-la-Chapelle², ont tenté d'unifier ces diverses communautés sous une Règle commune en les groupant sous le vocable de Chanoines réguliers.

L'Abbaye des Chanoines de Saint-Victor, fondée par Guillaume de Champeaux³ fut la plus célèbre de ces communautés. Elle bénéficia d'un éclat remarquable grâce à ses grands Maîtres en spiritualité et en théologie. Tels furent Hugues, Richard, Achard, et tant d'autres, fondateurs de l'Ecole des Victorains qui devait préparer le grand siècle des théologiens que fut le XIII^e siècle avec saint Albert, saint Thomas et saint Bonaventure. Saint Dominique a été lui-même un Chanoine régulier d'Osma avant de fonder l'Ordre des Frères Prêcheurs auxquels il a donné la Règle de saint Augustin.

L'exemple des Moines Evangélisateurs et des Chanoines Réguliers a fort probablement contribué, pour une bonne part, à mettre le Monachisme contemplatif sur la voie de la cléricatisation. Mais c'est à l'intérieur même de la famille bénédictine qu'il faut en chercher les raisons.

*

Au début du XI^e siècle, Guillaume d'Aquitaine⁴ avait fondé la branche bénédictine de Cluny qui connut durant deux siècles un développement surpassant tout ce que le Monachisme avait jamais expérimenté.

Deux mille Abbayes ou Prieurés clunisiens ont couvert l'Europe d'un réseau serré. Pour être construits, entretenus et exploités, ces monastères, souvent très riches, étaient entourés de vastes domaines. D'où la nécessité d'une main-d'œuvre nombreuse, et souvent spécialisée.

Les moines choristes se recrutant dans les milieux cultivés de l'époque, se consacraient aux travaux intellectuels ou artistiques! Leur temps était surtout absorbé par la splendeur de leurs Offices liturgiques qui dépassaient, disait-on, trois ou quatre fois la durée prescrite par la Règle de saint Benoît.

C'est à Cluny que fut définitivement introduite la division des moines en deux classes: les Choristes, clercs et prêtres, et les Frères laïcs ou Convers, voués aux besognes matérielles.

Cluny avait représenté durant le Haut-Moyen-Age le «Monachisme seigneurisant» qui est devenu la cible des mille flèches que saint Bernard

¹ Saint Chrodegang † 766.

² Concile d'Aix-la-Chapelle 798.

³ Guillaume de Champeaux 1068-1122.

⁴ Guillaume d'Aquitaine 990-1030.

leur avait envoyées. Par contre, saint Bernard garda toujours une sincère amitié pour les chanoines de Saint-Victor qui la lui rendaient et adoptèrent même, pour leur usage, sa «Carta Caritatis».

*

Pour une raison différente de celle de Cluny, une autre branche bénédictine a procédé aussi à l'augmentation de ses prêtres et a introduit la distinction en deux catégories de moines.

Au début du XI^e siècle, le moine bénédictin Romuald¹ eut l'idée de fonder en Toscane, près d'Arezzo, le Monastère bénédictin de Camaldoli. Ces monastères se répandirent très vite dans d'autres pays en apportant des traits originaux que saint Romuald avait voulu leur imprimer.

En effet, non loin d'un Monastère bénédictin classique, le «Cenobium», se trouvait dans un lieu montagneux et austère l'«Eremo»: une série de petits ermitages qui entouraient le bâtiment central de l'Eglise conventuelle. C'est là que les moines ermites se réunissaient pour quelques offices communs.

Un seul Abbé devait gouverner le Monastère et les Ermites. Il était toujours lui-même un Ermite. C'est lui qui autorise les moines qui le désirent à monter à l'Eremo et à devenir ermites.

Les ermites de l'Ordre des Camaldules avaient pourtant la possibilité de s'élever encore dans la perfection qu'ils recherchaient, avec l'autorisation de l'Abbé. Deux voies de perfection plus hautes leur étaient ouvertes, celle de l'Ermite reclus, ou celle de l'Apostolat.

C'est ainsi que saint Romuald avait proposé à quelques-uns de ses disciples triés sur le volet cette forme de vie dont, deux siècles plus tard, saint Dominique devait faire la devise de ses fils: «contempler et contemplata aliis tradere».

Le Pape Grégoire VII² et saint Pierre Damien³ ont été des ermites camaldules.

Les Ermites de saint Romuald sont toujours prêtres. Cependant une autre originalité caractérise encore cet Ordre. Le prêtre Ermite célèbre sa messe seul, au milieu de la nuit, dans sa cellule, sans servant ni personne pour représenter le «peuple de Dieu». Il la célèbre face à l'univers entier créé par Dieu. Rien ne vient distraire son acte sacrificiel dont il fait bénéficier l'Eglise entière: l'Eglise des hommes d'ici-bas, l'Eglise des âmes qui attendent au Purgatoire le moment où elles seront introduites dans la vision de Dieu, et enfin toutes les âmes de bonne volonté.

*

¹ Saint Romuald 907-1027.

² Saint Grégoire VII, Pape, 1073-1085.

³ Saint Pierre Damien 988-1072.

Au cours de ce même XI^e siècle, l'Eglise a dû réagir violemment contre l'hérésie de l'Evêque de Tours, Béranger ¹.

Béranger niait la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. Or, dès son origine, l'Eglise avait affirmé que, par les paroles de consécration prononcées par le prêtre séparément sur le pain et sur le vin, non seulement le Corps et le Sang du Christ devenaient réellement, quoique mystérieusement, présents sur l'autel, mais que le Sacrifice qu'il avait offert à son Père sur la Croix est aussi rendu présent.

Dès lors, et durant les deux siècles suivants, les théologiens se sont de nouveau penchés sur ce mystère qui est au centre de notre foi, pour en approfondir les effets qu'il produit sur l'humanité, mais particulièrement pour creuser le rôle du prêtre qui l'offre...

Au IX^e siècle, Hildoin ² et Scot Erigène ³ ont traduit en langue latine les œuvres du Pseudo-Denys, personnage mystérieux que l'on avait, à cette époque, identifié à Denys l'Aréopagite ⁴, le grand converti de saint Paul à Athènes. Cela conférait à l'ensemble de l'œuvre une autorité indiscutable et nous explique l'importante influence qu'elle eut sur la théologie des XII^e et XIII^e siècles.

Or Denys, dans ses «hiérarchies ecclésiastiques», mettait en parallèle le rôle illuminateur du prêtre avec celui des anges dont Denys avait traité dans ses «Hiérarchies angéliques».

Une pareille doctrine, mal comprise, pouvait faire paraître la personne du prêtre comme substantiellement sacralisée et sainte. Une certaine littérature pieuse du XVII^e siècle n'a pas manqué de buter contre cet écueil.

*

La Théologie de saint Thomas concernant le Saint Sacrifice et le prêtre ⁵ a été explicitée dans des lettres au Pape Clément VII ⁶ du grand commentateur de saint Thomas, le Cardinal Cajétan ⁷. Ses éléments principaux peuvent se réduire à ce qui suit :

Le Sacerdoce confère à ses prêtres des facultés ministérielles, cultuelles et pastorales qui l'invitent à l'action. Mais il leur confère aussi la possibilité de participer au Christ, en tant que le Christ est l'unique Médiateur entre les hommes et Dieu.

En effet, quel que soit le prêtre qui la célèbre, de chaque messe découle sur l'humanité une profusion infinie d'énergies de salut et de sainteté dont la limitation n'est conditionnée que par la réceptivité de chacun, vu le respect que Dieu a de la liberté de l'homme.

¹ Béranger, Evêque de Tours 1000-1088.

² Hildoin 770-842.

³ Scot Erigène 800-877.

⁴ Pseudo Denys, probablement un Moine Oriental du V^e siècle.

⁵ Saint THOMAS 1225-1274. Cf. III Sentente dist. 24. qu. 1, ad 3, sol 1. Sum. p. III qu. XXII, art. 4 ad 2m, p. III qu. LXXXIII-LXXXIII.

⁶ Clément VII Pape 1523-1534.

⁷ Cardinal CAJETAN, lettre à Clément VII, du 3 mai 1531, éd. Venise 1622.

Or, sur la Croix, la dévotion du Christ et son action de grâce (Eucharistia) étaient inséparablement liées à la plénitude de son amour pour son Père et de son amour pour nous qu'il est venu sauver.

C'est à sa dévotion, à son action de grâce et à son *Amour et dans son Amour* que le Christ invite tous les chrétiens à s'unir à son Sacrifice Rédempteur. Et ceci dans cet «Instant» le plus «Christique» où sa mission de Médiateur et de Sauveur s'est accomplie, lorsqu'il a remis son âme dans les mains de son Père, quand il a lancé vers le Ciel son «Eloï, Eloï, lamma sabactani» suivi du «consumatums est». Instant éminemment sacerdotal et hautement contemplatif qui fit que le voile du Temple a été déchiré, que les Patriarches ont été introduits dans la Vision et que des morts ressuscitèrent ¹.

Or, cet Instant nous est resté pour toujours mystérieusement présent. Il est comme suspendu au-dessus de notre Univers afin que nous puissions constamment en lui un renouveau d'amour et que nous devenions ainsi des collaborateurs du Rédempteur. Car Jésus voit le cœur de l'homme, son amour et ses désirs. Et c'est alors par notre amour qu'il rendra d'autres âmes réceptives aux effets de sa Mort et de sa Résurrection: les unes, pour se convertir, d'autres, pour avancer dans les chemins du salut, d'autres encore pour leur sainteté.

Mais qui serait invité à tendre à la sainteté plus qu'un prêtre? «Ex amicitia Christi» (amitié, dit saint Thomas, qui implique une sorte de justice). Ne reçoit-il pas, en plus du baptême, d'abondantes grâces qui accompagnent son existence de prêtre dans son exercice de dispenser les sacrements et de porter la Parole de Dieu aux hommes? Grâce suprême, le Christ use de la parole et de la voix de son prêtre pour rendre son sacrifice présent sur l'Autel! Car c'est la parole du prêtre qui dit: «ceci est MON corps, ceci est MON sang!»

Saint Thomas et Cajétan ne font là qu'expliciter ce que l'Eglise a toujours pensé: d'une part, de la sainteté que demande l'état sacerdotal, et d'autre part, de son rôle ministériel du prêtre et de son action parmi les hommes.

L'aspect de sainteté avait incité un saint Basile, un saint Benoît, un saint Bernard, à rendre au prêtre leur révérentielle estime. Mais ces devoirs ministériels du prêtre ont fait naître une crainte: le trop grand nombre de moines-prêtres parmi eux.

*

Il ne faut pourtant pas croire que le problème posé au Monachisme par les Moines-Prêtres ait été à toutes les époques résolu par référence à des critères spirituels ou théologiques.

En fait, malgré la réserve qu'inspirait une augmentation de leur nombre dans les communautés, dès le XIV^e siècle et jusqu'au XX^e, la cléricatisation s'est poursuivie en ligne ascendante.

Déjà au XIII^e siècle, l'Ordre de Citeaux par l'initiative (très combattue d'ailleurs) de l'Abbé Etienne de Lexington, avait créé à Paris un Collège

¹ Math. 27-46, Marc 15-34, Luc 29-46, Jn. 19-30.

cistercien pour les étudiants, futurs prêtres. D'autres collèges furent bientôt fondés à Montpellier, Toulouse, Metz, etc.

Les ravages de la Guerre de Cent Ans et la Peste noire ébranlèrent, dès le siècle suivant, le patrimoine des Monastères. Les moines furent obligés, pour augmenter leurs ressources, de recourir au développement des régimes bénéficiaux. Ils prirent en charge des paroisses et se chargèrent d'enseignement. Cela les obligea à envoyer les moines dans les Universités. Depuis cette époque, les communautés de moines (en particulier bénédictines) furent en grande partie composées de prêtres.

Seuls les Cisterciens de la stricte Observance (les Trappistes) de la Réforme de Rancé¹ ont maintenu durant les siècles suivants une majorité de moines non-prêtres. Les statistiques de l'Ordre publiées en 1891 indiquent que sur les 2929 moines qui composaient l'Ordre à cette époque, seulement 577 étaient prêtres.

La Législation canonique de 1917 a entériné la cléricatisation des Grands Ordres en obligeant tous les Moines Choristes à devenir prêtres.

La distinction des moines en deux classes a suivi de près la cléricatisation des Monastères depuis le Haut Moyen-Age et les Frères Convers ont un statut de vie particulier.

*

Actuellement ce dernier problème, concernant les Frères Convers, a été résolu. Le Décret «*Perfectae Caritatis*», du 28 octobre 1965 du Concile Vatican II avait ouvert la voie. Après un cheminement de quatre ans, un Décret fut signé par Paul VI, le 13 novembre 1969, autorisait les Chapitres généraux des Instituts de Religieux où existait une division des classes à procéder à l'unification de tous les sujets. Ceux qui, jusque-là, avaient été des Frères Convers, devaient bénéficier de tous les droits.

Une exception a cependant été faite en ce qui concerne les droits stricts afférents aux prêtres dans l'exercice de leurs devoirs sacerdotaux. De même, les Frères Convers ne peuvent pas exercer les charges de Supérieurs de Maisons, comme celles de Prieurs ou d'Abbés.

Comme nous aimons l'espérer, la présente note fait voir que le problème des «prêtres-moines» avait parcouru bien des méandres au cours des siècles passés et que l'augmentation de leur nombre dans les monastères des contemplatifs a posé et pose encore des points d'interrogation.

Or, voici que, depuis quelques décennies, le problème revient à nouveau, mais, cette fois, dans un sens inverse à celui que l'Eglise avait connu jusque-là. En ce qui concerne le Monachisme occidental, il semble que le vent souffle vers un retour à la formule primitive du Monachisme «laïc».

Il n'est pas rare, en effet, de constater que, parmi les candidats à la vie monastique contemplative dans les Grands Ordres, certains ne souhaitent, ni n'envisagent de devenir prêtres. On observe la même tendance parmi

¹ Abbé de Rancé 1626-1700 publie ses Constitutions de la Réforme Trappiste en 1671.

ceux qui sont déjà novices ou étudiants: ils veulent se faire moines pour être «simplement des moines».

Constatation plus paradoxale encore, il semble que la même tendance s'observe chez des candidats ayant cependant choisi d'entrer dans des Ordres Cléricaux lesquels, par la volonté de leurs Fondateurs et leur développement historique, semblaient voués à un apostolat sacerdotal.

Pour quel motif les jeunes générations sont-elles tombées dans cette désaffection apparente en ce qui concerne le sacerdoce?

Une telle étude ne peut entrer dans le cadre de ces simples notes. On peut cependant déclarer que le Monachisme contemplatif, et les nouveaux Instituts religieux voués à la contemplation tout en travaillant parmi les classes déshéritées du monde, ont certainement aujourd'hui des raisons valables de revenir à un régime qui fut commun à la source du Monachisme, mais il ne semble cependant pas que les mêmes raisons puissent être prises en considération pour les Ordres issus historiquement des Chanoines Réguliers.

CESLAS RZEWUSKI, O.P.

Proudhon et la contestation

Moraliste et sociologue, Proudhon est resté foncièrement autodidacte, plus doué, selon la remarque de Daniel Halévy, pour l'expression de la pensée que pour la pensée ¹.

Ni penseur, ni homme d'action, le génie de ce grand écrivain est d'avoir exprimé à une époque décisive de l'histoire sociale et politique française une attitude constante de ses compatriotes: la contestation. Moins révolutionnaire que contestataire, il met systématiquement en cause toutes doctrines et institutions puis revient sur ses pas, prêt à les défendre contre d'autres assaillants voire même contre ses propres critiques antérieures. On ne trouve pas chez Proudhon le radicalisme d'un Bakounine ou d'un Lénine. Très sûr de lui, en apparence, il sent mieux que personne sa vulnérabilité qui tient en partie à sa manière impétueuse ² d'aborder toutes les questions au gré des circonstances et de ses humeurs. Très exigeant dans le domaine moral, il fait parfois montre d'une sorte de jansénisme ombrageux. La Bible, dont il fut un lecteur assidu, a nourri en lui une idéosophie plutôt qu'une théologie ³ ou même qu'une idéologie à la manière marxiste. Initié à l'économie politique par la lecture d'Adam Smith, comme lui prolix et affirmatif, il a cherché à concilier libéralisme et socialisme en élaborant une profession de foi libertaire qui exprimait davantage une attitude contestataire qu'une synthèse qu'il fut tenté un moment de chercher chez Hegel sans parvenir vraiment à pénétrer ce dernier. Peut-être aimait-il trop les contradictions pour leur vouloir, au fond, une résolution dialectique logique et le concret avait aussi trop de prix aux yeux du fils de tonnelier pour donner prise à l'envoûtement de l'idéalisme hégélien qu'il était encore moins disposé à admettre sous la forme retournée du matérialisme historique. La Bible, Adam Smith, Hegel, telles sont les trois influences majeures qui, selon son propre témoignage, ont joué un rôle décisif dans la formation de sa pensée ⁴.

¹ Daniel HALÉVY, *Proudhon d'après ses carnets inédits (1843-1847)*; 1943, p. 2.

² «Je ne me relis jamais» écrit-il à M. Clerc le 4 mars 1863, cité par SAINTE-BEUVE in *Proudhon, sa vie et sa correspondance 1838-1848*; 1872, p. 246.

³ Pierre HAUBTMANN in *P. J. Proudhon genèse d'un antithéiste*, 1969, utilise l'expression paradoxale de théologie «proudhonienne» (p. 147), mais cette théologie immanente est plutôt une «idéosophie» (Maritain) branchée sur la justice. Voir aussi Henri DE LUBAC *Proudhon et le christianisme*. (1945)

⁴ «Mes vrais maîtres, je veux dire ceux qui ont fait naître en moi des idées fécondes,

Le contestataire

Né en 1809 à Besançon, la ville natale de Fourier, mort en 1865, il commença à écrire en 1838, après avoir été typographe pendant dix ans ¹. Il vint à Paris (1838) et écrivit un *discours sur la célébration du dimanche* (1839) et trois mémoires successifs sur la propriété (1840-42) qui firent scandale (la propriété c'est le vol). En 1843, il exposa sa conception du monde dans un ouvrage au titre impressionnant et même déconcertant pour celui que l'on considère parfois comme le fondateur de l'anarchisme: *De la création de l'ordre dans l'humanité Principes d'organisation politique* où, confie-t-il à son ami Bergmann, «Je voulus un jour, des lambeaux ramassés pendant mes courtes études, me créer une science à moi seul» ². Il pensa sérieusement à ce moment là être un Newton de la philosophie avant de reconnaître assez sévèrement, quelques années plus tard (1849), qu'il «n'avait rien créé, rien inventé du tout» ³. Du moins avait-il contesté toutes les doctrines et les auteurs antérieurs. Durant l'hiver 1844-45, il rencontra Marx à Paris. Leur amitié fut de courte durée et l'aversion qui suivit n'étonne guère entre deux hommes opposés sur tant de points, mais la partialité n'exclut pas une sorte de lucidité et le jugement posthume que porta Marx sur Proudhon permet de situer assez précisément ce dernier dans la pensée socialiste. Faisant allusion au premier mémoire de Proudhon sur la propriété, Marx écrit que son auteur «est à l'égard de Saint-Simon et de Fourier à peu près ce que Feuerbach fut à l'égard de Hegel» ⁴. Tandis que l'Allemand concrétise la critique hégélienne de la religion, le Français effectue, selon Marx, une opération analogue en ce qui concerne la critique «utopiste» de la propriété. En d'autres termes, Proudhon fournirait un chaînon entre le pacifisme des premiers socialistes et l'action révolutionnaire de type marxiste, ce qui est probablement la meilleure analyse de la contestation proudhonienne caractérisée par son ambiguïté à l'égard de la révolution tout à la fois appelée au nom de la justice et condamnée dans ses conséquences pratiques.

La philosophie de la misère: les contradictions économiques (1846) est un ouvrage qui doit aujourd'hui sa réputation à la rude fêrule de Marx que l'auteur avait lui-même provoqué: «il n'est que le petit bourgeois, ballotté constamment entre le Capital et le Travail, entre l'économie politique et le communisme» jugea alors Marx dans la *Misère de la philosophie* et il précisa, une

sont au nombre de trois: la Bible d'abord, Adam Smith ensuite et enfin HEGEL» *Correspondance*, t. I, p. XXII cité par M. Leroy dans la nouvelle édition des œuvres complètes: *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865); 1924, p. 147.

¹ Il dut à ce métier de vastes lectures et notamment ses sources théologiques (Bos-suet, Bergier) voir P. HAUBTMANN *op. cit.*, p. 123 et s.

² *De la création de l'Ordre dans l'Humanité*, œuvres complètes (nouvelle édition 1927), p. 128.

³ Note rajoutée en 1849.

⁴ Marx à J. B. Schweitzer (24 janv. 1865) in Marx, Engels *Correspondance*, Moscou 1971, p. 150.

vingtaine d'années plus tard, qu'en 1846 «Proudhon était voué à l'anathème comme ultra-révolutionnaire par les économistes et les socialistes»¹. Cet ultra-révolutionnaire était effectivement très conservateur à l'égard d'un phénomène alors assez rare en France mais appelé à un grand avenir: «la coalition ouvrière suivie de grève». Il ne variera pas sur ce point et citera longuement en 1865 des pages écrites vingt ans auparavant où l'on peut lire notamment ceci: «User de force contre des entrepreneurs et propriétaires; désorganiser les ateliers, arrêter le travail, risquer les capitaux, c'est conspirer la ruine universelle»². Un chapitre entier de son dernier ouvrage est consacré à la réfutation de la loi de 1864 sur les coalitions qu'il juge «foncièrement antijuridique, antiéconomique, contraire à toute société et à tout ordre»³. La raison profonde de cette attitude doit être recherchée non pas dans le fait que Proudhon serait un petit bourgeois indécis, mais plutôt comme la contestation d'un despotisme de la «Démocratie ouvrière», expression qu'il affectionne: «Une fois sur la pente de l'arbitraire, la démocratie ouvrière, pas plus que le despotisme, ne sait s'arrêter»⁴. Proudhon choisit de ne pas trancher en s'efforçant d'unir en lui, selon les termes d'une circulaire adressée le 3 avril 1848 aux électeurs du Doubs, «l'extrême de l'esprit radical, l'extrême de l'esprit conservateur»⁵ avec tout ce qu'il en résulte d'incohérence sur le plan de la pensée et d'inefficacité dans l'action. Elu représentant du peuple à la veille des journées de juin 1848, il se demandera candidement un peu plus tard si cette élection n'avait pas été «l'effet d'une méprise de la part du peuple»⁶. Il faudrait plutôt dire que l'élu qui voulait réunir les extrêmes ne savait pas très bien ce qu'il fallait faire pour concilier l'inconciliable. Une condamnation à trois ans de prison en 1849 régla provisoirement la question et c'est aux frais de l'administration pénitentiaire qu'il poursuivit ses travaux. En deux mois il écrivit *Les confessions d'un révolutionnaire* (1849) puis formula ce qu'était, selon lui, *L'idée générale de la révolution au XIX^e* (1851). Résumons en deux mots sa réponse: plus d'autorité. «L'idée capitale, décisive, de cette révolution, demande Proudhon, n'est-elle pas, en effet: PLUS D'AUTORITÉ, ni dans l'Eglise, ni dans l'Etat, ni dans la terre, ni dans l'argent?»⁷. Proudhon est, pour une part, un ami de l'ordre disposé à souscrire au jugement de Bossuet selon lequel «il n'y a rien de pire que l'anarchie»⁸, mais aussitôt après il

¹ Marx, Engels *Correspondance*, op. cit., p. 154.

² *De la capacité politique*, p. 380.

³ *Ibidem*, p. 388.

⁴ *Ibidem*, p. 397.

⁵ *Les Confessions d'un révolutionnaire* (1849); *Œuvres complètes*, nouvelle édition 1929, p. 187.

⁶ *Ibidem*, p. 190.

⁷ PROUDHON *Idee générale de la révolution au XIX^e*, *Œuvres complètes*. Ed. 1924, p. 342.

⁸ BOSSUET *De la connaissance de Dieu et de soi-même*. Ed. 1857, p. 31 «L'anarchie, la dissolution, c'est la mort... l'ordre et la liberté... existent indissolublement liés l'un à l'autre...» lit-on dans *De la capacité politique* (1865), p. 200.

se sépare de ce dernier qui ajoute : « c'est-à-dire de vivre sans gouvernement et sans lois », car Proudhon préconise précisément un ordre sans Etat ni lois :

« Plus d'autorité ! C'est-à-dire encore le contrat libre à la place de la loi absolutiste ; la transaction volontaire au lieu de l'arbitrage de l'Etat ; la justice équitable et réciproque au lieu de la justice souveraine et distributive ; la morale rationnelle au lieu de la morale révélée ; l'équilibre des forces, substitué à l'équilibre des pouvoirs, l'unité économique à la place de la centralisation politique. Encore une fois, n'est-ce point là ce que j'oserai appeler une conversion complète, un tour sur soi-même, une Révolution ? ¹ »

Tout Proudhon est dans ces quelques lignes d'un ouvrage qu'on a considéré comme le livre central de son œuvre ² et il s'agit bien d'une contestation située à mi-chemin entre les solutions des socialistes utopiques antérieurs et la théorie révolutionnaire marxiste. Les premiers demandent un changement radical des lois avec la collaboration des autorités, Proudhon conteste ces autorités sans accepter pratiquement le recours à la révolution armée que les marxistes, en revanche, jugent indispensable pour établir la dictature du prolétariat. Le dépérissement de l'Etat annoncé par Engels pour une étape ultérieure est exigé presque instantanément par Proudhon dont la solution apparaît comme une phase essentiellement contestataire. Sa critique « anarchiste » de toute autorité existante est ainsi à l'égard de la dictature communiste ce qu'est l'humanisme athée de Feuerbach par rapport au matérialisme historique centré non plus sur des hommes, mais sur des rapports de production et de classes ³. C'est en substance le diagnostic de Marx dans sa lettre à J. B. Schweitzer citée précédemment, toutefois cette contestation proudhonienne ne borne pas ses effets corrosifs à l'ordre bourgeois, elle se présente aussi comme une énergique protestation contre tout despotisme fut-il révolutionnaire. Si Marx fut perspicace à l'égard de Proudhon, ce dernier ne le fut pas moins dans ses rapports avec son correspondant de mai 1846 :

« Cherchons ensemble, si vous voulez, écrit-il alors à Marx, les lois de la société, le mode dont ces lois se réalisent, le progrès suivant lequel nous parvenons à les découvrir ; mais... après avoir démolé tous les dogmatismes *a priori*, ne songeons point à notre tour, à endoctriner le peuple... ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle intolérance, ne nous posons pas en apôtres d'une religion nouvelle... Accueillons, encourageons toutes les protestations... » ⁴.

Il manifeste aussi son opposition à « l'action révolutionnaire violente comme moyen de réforme sociale, parce que ce prétendu moyen serait tout simplement un appel à la force, à l'arbitraire ». Sur ce point Proudhon

¹ *Idée générale de la révolution au XIX^e*, p. 343.

² Georges Woodcock *Anarchism* 1962 (Pelican), p. 125, voir aussi SERGENT et C. HARMEL *Histoire de l'anarchie* 1949, pp. 226-7.

³ A propos de la rupture de Marx avec Feuerbach voir L. ALTHUSSER et sa récente *Réponse à John Lewis* 1973, pp. 52 et s.

⁴ Lettre de Proudhon à Marx 17 mai 1846, reproduite en appendice des *Confessions d'un révolutionnaire*, édit. 1929, p. 434.

resta constant et vingt ans plus tard, après avoir conseillé aux ouvriers de se «séparer radicalement» du vieux monde (bourgeois), il se hâte d'ajouter: «Que ce mot de séparation, ami lecteur, ne soit pas pour vous ni un sujet d'alarme, ni un prétexte de calomnie... Loin de moi d'abord toute pensée d'antagonisme, tout ferment de haine et de guerre civile ¹.»

Faut-il en conclure avec Daniel Halévy que «Proudhon est en réalité un modéré qui parle fort» ²? Il faudrait mieux, à notre avis, voir en lui un contestataire dont le ton et les positions varient en fonction des adversaires mis en cause, mais qui persévère dans ses refus multiples et provoque des interprétations contradictoires ³. Sa modération n'est qu'une résultante de contraintes plutôt qu'une attitude voulue. Les nombreux ouvrages que Proudhon publia entre 1851 et 1863, qu'il s'agisse de *La Révolution sociale démontrée par le coup d'Etat du Deux-décembre* (1852), *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise* (1858), *La guerre et la paix* (1861), *Du principe fédératif* (1863), pour ne citer que les plus importants, ne font que confirmer la fécondité de cet esprit contestataire prêt à soutenir les théories et les causes les plus diverses, parfois les plus surprenantes au grand scandale de ses amis et à la grande joie de ses adversaires. On retiendra ici son dernier ouvrage paru après sa mort sous le titre suivant: *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865). Il est dédié à «quelques ouvriers de Paris et de Rouen qui l'avaient consulté sur les élections», celles de 1863. C'est une sorte de testament dans lequel Proudhon se prononce sur la question du comportement «des classes ouvrières» à l'égard de la politique. Il avait, on s'en souvient, préconisé l'abstention et le rappelait ainsi: «Ce stoïque veto, enfin lancé par nous contre de présomptueuses candidatures, n'était rien moins que l'annonce d'un nouvel ordre de choses, la prise de possession de nous-mêmes comme parti du droit et de la liberté, l'acte solennel de notre entrée dans la vie politique et, si j'ose dire, la signification au vieux monde de sa prochaine et inévitable déchéance...» ⁴. En fait, le mot d'ordre abstentionniste n'avait guère eu de succès et un grand nombre d'ouvriers avaient voté pour les candidats de l'opposition républicaine, mais dès la fin du siècle, avec le syndicalisme révolutionnaire (1894-1914) ⁵, la contestation proudhonienne de l'action parlementaire devait retrouver une singulière actualité qu'elle ne perdra jamais complètement dans le mouvement ouvrier français. Car il s'agit bien d'une contestation qui elle se situe cette fois non plus entre un projet utopique et une action révolutionnaire, mais entre une politique sociale réformiste et le projet communiste. La première option lui paraît condamnée avec un «vieux monde» bourgeois irrémédia-

¹ PROUDHON *De la capacité politique*, p. 236-7.

² Dans l'introduction des *Confessions d'un révolutionnaire*, p. 53.

³ Pierre ANSART dans son ouvrage sur la *Naissance de l'anarchisme* 1970 distingue quatre types d'interprétation a) celle de Bakounine (Proudhon libertaire), b) celle des éditeurs et commentateurs de la Nouvelle Edition (réformiste), c) celle de Marx (petit bourgeois), d) celle enfin des conservateurs nationalistes (traditionaliste).

⁴ *De la capacité*, p. 49.

⁵ Voir plus loin.

blement condamné à la décadence et la seconde alternative lui paraît incompatible avec la liberté et le progrès. Il demande donc une «séparation» en attendant que l'on puisse mettre en œuvre une idée longuement mûrie qui apporte, selon lui, la vraie solution aux problèmes sociaux: celle de mutualité hors de laquelle «il n'est pour le peuple point d'amélioration possible, point de salut...»¹. Et pour mieux faire comprendre ce qu'elle est, il l'oppose à communauté (ou communisme):

«Qui dit mutualité suppose partage de la terre, division des propriétés, indépendance du travail, séparation des industries, spécialité des fonctions, responsabilité individuelle et collective, selon que le travail est individualisé ou groupé; réduction au minimum des frais généraux, suppression du parasitisme et de la misère. Qui dit communauté, en revanche, dit hiérarchie, indivision, dit centralisation, suppose une multiplicité de ressorts, complication de machines, subordination des volontés, déperdition de forces, développement des fonctions improductives, accroissement indéfini de frais généraux, par conséquent création du parasitisme et progrès de la misère².»

Maintenant que nous connaissons le dernier mot de Proudhon sur la solution des problèmes sociaux et, à travers elle, de la politique, de la philosophie et même de la religion puisque le mutuellisme est «la religion de l'avenir»³, il convient de se demander quelle est la portée de cette œuvre puissante, touffue et l'influence qu'elle a pu et peut encore exercer.

L'influence de Proudhon

La contestation proudhonienne a visé les idées, les hommes et les institutions, et on peut dire qu'à peu près rien, ni personne n'était à l'abri de ses coups, mais comme lui-même ne s'inquiétait guère «des contradictions, apparentes ou réelles»⁴ qui pouvaient se rencontrer entre ses diverses publications, un retournement restait toujours possible si bien que l'interprétation de son œuvre ne doit pas, pensons-nous, être liée à telle ou telle option, mais à une mentalité systématiquement critique servie par un vigoureux tempérament et une plume d'écrivain classique. C'est le témoin d'une époque, mais aussi le représentant d'un pays et, dans ce pays, d'une classe. Son succès tient à ce phénomène de représentativité. A travers Proudhon, on saisit quelques traits typiques du monde ouvrier français et, plus largement, du socialisme français. On le verra dans un instant, l'influence directe de Proudhon sur la pensée et l'action ouvrière fut faible, mais l'étude comparée des syndicalismes et des mouvements ouvriers ne laisse guère de doute sur l'étonnante «correspondance» (Dolléans) qui existe, encore aujourd'hui, entre le bouillant bisontin et ce qu'offre de plus original le syndicalisme ouvrier français. Nous nous trouvons ici en présence d'un phénomène d'influences réciproques qui finissent par rendre un visage

¹ *De la capacité*, p. 199.

² *Ibidem* p. 126.

³ *Ibidem*, p. 129.

⁴ Lettre à M. Clerc in Sainte-Beuve *op. cit.*, p. 247.

individuel réellement représentatif d'une communauté plus ou moins large. Proudhon a parfaitement conscience d'être à l'unisson avec une classe ouvrière en train de prendre conscience d'elle-même et on sent qu'il mesure ses effets à l'intention d'un public. Ses origines et son expérience de typographe l'accordent spontanément à certaines réactions ouvrières et son génie d'expression, qui traduit une grande sensibilité, fait de lui un témoin incomparable. Son rôle historique fut de représenter, dans la France du milieu du XIX^e, un nouvel acteur de la vie politique et sociale, l'ouvrier urbain, et d'en fixer, dans le cadre français, quelques-uns de ses traits durables.

Sa contestation est une revendication passionnée de justice qui ne se réclame plus d'une foi religieuse, mais en garde une sorte de nostalgie: «D'où me vient cette passion de la justice, qui m'entraîne et m'irrite et m'indigne?... écrit Proudhon dans son carnet, je ne puis m'en rendre compte. C'est mon Dieu, ma religion, mon tout; et si j'entreprends de le justifier par raison philosophique, je ne le peux pas ¹.»

Cette attitude contestataire apparaît ainsi comme un carrefour dont les chemins vont dans des directions très diverses ², mais dont l'axe principal va incontestablement de l'utopie philanthropique au communisme marxiste.

L'influence de Proudhon sur le syndicalisme et le mouvement ouvrier français est difficile à déterminer, on se bornera ici à indiquer trois jalons dont le premier appartient à l'histoire de la 1^{re} Internationale et le second au syndicalisme révolutionnaire (1894-1914). Le troisième touche aux débats actuels sur l'autogestion.

Elu représentant du peuple en 1848 avec 70 000 voix, Proudhon se demanda, on l'a vu, s'il n'y avait pas eu «méprise» de la part de ses électeurs, à quoi Daniel Halévy répond: «Non, les ouvriers ne s'étaient pas trompés. Ils avaient deviné en Proudhon un homme de leur race et qui ne les trahirait pas ³.» On a déjà indiqué qu'au moment des élections de 1863, le comité abstentionniste inspiré par Proudhon fut un échec: «Le peuple, fit remarquer Tolain, ne se laisse pas guider souvent par une théorie, quelle que soit sa valeur» ⁴ et l'auteur de *la capacité politique des classes ouvrières* n'était ni un organisateur comme Owen, ni un tribun à l'instar de Lassalle, «on sait assez, reconnut-il, que je ne suis pas précisément ce qu'on appelle un homme d'action...» ⁵. D'autres devaient donc prendre en main la diffusion

¹ Fragment inédit du troisième carnet cité par E. MOUNIER in *Communisme, anarchie et personnalisme* 1966, p. 116 (l'étude est parue dans *Esprit* en avril 1937).

² La contestation proudhonienne se situe typiquement entre les utopistes et les marxistes, mais elle se place aussi entre la *politique sociale réformatrice* (par exemple la loi sur les coalitions de 1864 qui fut sévèrement critiquée par Proudhon) et l'action révolutionnaire violente comme les journées de juin 1848 (cf. *Confessions d'un révolutionnaire*). On sait que l'exécuteur testamentaire de Proudhon, Gustave Chaudey, a été fusillé par la Commune.

³ *Les Confessions*, p. 22.

⁴ Cité par M. LEROY in *De la capacité*, p. 54.

⁵ *Ibidem*, p. 237, c'est Proudhon qui souligne. Le contexte suggère que l'action dont il est question ici est plutôt l'action révolutionnaire ou même ce que les syndi-

de sa pensée dans le monde ouvrier et tenter, à leurs risques et périls, l'application des idées qui s'entassaient sans ordre dans ses nombreux ouvrages. L'ouvrier ciseleur H. Tolain (1828-1897), un des rédacteurs du *manifeste des soixante* (1864) et délégué aux quatre premiers congrès de la 1^{re} Internationale, fut un de ceux qui contribuèrent à faire passer un certain nombre d'idées proudhoniennes dans cette Association Internationale des Travailleurs fondée en 1864 jusqu'à ce que l'influence de Marx l'emportât, c'est-à-dire à partir du congrès de Bruxelles (1868). Le *Mémoire des délégués français* présenté au congrès de Genève (1866) cite à plusieurs reprises les ouvrages de Proudhon, notamment à propos de l'éducation¹ et adopte explicitement ses idées sur la mutualité opposée par eux «au communisme gouvernemental». En revanche, on n'y trouve pas la condamnation de principe des grèves qui est si constante chez Proudhon. A propos des «idées religieuses» on se borne à renvoyer chacun à sa conscience «à la condition de ne point faire intervenir «son Dieu» dans les rapports sociaux et de pratiquer la justice et la morale»². L'auteur de *la justice dans la révolution et dans l'Eglise* (1858) y aurait trouvé son compte.

Il aurait aussi applaudi à cette partie de la déclaration finale relative à la Pologne: «Partisans de la liberté, nous déclarons protester contre tous les despotismes, condamner et réprouver énergiquement l'organisation et les tendances sociales du despotisme russe, comme devant conduire infailliblement au communisme le plus abrutissant³.»

En résumé, son influence sur l'AIT semble avoir été liée à un groupe restreint d'ouvriers, en général hautement qualifiés, et essentiellement pendant les deux premiers congrès (Genève, Lausanne), car on ne peut voir en Bakounine, qui mènera ensuite le combat contre les «autoritaires», un disciple de Proudhon, même s'il lui doit un certain nombre d'idées. Le recours à la destruction «créatrice» est étrangère à la contestation proudhonienne et se rattache au nihilisme russe.

Il faut attendre le syndicalisme révolutionnaire (1894-1914) pour discerner, sinon une influence directe du moins une «correspondance» assez sensible sur certains points, entre le syndicalisme français et les idées de Proudhon, ce qui a donné naissance à une littérature maintenant considérable⁴ où l'unanimité est bien loin d'être réalisée. La contestation proud-

calistes révolutionnaires appelleront *action directe*, mais la constatation reste vraie dans son sens le plus général.

¹ *La Première Internationale*, Recueil Freymond, T. I, p. 89.

² *Ibidem*, p. 107, voir aussi J. Verdès «Les délégués français aux congrès de l'AIT», *Cahiers de l'ISEA* août 1964, pp. 83 et s.

³ *La Première Internationale*, *op. cit.*, p. 107.

⁴ Voir à ce propos Annie KRIÉGEL, *Le syndicalisme révolutionnaire et Proudhon* (1965) réédité dans un recueil d'articles *Le pain et les roses*, ed. 10/18 (1973) et l'ouvrage récent de Jacques JULLIARD *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe* (1971). Le précieux essai bibliographique de Robert Brecy sur *Le mouvement syndical en France 1871-1921* (1963) pourra être complété avec *Le mouvement syndical sous la troisième République* (1967) de Georges LEFRANC et deux ouvrages en anglais, celui de Val. R. LORWIN *The French Labor Movement* Harvard (1954) et celui de F. RIDLEY *Revolutionary Syndicalism in France* Cambridge (1970).

dhonienne se retrouve toutefois d'une manière évidente dans cette histoire syndicale qui est centrée pendant une quinzaine d'années sur un projet de grève générale ¹. Proudhon, il est vrai, condamne la grève *partielle* (professionnelle), mais l'abstention et la *séparation* (politiques) qu'il conseille aux classes ouvrières, tout en écartant formellement la guerre civile, trouvent dans la grève *générale*, et par là nécessairement politique, une expression concrète qui, pourvu qu'on en bannisse la lutte armée en vue de conquérir le pouvoir politique, peut se réclamer de son inspiration. La tentative de 1906 et les «réussites» imprévues de 1936 et 1968 qui ne firent aucune victime et ne débouchèrent pas sur une conquête du pouvoir jalonnent une histoire plutôt contestataire et proudhonienne que révolutionnaire et marxiste du syndicalisme français. La théorie du syndicalisme révolutionnaire formulée par un militant comme Pouget ² ou un auteur comme Sorel ³ reprend, en partie, la conception marxiste de la lutte des classes mais, différence essentielle, la dictature et même la direction d'un parti sont exclues (Charte d'Amiens 1906), ce qui a une résonance proudhonienne et non plus marxiste. Dans un ouvrage publié en 1911 sous le titre un peu aventureux de *Comment nous ferons la Révolution* deux militants, Pataud et Pouget, entreprirent de raconter la révolution de leurs rêves au moment précis où le syndicalisme révolutionnaire entraînait dans son déclin et, avec lui, l'idée d'une grève générale libératrice systématiquement préparée ⁴. Voici le tableau que travent les auteurs de la vie de la cité enfin libérée: «...sur les ruines de la centralisation, d'où découlait la compression et l'exploitation des individus, allait s'instaurer une société décentralisée, fédérative, où l'être humain pourrait évoluer en toute autonomie... Au règne de la loi, imposé par une puissance extérieure aux individus, allait succéder le régime des contrats élaborés par les contractants et qu'il leur serait loisible de toujours modifier, révoquer ⁵. Fédéralisme, autonomie, contrat, c'est la terminologie de Proudhon, or l'un des auteurs, Pouget, était considéré vers 1908 comme «l'inspirateur, le théoricien et le directeur occulte» ⁶ de la CGT.

Le troisième jalon de cette influence du proudhonisme nous amène aux débats actuels à propos de l'autogestion. Dans une histoire récente ⁷ de l'anarchisme, l'auteur voit en Proudhon un théoricien de l'autogestion et il décrit à l'aide de citations le détail de cette société autogérée. Seule l'expression manquerait dans le texte original. On sait aussi l'influence de Proudhon

¹ Voir *supra*, p. 16.

² Cf. M. LECLERC et E. GIROD DE FLÉAUX *Ces Messieurs de la C.G.T.* 1908, p. 81.

³ Cf. Pierre ANDREU *Notre Maître M. Sorel* 1953. Dans la préface à cet ouvrage, D. Halévy écrit: «Sorel, énigme du XX^e, semble une greffe de Proudhon, énigme du XIX^e», p. 15.

⁴ Celles de 1936 et 1968 furent au contraire inopinées.

⁵ PATAUD et POUGET *Comment nous ferons la révolution* (1911), préface de Kropotkine, p. 141.

⁶ M. LECLERC et GIROD DE FLÉAUX, *op. cit.*, p. 81.

⁷ Daniel GUÉRIN *L'anarchisme* 1965, pp. 52-58.

sur la pensée de G. Gurvitch qui est à l'origine de la revue *Autogestion et socialisme*, mais ce qui donne une importance décisive à cette question, c'est le fait qu'une centrale syndicale, la CFDT, a organisé sa contestation du système existant autour d'un projet d'autogestion. C'est en 1964 qu'une majorité de la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens, fondée en 1919, décida la laïcisation de la Centrale et, le 7 novembre 1964, un Congrès extraordinaire adopta un nouveau préambule «soulignant les apports des différentes formes de l'humanisme, dont l'humanisme chrétien, à la définition des exigences fondamentales de la personne humaine et de sa place dans la société»¹. En 1970, l'expression «lutte des classes» figura pour la première fois dans un rapport établi par les dirigeants pour un congrès national. Il s'agit dès lors d'une «organisation marxisante libertaire»² dont le projet d'autogestion socialiste correspond un peu à ce qu'est «l'idée mutualiste» dans la contestation proudhonienne³. Le projet d'autogestion adopté par la CFDT en mai 1970 a été défini comme libertaire mais non pas anarchique en ce sens qu'on reconnaît la nécessité d'une autorité à condition qu'elle émane de la base⁴ et deux membres de la commission exécutive de 1970, dont l'actuel secrétaire général, précisaient alors ceci: «Nous ne prétendons nullement que l'autogestion apporte une réponse à tous les problèmes. C'est un projet qui nous permet de concrétiser le passage à un autre type de société économique et culturelle. L'essentiel est de casser le modèle d'autorité de la classe dominante... l'autogestion n'est pas autre chose que l'application, dans le domaine économique, des principes économiques, des principes démocratiques qui sont déjà entrés en vigueur dans le domaine politique⁵.» Proudhon n'est pas loin. Trois ans plus tard, un des auteurs de cette déclaration, devenu secrétaire général, affirma dans un congrès tenu à Nantes: «Nous ne sommes pas communistes et nous n'entendons pas le devenir... L'avenir socialiste de la France ne peut être qu'autogestionnaire, parce que c'est la tradition du peuple ouvrier français. Ce sont des aspirations qui se sont révélées à tout moment de notre histoire notamment en 1968⁶.» Par delà cet autre congrès de Nantes qui consumma, en 1894, la scission entre le mouvement des bourses du travail animé par Pelloutier, un libertaire, et les syndicats d'obédience guesdiste (marxiste), on pense à ce texte, parmi tant d'autres, de l'auteur de *la capacité politique des classes ouvrières*:

¹ Cité in Georges LEFRANC *Le mouvement syndical de la libération aux événements de mai-juin 1968*, 1969, p. 185 (le texte comporte une erreur typographique, corrigée ici).

² Voir *Le Monde* 6 mai 1970. L'expression est d'A. Detraz alors responsable du secteur politique de la Centrale.

³ La «Mutualité» de Proudhon n'est pas non plus sans analogie avec l'autogestion. Cf. D. GUÉRIN, *op. cit.*

⁴ A. DETRAZ et Edmond MAIRE voir *Le Monde* 13 oct. 1970.

⁵ *Ibidem.*

⁶ Edmond MAIRE Congrès de Nantes 30 mai-3 juin 1973 in *Les Etudes sociales et syndicales* juillet-août 1973, p. 28.

«Concluons, dis-je, que l'association, que la Démocratie ouvrière persiste à invoquer comme la fin de toute servitude et la forme supérieure de la civilisation, qui ne voit qu'elle n'est et ne peut être autre chose que la MUTUALITÉ ? ...Une société mutuelliste peut avoir pour objet spécial l'exploitation d'une industrie. Mais en vertu du principe de mutualité, elle tend à entraîner dans son système de garantie d'abord les industries avec lesquelles elle est en relation immédiate, puis les plus éloignées. Sous ce rapport encore, l'association mutuelliste est illimitée, d'une puissance d'agglomération indéfinie ¹.»

Le syndicalisme français ne compte pas qu'une Centrale et la CFDT ne représente qu'une des tendances, elle-même minoritaire par rapport à la CGT, toutefois c'est dans cette organisation syndicale d'origine chrétienne ² que le proudhonisme trouve aujourd'hui l'écho le plus typique. C'est chez elle que le mot «contestation» a pris cette nuance libertaire qui la situe entre les réformistes réalistes (politique sociale) ou utopiste (philanthropes) et les révolutionnaires marxistes.

La contestation et l'autogestion sont indissociables dans le projet de la CFDT de la même manière que la critique libertaire de Proudhon n'est pas séparable de son mutuellisme. Le second terme est instrumental par rapport au premier qui lui est fondamental. Il s'agit de mettre en cause l'ordre existant sans instaurer une dictature, même provisoire, qui suivrait une révolution violente. Dans ce but, on défend l'idée d'une organisation décentralisée mise progressivement en place dans le cadre de la société existante quoique sans exclure une rupture dont le modèle serait plutôt la *grève générale* (politique) que l'insurrection armée ³.

Telle est la continuité d'une tradition contestataire de type proudhonien dans l'histoire syndicale française qui traduit, dans un domaine particulier, un trait permanent des Français tout au long de leur histoire où depuis des siècles la centralisation du pouvoir provoque la contestation qui n'est parfois qu'une «Fronde», mais peut aussi déboucher sur une révolution aux conséquences mondiales. Plus profondément, le flux et le reflux du mouvement contestataire en France correspond non seulement à des phases de la vie politique et économique, mais aussi à des options spirituelles: Proudhon et la CFDT sont «d'origine chrétienne».

PATRICK DE LAUBIER

¹ *De la capacité*, p. 193 voir aussi l'interview donnée par E. MAIRE au journal *Le Monde* (30 août 1973) à propos du débat avec la CGT sur le socialisme et du conflit LIP à Besançon.

² Proudhon, lui-aussi, a été chrétien: «J'ai été chrétien, chrétien raisonneur il est vrai, jusqu'à vingt ans». *Carnet X* (15 avril 1864) cité par P. HAUBTMANN, *op. cit.*, p. 32.

³ A propos de l'autogestion, A. DETRAZ et E. MAIRE écrivaient en 1970: «Nous sommes bien conscients qu'entre l'entreprise capitaliste et l'entreprise autogérée des transitions sont inévitables. Le processus a été enclenché, à partir de 1936, par les délégués du personnel, puis du comité d'entreprise... enfin par la loi de décembre 1968...» *Le Monde* 13 oct. 1970. Plus tard, interrogé sur «sa solution politique», E. Maire, devenu entre temps secrétaire général de la CFDT, répond «Prague, oui, le Prague du Printemps. Et puis tout ce qui s'est passé dans le monde, y compris dans les pays socialistes, en 1917 en Union Soviétique, en 1919 en Allemagne, en 1921 en Italie, en 1936 en Espagne, tout cela...» *Le Point* 27 août 1973.

Jeanne d'Arc, sainte et guerrière

*Mon Dieu je ne suis qu'une simple bergère
Vous voulez qu'à présent je sois le chef de guerre
Sainte à la fois pour vous et chef pour les soldats
Péguy, Jeanne d'Arc - I. Domrémy*

1. Nous nous proposons dans cette étude de reprendre après beaucoup d'historiens le problème que pose la sainteté de Jeanne d'Arc. De quelle sainteté s'agit-il? Dans quelle mesure le rôle guerrier auquel Jeanne fut affrontée a-t-il façonné ses vertus, marqué sa vocation spirituelle? Péguy, qui a tant aimé Jeanne et si profondément compris qu'elle était d'abord une jeune fille attentive à l'appel de Dieu, a eu tort en revanche d'accentuer le côté national (Jeanne «fille de France») et guerrier. Mais l'œuvre de Péguy a contribué de manière décisive à donner à la Pucelle sa juste place dans l'histoire; ce que Jules Quicherat avait fait au milieu du XIX^e siècle sur le plan scientifique avec son admirable édition des Procès, Péguy, au début du XX^e siècle, l'a fait avec son *Mystère* et sa trilogie sur le plan de la poésie.

Une destinée exemplaire et une mission exceptionnelle n'ont pas fini d'exciter les esprits et de provoquer les recherches et la réflexion. A cet égard, et pour se limiter à des ouvrages récents, les essais d'Olivier Leroy, les travaux de Régine Pernoud et le livre de Jean Guitton permettent de reprendre et d'approfondir le problème de la sainteté de Jeanne.

Jeanne d'Arc est la jeune fille dont nous connaissons le mieux la personnalité. Le Procès de condamnation et, dans une moindre mesure, le Procès de réhabilitation nous montrent Jeanne telle qu'elle était, telle qu'elle se voyait et telle qu'on la regardait. Pour aucune autre femme dont l'histoire a retenu le nom nous n'avons des informations aussi riches et aussi sûres (et quel jeune homme connaissons-nous aussi intimement?) Toutefois, comme le remarque J. Guitton, l'action de Jeanne bouleverse les données historiques et nous entraîne dans le domaine de la métahistoire ¹; et l'historien, pourtant comblé par la richesse des témoignages directs et indirects, doit bien souvent renoncer à expliquer telle parole ou telle attitude de Jeanne et obtempérer à l'ordre que celle-ci, en certains moments de son procès, intimait au juge: «Passez outre» ².

¹ J. GUITTON, *Problème et mystère de Jeanne d'Arc* (Paris, 1961), p. 41.

² J. QUICHERAT, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc, dite la Pucelle*, t. I (Paris, 1841), pp. 56, 57 et 307. Les cinq volumes de cet ouvrage ont paru de 1841 à 1849.

La littérature et l'iconographie nous ont habitués à voir dans Jeanne d'Arc la sainte guerrière par excellence; les statues, si nombreuses dans les églises de France, la représentent généralement revêtue de la cuirasse, l'épée au côté et tenant l'étendard à la main: elle appelle au combat, elle est le combat, et déjà la victoire ¹. Ainsi les fidèles sont invités à invoquer une jeune fille habillée en guerrière, une sainte conduisant les hommes à la bataille; il y a là une contradiction interne, une rupture, un scandale sur lesquels l'historien doit méditer.

2. La piété médiévale a connu les «saints militaires» comme en témoignent en particulier les chroniques de la première croisade. Les croisés, en effet, aimaient à invoquer saint Georges qu'ils considéraient comme leur chef, comme le chevalier invincible. L'Anonyme raconte que, lors du combat contre Kerboga, les croisés virent descendre de la montagne des troupes innombrables de chevaux blancs et qu'ils reconnurent les trois saints guerriers Georges, Démétrius et Mercurius ². Au XV^e siècle, et plus particulièrement en France, on regardait l'archange saint Michel comme le saint guerrier par excellence; les saints militaires apparaissaient à la fois comme des protecteurs et comme des modèles dans une société où les guerriers jouaient un rôle capital, où les chevaliers avaient le devoir de secourir les petites gens, les *inermes*, et d'abord les femmes. Toutefois, dans cette société à dominante masculine, les femmes exerçaient ici et là leur autorité dans la gestion des affaires et même, en certains cas, assumaient des fonctions militaires. Pour le XII^e siècle on a plusieurs exemples de femmes amenées par les circonstances (la mort ou l'absence du mari) et peut-être aussi par leur tempérament à diriger la défense d'une place ou d'une seigneurie; les chroniques arabes font état de femmes combattant avec les croisés en Syrie, et la poésie épique célèbre des femmes guerrières. Les nécessités militaires ont contraint plus tard encore des femmes, sinon à guerroyer, du moins à prendre en charge la sauvegarde d'un château. Ainsi Perrette de la Rivière, dame de la Roche-Guyon, restée veuve avec trois enfants en bas âge (son mari avait été tué dans la bataille d'Azincourt), dirigea la résistance quand la Roche-Guyon fut assiégée en 1419 par le comte de Warwick ³. Th. Basin, voulant justifier la mission de Jeanne déclare que Dieu se servit jadis de femmes armées: Debora, Judith, Esther ⁴.

¹ Il serait intéressant de suivre l'histoire iconographique de la sainte: Jeanne bergère, Jeanne à cheval, Jeanne au combat, Jeanne prisonnière, Jeanne au bûcher. Une récente et remarquable statue de Jeanne due au sculpteur Jacques Perret se trouve dans la belle église moderne de Royan (Charente Maritime) et renouvelle le genre.

² Anonyme de la première croisade, *Gesta Francorum...* (éd. L. Bréhier, Paris, 1924), p. 154. Deux autres chroniqueurs de la première croisade, Raimond d'Agiles et Foucher de Chartres, évoquent à propos de ces trois saints le souvenir des Macchabées.

³ Cf. S. LUCE, *La France pendant la guerre de Cent ans*, t. II (Paris, 1893), pp. 145-193.

⁴ TH. BASIN, *Histoire de Charles VII* (éd. Samaran, Paris, 1933) t. I, l. II, c. 16, p. 166.

Et Christine de Pisan évoque ces mêmes «dames de grand prix» dans son éloge de la Pucelle ¹.

Jeanne d'Arc arrive dans une époque de divisions, de guerres, de «mortalités»; les récits contemporains abondent qui racontent les malheurs de la France déchirée et ravagée, les misères nées des combats et de l'anarchie. Les bourgeois et les paysans étaient les principales victimes des gens d'armes et des brigands. Le *Journal d'un bourgeois de Paris* décrit les souffrances du petit peuple, les cruautés des hommes et les catastrophes naturelles. Les paysans parfois s'organisaient entre eux pour rétablir l'ordre et la paix que le roi était incapable de faire régner. Thomas Basin, dans son *Histoire de Charles VII*, décrit les dévastations et les pillages, les campagnes en friche, les paysans martyrisés, et il note que le brigandage ne cessa que lorsque le pays fut délivré des Anglais ². Le témoignage de Th. Basin a pour nous un double intérêt: ce juriste naquit en 1412 – année présumée de la naissance de Jeanne – et il fut chargé par Charles VII vers 1453 de donner son avis sur le procès de condamnation.

En ce début du XV^e siècle deux rois se disputaient le royaume et la couronne, et on ne savait plus où était la légitimité: Charles VII était-il vraiment le fils de Charles VI? Le roi de Bourges ne savait plus lui-même s'il était fils de roi et roi; il avait besoin d'un signe, d'un secours extraordinaire. Jeanne sera ce signe, signe de contradiction et objet de scandale. La contradiction est double: une jeune fille va revêtir l'armure, une fille de la campagne va se mêler des choses de la guerre. En répondant à l'appel de ses voix, Jeanne s'oppose à l'ordre établi, aux convenances les plus fortes; mais en même temps, paysanne quittant sa maison et ses champs, elle veut sauver la paysannerie désolée par les guerres et les campagnes ravagées par la soldatesque.

3. C'est au texte des deux Procès qu'il faut s'adresser pour connaître comment Jeanne se comportait dans la guerre et comment elle la considérait; les récits contemporains nous montrent Jeanne au combat, mais leur témoignage reste souvent superficiel et on doit les accueillir avec réserve en ce qui concerne le comportement et la pensée de la Pucelle.

Regardons d'abord ce qui a frappé ceux qui virent Jeanne en ces années 1429–1431: une jeune fille chevauchant en tête des troupes à la façon des hommes robustes, son étendard personnel porté devant elle, «vêtue en tout point, tête et corps comme un homme, munie d'armes et de chevaux» ³. Ses compagnons d'armes admiraient sa résistance à la fatigue, son courage tranquille, la sagesse de son jugement. Les témoins appelés à rapporter au procès de réhabilitation montrent Jeanne pitoyable aux malades, aux blessés, aux pauvres, aux ennemis mêmes; plusieurs témoins parlent de sa générosité, de ses aumônes. Elle eût voulu réformer les mœurs de guerre,

¹ QUICHERAT, t. V, p. 11.

² TH. BASIN, *op. cit.*, t. I en part., l. II, c. 1, 2 et 6.

³ *Ibid.*, l. II, c. 9, p. 135.

chasser les femmes de mauvaise vie, interdire le jeu, les jurons. Les compagnons d'armes de la Pucelle sont unanimes pour dire qu'auprès d'elle nul désir coupable ne s'éveillait. Jeanne, en tant que femme, était à part des autres femmes, Jeanne guerrière échappait aux servitudes de la guerre.

Le témoignage de Dunois, qui resta toujours fidèle à la Pucelle, est particulièrement précieux; il affirme à plusieurs reprises que ce que Jeanne a fait dans la guerre était plutôt de Dieu que des hommes et il raconte comment il obtempérait aux requêtes de Jeanne qui disait la stratégie et la tactique qu'il fallait adopter¹. Car Jeanne – et ceci est un aspect de sa sainteté – faisait le mieux possible la besogne pour laquelle elle n'était pas préparée; sa mission la conduisait à faire ce qu'il ne convenait pas qu'une jeune fille fît, en particulier prendre l'habit d'homme, c'est-à-dire l'habit de guerrier. Les juges multiplièrent à ce propos les questions, refusant de comprendre les raisons de Jeanne, raisons évidentes et que le vœu de virginité avoué par celle-ci éclairait suffisamment. Interrogée à ce sujet, Jeanne répondit qu'elle n'avait pris l'habit d'homme par conseil de qui que ce fût et qu'elle l'avait fait par commandement de Dieu et de ses anges.

Jeanne était experte aux choses de la guerre: tel est l'étrange témoignage que rendent ses compagnons au procès de réhabilitation; la «bergerette», comme l'appelle Christine de Pisan, était devenue soldat et chef de guerre. Dans la «lettre aux Anglais» datée du 22 mars 1429 elle déclare: «Je suis chef de guerre»². Le duc d'Alençon déclare qu'elle était habile tant pour le port de la lance que pour rassembler l'armée en ordre de bataille et pour préparer l'artillerie³. Il semble bien que cette habileté et l'autorité qui émanait de la personne de Jeanne aient parfois gêné et vexé les capitaines.

Comment Jeanne se comportait-elle dans la bataille? Quels sentiments l'animait dans le feu de l'action? Les juges n'ont pas poussé l'interrogatoire de ce côté et nous n'avons là-dessus que quelques remarques de la Pucelle. Ainsi, interrogée à propos des panonceaux, elle rapporte qu'elle disait aux siens: «Entrez hardiment parmi les Anglais»⁴. A plusieurs reprises au cours du procès Jeanne a parlé de son étendard (et rarement de son épée); elle en a donné une description précise: le monde y était figuré avec deux anges à ses côtés et les noms Jésus et Marie y étaient écrits⁵; et elle avait reçu l'ordre des saintes Catherine et Marguerite de le porter hardiment. Cet étendard était signe de ralliement, bouclier, arme. Dunois décrit Jeanne tenant son étendard en main face aux Anglais; Jean Pasquerel, aumônier de la Pucelle, dira qu'il avait reçu d'elle l'ordre de faire un étendard pour rassembler les prêtres, et que lui-même le porta⁶.

¹ QUICHERAT, t. III, pp. 2-16.

² QUICHERAT, t. V, p. 97.

³ QUICHERAT, t. III, p. 100.

⁴ QUICHERAT, t. I, p. 97.

⁵ QUICHERAT, t. I, pp. 78, 117, 181.

⁶ QUICHERAT, t. III, pp. 104 et 106.

Les compagnons de la Pucelle se plaisent à louer son habileté dans les servitudes de la guerre, son aisance à chevaucher, sa résistance à la fatigue. Et pourtant Jeanne, dans la deuxième séance du procès, déclare que lorsque la voix lui ordonna d'aller vers Robert de Baudricourt à Vaucouleurs, elle répondit qu'elle était une pauvre fille qui ne savait ni chevaucher ni mener guerre: *quod erat una pauper filia quae nesciret equitare, nec ducere guerram*¹. Cette déclaration est importante: Jeanne, dans un premier mouvement (le premier mouvement trahit le fond du caractère) déclare qu'elle ne veut pas partir en guerre: Jeanne refuse de devenir Jeanne d'Arc.

En dépit des succès remportés et de l'enthousiasme populaire Jeanne n'a pas succombé aux attraites et aux tentations de la vie militaire. Les témoins du second procès ont célébré sa générosité envers les prisonniers et les blessés, sa pitié envers les ennemis tués. Au milieu des combats elle se montrait sensible et pitoyable, elle restait femme parmi les hommes. L'épisode d'Orléans est caractéristique à cet égard; frappée d'une flèche au-dessous du sein, «si avant qu'elle passait outre, elle prit peur et pleura». Et Olivier Leroy a raison d'écrire que c'est la méconnaître que de l'imaginer l'esprit obsédé de visions guerrières; Jeanne détestait la guerre dont l'outillage n'avait à ses yeux de paysanne aucun prestige².

On aimerait connaître les sentiments de Jeanne sur la guerre, sa propre réflexion sur l'esprit violent de sa mission. Hélas! les paroles mêmes de la Pucelle au cours de son procès ne nous renseignent guère; la curiosité des juges n'était pas dirigée de ce côté-là.

On a fait état de la «lettre aux Anglais» pour dire deux choses contradictoires: Jeanne pensait et parlait en guerrière, Jeanne détestait la guerre, voulait la paix. Certes la lettre dictée par Jeanne et adressée au duc de Bedford a un caractère de bravade qui frappe; la Pucelle ici parle en chef de guerre («Je suis chef de guerre») et en vainqueur; elle avertit, elle menace³. Mais on peut aussi voir dans cette lettre une intention de paix avouée; la Pucelle dit en effet qu'elle est «toute prête de faire la paix» pourvu que le roi d'Angleterre rende les clés des bonnes villes de France prises et violées. Dans une autre lettre, adressée au duc de Bourgogne, Jeanne supplie celui-ci de ne plus guerroyer au saint royaume de France et de faire retirer ses troupes sans tarder; elle l'informe que le roi de France est prêt à faire la paix avec lui et elle évoque les malheurs que la bataille entraînera: «et sera grande pitié de la grande bataille et de sang qui y sera répandu»⁴. Pour Jeanne la guerre n'a pas de valeur en elle-même, elle a pour fin d'amener la paix, et cette paix doit s'établir dans la légitimité reconnue⁵. Que Jeanne détestât la guerre, il est difficile d'en douter. Enfant de la campagne,

¹ QUICHERAT, t. I, p. 53.

² O. LEROY, *Jeanne d'Arc. Les voix* (Paris, 1956), p. 29.

³ QUICHERAT, t. V, pp. 96-98.

⁴ QUICHERAT, t. V, p. 127.

⁵ J. GUITTON, *op. cit.*, p. 21: «Jeanne dialectique vivante... subordonnait la guerre à une paix supérieure.

paysanne, «bergerette», elle craignait et méprisait la soldatesque; et les soldats anglais le lui rendaient bien quand ils l'appelaient «ribaude».

4. Peut-on parler de croisade à propos de la chevauchée de la Pucelle et peut-on invoquer l'esprit de «guerre sainte» pour expliquer ses succès et l'adhésion des soldats? Il y a là une tentation à laquelle Michelet notamment a succombé quand il voit dans l'entreprise de Jeanne «une croisade populaire».

Il convient d'abord de rappeler ce qu'est en droit et en fait une croisade et de regarder si à la fin du XIV^e et dans la première moitié du XV^e siècle l'esprit de «guerre sainte» soufflait encore ¹. Au sens strict la croisade est une expédition décidée par le pape en vue de reconquérir ou de défendre Jérusalem et la Terre Sainte et bénéficiant de privilèges spirituels et temporels; les attributs juridiques et la présence d'un légat distinguent la croisade de ce qu'on est convenu d'appeler d'un terme ambigu une «guerre sainte». A cette définition juridique il faut ajouter un signalement psychologique: la croisade, pour mériter vraiment son nom, doit être menée par des hommes animés à la fois d'un esprit de pèlerins (la croisade fut longtemps appelée pèlerinage, et les croisés pèlerins) et d'un esprit de combattants désintéressés. A cet égard on peut affirmer que la première croisade est la seule à répondre presque totalement à cette définition. Dans un sens extensif on peut appeler croisades les expéditions organisées du XII^e siècle à la fin du XV^e siècle contre le monde islamique, expéditions dont le caractère politique l'emporte généralement sur l'esprit de croisade.

Au XIV^e siècle quelques expéditions sont encore mises sur pied qui se parent du nom de croisades et qui participent de la guerre défensive ou offensive contre les Turcs Ottomans (ainsi Nicopolis en 1396). Les papes continuent alors à lancer périodiquement des appels à la croisade, mais l'institution créée par Urbain II a perdu son âme: la politique a remplacé la mystique. Toutefois l'idée même de croisade occupe encore certains esprits, des plans de croisades sont imaginés et des projets de création d'Ordres militaires sont conçus par des théoriciens. Catherine de Sienne, pendant toute sa vie, s'efforce de promouvoir l'idée de croisade qu'elle liait d'ailleurs avec l'idée du martyre ². Il est vraisemblable que l'idée de croisade, sinon la croisade comme institution, était encore présente dans les mémoires à l'époque de Jeanne d'Arc, qu'elle orientait parfois les intelligences, animait les réflexes, nourrissait le vocabulaire. On est en droit de penser que beaucoup de chevaliers et probablement des compagnons de Jeanne étaient plus ou moins marqués par cet état d'esprit et que les

¹ Le terme de «guerre sainte» est à la fois ambigu et détestable. Nous l'employons parce qu'il est entré dans le langage des historiens et des juristes, mais nous savons bien qu'il ne saurait y avoir de «guerres saintes». Ce terme, dans l'acception généralement reçue, signifie une guerre menée ou encouragée par un pouvoir spirituel, ou encore une guerre conduite pour des intérêts religieux et munie d'attributs religieux.

² Voir sur cette question le bel ouvrage de R. FAWTIER et L. CANET, *La double expérience de Catherine Benincasa (sainte Catherine de Sienne)*. (Paris, 1948.)

circonstances ou les motivations pouvaient faire ressurgir ce qui était latent.

La chevauchée de Jeanne d'Arc a-t-elle eu des caractères de croisade? On doit répondre négativement; ni le but, ni les attributs, ni l'esprit n'étaient ceux de la croisade. Toutefois à la lecture attentive du Procès de réhabilitation on découvre un comportement habituel dans les «guerres saintes»: processions, prières, confessions avant la bataille. Et Jeanne donnait l'exemple, se joignant aux prêtres pour chanter des hymnes, et jeûnant le vendredi. Certes de telles manifestations n'étaient pas insolites à cette époque et dans des circonstances semblables, mais la présence de la Pucelle a certainement donné à ces gestes de piété une intensité plus forte; à cet égard le témoignage de Jean Pasquerel, confesseur de Jeanne, est significatif; la Pucelle a refusé de faire des gestes que certains attendaient d'elle. Interrogée à deux reprises pour savoir si elle mettait ou faisait mettre de l'eau bénite sur les panonceaux, elle répondit qu'elle n'en savait rien¹; une question analogue lui fut posée à propos de l'épée trouvée dans l'église Sainte-Catherine de Fierbois².

Commentant la «lettre aux Anglais» P. Champion écrit: «On y retrouve la pensée de croisade commune contre les Infidèles»³. Le savant historien se trompe ici; la fameuse lettre sonne à la fois comme un cri de guerre et comme un appel à la paix; on n'y trouve pas le vocabulaire de croisade. En revanche la lettre que la Pucelle adresse au duc de Bourgogne et datée du 17 juillet 1429 contient un passage qui se réfère explicitement à la croisade: «S'il vous plaît à guerroyer, si allez sur les Sarrasins»⁴. Cette suggestion impérative est bien dans l'esprit qui présida à la première croisade de 1095. Jeanne, en effet, engage d'abord le duc de Bourgogne à se réconcilier avec le roi de France («Pardonnez l'un à l'autre de bon cœur, entièrement, ainsi que doivent faire loyaux chrétiens»). Et si cette réconciliation ne peut se faire, qu'une croisade s'organise contre les Sarrasins. Mais cette invite de Jeanne ne signifie pas que celle-ci ait songé à l'organisation d'une croisade.

Si on n'a pas le droit de parler de croisade à propos de la chevauchée de Jeanne, peut-on parler de chevalerie? Un contemporain, Chartier, écrit qu'elle se conduisait «comme un chevalier, comme un chef de guerre expérimenté». Il faudrait d'abord définir le mot chevalerie, mot polymorphe et fluide; au sens le plus général, celui de combattant à cheval et, surtout, de défenseur des faibles et des opprimés, la Pucelle mérite le nom de chevalier; en outre elle blâme tout ce qui dans la bataille entache

¹ QUICHERAT, t. I, pp. 98, 238.

² QUICHERAT, t. I, p. 77.

³ P. CHAMPION, *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, t. II (Paris, 1921), p. 400, note 401. Commentant à son tour la «lettre aux Anglais» et la «lettre au duc de Bourgogne», L. CANET, *op. cit.*, p. 347, écrit que Jeanne rêvait «d'unir Français et Anglais pour les entraîner tous ensemble contre les Sarrasins ou les Hussites». Nous pensons que L. Canet extrapole en voyant dans ces textes de Jeanne une intention de croisade.

⁴ QUICHERAT, t. V, p. 126.

l'honneur des soldats et la dignité de l'homme. L'esprit chevaleresque de Jeanne se manifeste aussi dans sa dévotion à saint Michel qu'elle décrit à ses juges comme «un très vrai preud'homme»¹. Placée dans les conditions qui lui étaient imposées, elle se conforma tout naturellement aux usages chevaleresques, et on peut dire avec R. Pernoud qu'elle réincarne l'esprit de chevalerie véritable; sous son armure Jeanne est la Dame, celle qui inspire l'amour courtois².

5. Les témoins convoqués en 1456 pour le procès de réhabilitation sont unanimes pour dire que Jeanne avait une piété simple et fervente; elle craignait Dieu, elle entendait la messe le plus souvent possible, elle se confessait volontiers et communiait fréquemment; en outre, elle aimait à se retirer à l'église. Elle avait le péché en horreur; Jean Pasquerel raconte que, blessée, elle refusa qu'on lui appliquât un charme, préférant mourir plutôt que de s'exposer à commettre un péché. L'interrogatoire minutieux et surnois que les juges menèrent pour connaître l'enfance de Jeanne établit clairement la ferveur de sa piété et montre en particulier son respect pour ses parents; elle déclare qu'elle leur a obéi en toutes choses, sauf pour son départ³. Sa mère, Romée d'Arc, donnait l'exemple d'une piété fervente; on sait qu'elle alla en pèlerinage au Puy-en-Velay en février 1429 alors que sa fille se rendait à Chinon. Et quand les juges interrogent la Pucelle sur sa croyance, elle répond qu'elle aime Dieu, qu'elle le sert, qu'elle est bonne chrétienne et qu'elle voudrait pouvoir aider et soutenir l'Eglise⁴. Un dernier trait doit être rapporté qui est peut-être le plus important et qui permet de cerner un aspect de la sainteté de Jeanne: sa charité envers les démunis, les abandonnés. Un témoin parle de ses aumônes et ajoute qu'elle soignait les malades. Une femme de Domrémy rapporte qu'elle voulait coucher sous le manteau de la cheminée et que les pauvres couchent dans son lit⁵. Et un autre témoin, Jean de Novelonpont, rappelle sa générosité, son habitude de faire l'aumône⁶.

Chastellain, chroniqueur bourguignon, note que beaucoup de gens pensaient que Jeanne était «une sainte créature, une chose divine et miraculeuse, envoyée pour le relèvement du roi chrétien»⁷. Ce témoignage tardif – Chastellain écrit dans le troisième quart du XV^e siècle –, venant d'un historien de génie, recoupe les témoignages des participants du procès de réhabilitation et les déclarations mêmes de Jeanne d'Arc.

¹ QUICHERAT, t. I, p. 173.

² R. PERNOUD, *Jeanne d'Arc* (Paris, 1959, pp. 146 et 158).

³ QUICHERAT, t. I p. 129.

⁴ QUICHERAT t. I, p. 317. Jeanne répètera encore cette profession de foi: cf. Quicherat, t. I, p. 380.

⁵ QUICHERAT, t. II, p. 427.

⁶ QUICHERAT, t. II, p. 438. Pour les témoignages rendus au procès de réhabilitation nous avons tiré profit du beau livre de R. PERNOUD, *Vie et mort de Jeanne d'Arc. Les témoignages du procès de réhabilitation. 1450-1456* (Paris, 1953).

⁷ QUICHERAT, t. IV, p. 445.

Au long des cinq mois de son procès la Pucelle a répété qu'elle agissait par commandement de Dieu, qu'elle obéissait à ses voix, qu'elle avait été envoyée par Dieu: *Advertatis de hoc quod facitis, quia in veritate ego sum missa ex parte Dei* ¹. Cette déclaration solennelle de Jeanne prononcée à la face des juges le 24 février 1431 porte en elle-même sa condamnation ou affirme le caractère de sa mission. Jeanne se référait constamment à ses voix et trouvait dans ces messages son conseil et son réconfort. Aussi bien les juges tournèrent tout naturellement leurs questions de ce côté-là. Olivier Leroy écrit avec raison qu'à partir de l'âge de treize ans Jeanne ne fit rien qui n'avait été conseillé par ses voix. Et pour bien marquer l'élection dont elle était l'objet les voix l'appelèrent « fille de Dieu » ².

Les témoins expriment à leur manière cette conviction: Jeanne a été envoyée par Dieu et ses actions sont d'inspiration divine. Jean Pasquerel, terminant sa déclaration, dit qu'il entendit plusieurs fois la Pucelle déclarer qu'il y avait sur son fait un mystère; quand on s'émerveillait devant elle de ce qui était arrivé par son action, elle répondait: « Mon Seigneur a un livre dans lequel jamais aucun clerc n'a lu, tant soit-il parfait en clergie » ³.

Un examen attentif des déclarations de Jeanne montre que sa « mission militaire » n'était qu'une partie de sa mission, la partie visible et matérielle. Sa vraie mission était ailleurs: le témoignage rendu par une jeune fille au milieu des guerriers. La mission de Jeanne était confirmée par son vœu de virginité sur lequel elle s'est brièvement exprimée devant les juges; elle déclara qu'elle avait fait vœu de garder sa virginité tant qu'il plairait à Dieu ⁴.

Un aspect de sa mission n'a pas été souligné par les historiens (mais Péguy l'a compris et célébré au début de sa trilogie): son souci des pauvres et des abandonnés. La déclaration que Marguerite La Touroulde, qui logea la Pucelle à Bourges, attribue à Jeanne porte loin; elle précise le sens de sa mission et découvre un élément de sa sainteté: « J'ai été envoyée pour la consolation des pauvres et des indigents, *pro consolatione pauperum et indigentium* » ⁵. Une telle parole nous éloigne de l'image traditionnelle de la Pucelle appelant les Français au combat afin de bouter les Anglais hors du territoire, mais elle nous conduit au cœur du mystère de Jeanne d'Arc.

6. Quelle est la signification du témoignage apporté par la vie et la mort de Jeanne?

A un premier niveau et sous un premier regard ce témoignage se développe sur le plan de l'activité militaire et, indirectement de l'activité politique. La Pucelle, obéissant à ses voix, se rend à Chinon auprès du roi, le conduit à Reims, libère une partie du territoire national, puis est faite prisonnière, jugée et brûlée. Telle est la Jeanne d'Arc connue de tous, racontée par tous

¹ QUICHERAT, t. I, p. 62.

² QUICHERAT, t. I, p. 130. Sur cette élection cf. encore Quicherat, t. I, pp. 74 et 243

³ QUICHERAT, t. III, pp. 110-111.

⁴ QUICHERAT, t. I, p. 128. Cf. encore pp. 157 et 270.

⁵ QUICHERAT, t. III, p. 88.

les historiens, célébrée par les artistes. Mais cette Jeanne guerrière n'apporte pas seulement des victoires à un roi désabusé, elle apporte à ses compagnons d'armes l'image d'une jeune fille gardant sa liberté et sa pureté au milieu des combats et des camps. J. Guitton note justement que sa présence parmi les soldats et dans les violences de la guerre était «une sorte de défi». Cette présence était insolite à un double titre: une jeune fille conduisant des armées, une jeune paysanne se mêlant des choses militaires. La Pucelle au milieu des combats, c'était l'image de la paix à l'intérieur de la guerre. Enfin Jeanne donne le témoignage d'une chevalerie renouvelée et purifiée; elle pratique les vertus du chevalier, accomplit ses devoirs à l'égard des faibles; témoignage étrange, situation inversée: la doctrine chevaleresque veut que l'homme protège la femme, or ici c'est la jeune fille qui protège les guerriers.

A un niveau plus haut et moins perceptible Jeanne apporte un témoignage qui va aussi à contre-courant de l'histoire: elle affirme la nécessité de la paix; en plusieurs occasions elle montre son horreur du sang versé. Guerrière par nécessité et par accident, elle déteste les violences des combats. Cette attitude peut être rapprochée de celle de Nicolas de Flue qui, un demi-siècle plus tard, sera l'arbitre et le garant de la paix auprès des Confédérés. Nicolas, avant de se retirer dans la solitude du Ranft, avait exercé une activité civique et militaire. Un de ses camarades de combat a porté ce témoignage étrange et significatif: «Il faisait le moins de dommage possible à l'ennemi, il cherchait autant que possible à le protéger»¹. Comme Jeanne, Nicolas faisait la guerre contraint par la nécessité, mais l'esprit de paix l'habitait et fut à l'origine de son intervention de la diète de Stans.

Il nous reste à considérer le témoignage de Jeanne sur le plan de la sainteté. E. Mounier écrit que Péguy avait appris le code du chrétien à l'école de Jeanne d'Arc; «elle était pour lui le modèle exclusif de toute sainteté; il pensait toujours à cette exacte fidélité dans sa tâche humaine, à cette absence miraculeuse de miracles dans sa mission»². La sainteté a pour signes extérieurs l'héroïcité des vertus; chez Jeanne l'obéissance et la fidélité dans une mission en apparence incompréhensible constituèrent la matière de cet héroïsme. Un témoin déclare que les soldats tenaient Jeanne pour sainte, car elle se conduisait de telle manière que personne n'aurait pu lui adresser un reproche³.

La sainteté de Jeanne se reconnaît à d'autres signes et d'abord à sa charité. Nous avons montré plus haut son souci des pauvres, sa sollicitude pour les petites gens; la guerrière oubliait la guerre pour s'apitoyer sur les blessés, les prisonniers. Enfin, on doit mettre en lumière un dernier trait qui achève d'expliquer sa sainteté: son goût pour la solitude, son besoin de s'adonner à la contemplation. A cet égard les déclarations des témoins

¹ Cf. CH. JOURNET, *Saint Nicolas de Flue* (Neuchâtel-Paris 1966), p. 19. Cité d'après R. DURRER, *Bruder Klaus Die ältesten Quellen*, t. I (Sarnen 1917-1921), p. 464.

² E. MOUNIER, M. PÉGUÉ et G. IZARD, *La pensée de Charles Péguy* (Paris, 1931), p. 181.

³ QUICHERAT, t. III, p. 84.

de l'enfance sont significatives. Un compatriote et contemporain de la Pucelle, Jean Waterin, de Domrémy (il avait probablement deux ans de plus que Jeanne) rapporte que celle-ci quittait souvent ses compagnes et ses compagnons de jeux et se retirait à part pour parler à Dieu, *se trahebat ad partem et loquebatur Deo* ¹. Et pendant les seize mois de sa vie active, Jeanne ne s'écarta pas de la prière contemplative; ses compagnons d'armes font état de ses visites aux églises, de sa participation aux offices, de ses prières. Chez la Pucelle l'action était nourrie et soutenue par la contemplation. Bergson, qui avait, selon le témoignage de J. Chevalier, une vénération particulière pour elle, l'a placée à côté de sainte Thérèse et de saint François: «Qu'on pense à ce qu'accomplirent dans le domaine de l'action un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc et tant d'autres» ².

Ainsi, la contradiction que certains textes et une iconographie trop répandue semblent exprimer – une Pucelle guerrière d'une part, une jeune paysanne en contemplation d'autre part – n'est qu'apparente. Jeanne est d'abord une mystique et, secondairement, la jeune fille qui, obéissant à ses voix, rétablit le pouvoir légitime en France. Elle est à la fois «chef de bataille et chef de prière» (Péguy), mais elle est d'abord, comme ses voix la nommèrent, «fille de Dieu, fille de l'Eglise».

PAUL ROUSSET

¹ QUICHERAT, t. II, p. 420.

² H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris, 1946), p. 241.

Note sur le symbolisme du «Tétramorphe»

L'iconographie chrétienne utilise relativement peu la symbolique des animaux qui est au contraire fort riche dans les religions de l'Antiquité et de l'Orient.

Il existe, cependant, une remarquable exception. C'est celle du «tétramorphe», ces quatre «animaux» ou quatre «vivants» que l'on voit, par exemple, admirablement sculptés au milieu du Portail royal de la cathédrale de Chartres.

On en connaît l'interprétation courante reprise de saint Irénée selon laquelle les quatre «animaux» symbolisent les quatre Evangélistes. Nous y reviendrons. Mais l'énigme qui nous est posée est sans doute plus complexe et nous allons tenter d'en approfondir le sens en nous appuyant sur des travaux récents et notamment sur le «Monde des symboles» de Gérard de Champeaux et Dom Sébastien Sterckx ¹.

* * *

Les artistes et «imagiers» du moyen âge, guidés par les théologiens de leurs confréries, se basaient essentiellement sur la sainte Ecriture. Dans le cas qui nous occupe, le fondement scripturaire immédiat se trouve, on le sait, dans l'Apocalypse, au chapitre 4, où saint Jean décrit sa grande vision du trône céleste entouré des 24 Vieillards couronnés d'or et des 7 «Esprits de Dieu» représentés par des lampes de feu (les «Anges de la Face» selon André de Césaire). Voici ce passage :

«Au milieu du trône et autour de lui se tiennent quatre Animaux constellés d'yeux par devant et par derrière. Le premier ressemble à un lion, le deuxième à un jeune taureau, le troisième a comme un visage d'homme et le quatrième est comme un aigle en plein vol. Ces quatre Animaux ont chacun six ailes. Tout autour et à l'intérieur, ils fourmillent d'yeux» (chap. 22, 6-8).

Les exégètes n'ont naturellement pas manqué de rapprocher ce passage de la vision d'Ezéchiel (chap. 1) :

«Je regardai. C'était un vent de tempête soufflant du Nord, un gros nuage environné d'une lueur, un feu d'où jaillissaient les éclairs, et, au centre, quelque chose de brillant comme le vermeil, sortant du feu. Au centre, je discernai quelque chose comme quatre Animaux qui paraissaient avoir une forme humaine. Ils avaient chacun quatre faces et chacun quatre ailes... Quant à leur aspect, ils avaient une apparence d'homme et tous les quatre avaient une apparence de lion à droite, et tous les quatre avaient une apparence de taureau à gauche et tous les quatre avaient une apparence d'aigle.»

¹ Editions Zodiaque, Paris, 1966.

Il y a quelques différences d'une vision à l'autre. Par exemple, dans Ezéchiel, les quatre aspects sont réunis dans chacun des quatre Etres et se répètent quatre fois tandis que dans saint Jean, ils sont répartis à raison d'un seul aspect pour chaque Etre. Mais ces différences sont secondaires.

Il est beaucoup plus important, croyons-nous, d'éclairer une vision par l'autre en portant toute notre attention tout d'abord sur la situation de ces quatre Animaux. C'est en effet cette situation qui va nous donner l'une des clés de leur signification.

Or, nous voyons que les *quatre* entourent immédiatement un centre, c'est-à-dire « Quelqu'un » qui siège sur le trône central « comme une vision de jaspe et de sardoine » au milieu d'un arc-en-ciel d'émeraude. Ce « Quelqu'un » est indicible. Il ne peut donc être vraiment décrit et c'est pourquoi sa présence est suggérée par cette joaillerie surnaturelle qui composera également les murs de la Jérusalem céleste à laquelle, d'ailleurs, nous allons être finalement conduits.

Mais le paradoxe est que les *quatre* sont donnés comme étant à la fois « au milieu du trône et autour de lui ». Cela veut dire que les « Animaux » sont à la fois au centre même, c'est-à-dire dans l'axe du mystère de la divinité qui est au centre, et en même temps en expansion dans quatre directions, vers les points cardinaux.

C'est bien cela, semble-t-il, qu'Ezéchiel exprime en parlant des *roues* – paraissant avoir l'éclat de la chrysolithe – qui accompagnent les Animaux : « Toutes les quatre avaient même forme et semblaient constituées comme si elles étaient au milieu l'une de l'autre ». Cette façon apparemment extraordinaire de s'exprimer ne dit-elle pas clairement que les roues accompagnant les Kéroubim aux quatre aspects étaient à la fois distinctes et une et donc comme l'expression mouvante d'un même principe ?

Tout cela nous réfère à un double et antique symbolisme, celui du trône et celui du char qui peut être un trône mobile.

*
* *

Rappelons-nous que, pour les Anciens, le trône était une réalité et, en même temps, un symbole chargé de toute la puissance du sacré.

Il était destiné à recevoir et à représenter le « roi du monde », c'est-à-dire un personnage réunissant en lui les prérogatives royales et sacerdotales. L'empereur de Chine, par exemple, était à la fois le souverain temporel et le représentant visible, sur la terre, du principe divin qui l'avait investi. Il était donc le médiateur par excellence de la terre et du ciel assurant la communication sacrée, pour tout le peuple, avec les puissances célestes et fondant la permanence et de l'ordre social et de l'ordre cosmique.

Sa personne, son trône et son palais devenaient le lieu privilégié où passait l'« Axe polaire » du monde. Il occupait ainsi le centre de son Empire qui, lui-même, par le fait de cette présence, devenait l'« Empire du milieu », sous-entendu : du milieu de la terre. Tout cela doit s'entendre en termes de géographie sacrée et non au sens profane car les Chinois n'avaient pas

la naïveté de se croire matériellement au centre du monde. Ils ne niaient pas, évidemment, qu'en quelque autre lieu un autre souverain, l'empereur du Japon, par exemple, pouvait également, à sa façon, incarner ce centre. Mais ces différents «centres» n'étaient tels que parce qu'ils étaient assimilés, homologués et donc, d'une certaine façon, identifiés à l'unique «axis mundi» archétype. Car c'est autour de cet axe sacré, souvent représenté par un arbre cosmique, que toute chose existait et se mouvait comme animée par ce «moteur immobile».

Toutes ces significations s'inscrivaient dans la structure physique du trône. Sa surélévation indiquait sa situation symbolique au sommet du monde, ce sommet qui touche au pôle Nord et se prolonge idéalement par l'axe rejoignant l'étoile polaire autour de laquelle tout le cosmos semble tourner. L'axe lui-même était souvent concrétisé par une colonne centrale placée sous le siège tandis que les quatre directions de l'espace étaient figurées par les quatre pieds. On avait ainsi, en raccourci, une image symbolique du cosmos tout entier. Notons aussi que l'aspect plus particulièrement céleste et transcendant du trône a été souligné dans certains cas par le choix de la matière dont il est fait en raison du pouvoir de signification de cette matière. Ainsi le célèbre «Trône-de-Diamant» (Vajrāsana) sur lequel, à Bodh-Gayā, le Bouddha Cākyaṃuni reçut l'Illumination.

C'est bien une image analogue que nous trouvons dans les visions d'Ezéchiel et de saint Jean. Le trône d'Ezéchiel est «comme une pierre de saphir» et il transcende tout le cosmos contenu par la voûte céleste «limpide comme le cristal». On peut imaginer que cette voûte figure comme la ligne de démarcation de l'incrée et du créé. Immédiatement au-dessous de cette voûte éclatante se situent ces êtres ailés aux faces d'aigle, de lion, d'homme et de taureau. Ils sont comme les pieds du trône céleste et en même temps, chez Ezéchiel, ils sont munis de ces «roues» qui en font ce que l'on a appelé le «char de Yahvé».

Ces Êtres, qui sans cesse rendent gloire à Dieu et chantent le *Trisagion* nous sont donnés comme des esprits angéliques réunissant chez saint Jean les attributs des trois premières catégories d'anges décrites dans les *Paraboles* d'Hénoch (Chap. 21, 7). Aux quatre ailes des *Kérubim* d'Ezéchiel, ils en ajoutent deux couvrant les pieds, ce qui fait six comme pour les *Seraphim* et ils ont les yeux innombrables comme les étoiles du ciel à l'instar des *Ophannim*. Toutes ces qualités de clairvoyance, de science et de mobilité les désignent comme les recteurs de la création dans le sens de la hauteur et de la profondeur, de la longueur et de la largeur en même temps qu'ils sont les porteurs vers le trône suprême de toute la louange de la création envers son Créateur.

Au mouvement de louange à Dieu, à cette sublime liturgie céleste correspond donc simultanément un mouvement de descente de la rosée divine, de la grâce qui recouvre l'expansion de l'univers dans toutes ses directions. C'est ce qui donne une importance particulière à cette répartition quaternaire.

Ici, nous devons également nous référer à une notion commune de l'Antiquité et des civilisations archaïques. Cette disposition quaternaire s'insère, en effet, dans une conception générale du cosmos basée sur l'antique principe de l'orientation qui présidait à toute construction et que l'on retrouve encore jusqu'à la fin du moyen âge occidental dans l'édification des églises chrétiennes.

Cette orientation se fait en premier lieu par rapport à l'axe Nord-Sud apparemment immobile et partant du point «fixe» de l'étoile polaire. Mais cet axe idéalement vertical est géométriquement «projeté» sur la surface terrestre où il croise horizontalement, à angle droit, l'axe Est-Ouest parcouru par le trajet du soleil de son lever à son coucher, au moins dans ces anciennes et grandes civilisations de l'Orient, de l'Inde, du Moyen-Orient dont la science astronomique fut considérable.

On remarqua que cette course s'effectuait à l'intérieur d'une bande céleste circulaire relativement étroite que l'on appela et qui se nomme encore le *Zodiaque*. Et de même que la course quotidienne du soleil allait de l'Orient à l'Occident en passant par un point culminant avant de disparaître dans les profondeurs ténébreuses, de même sa course annuelle était marquée dans le ciel par ces «points cardinaux» que sont les solstices d'été (le point culminant d'en haut) et d'hiver (le point culminant d'en bas) et les équinoxes de printemps et d'automne. En référence à cette course du soleil, le point symboliquement originel du monde fut déplacé du Nord à l'Est, c'est-à-dire au point de l'horizon où l'on voyait paraître le soleil levant, origine de toute vie et lumière du monde.

Non seulement les temples, mais les palais et les villes étaient rituellement construits selon cette orientation au sens strict du mot pour placer les habitants de la terre dans l'ordre naturel de leur environnement cosmique. Le peuple juif échappait d'autant moins à cette règle qu'il était devenu, par son élection, le peuple de Dieu préfigurant le rassemblement de l'humanité toute entière. Il était naturel que cette humanité fût mise symboliquement en harmonie avec le cosmos tout entier. C'est pourquoi on peut lire au chapitre 2 du Livre des Nombres de quelle façon Yahvé lui-même ordonna à Moïse de disposer ses tribus.

L'ensemble de ces tribus est comparable à un camp retranché de forme carrée. Il s'agit, en fait, d'une véritable armée en formation carrée semblable à une forteresse mais prête à se mettre en mouvement. Au centre, homologué à l'«Axis mundi», se trouve la Tente de Réunion desservie par la classe, mise à part, des Lévites et où Yahvé se manifeste à son peuple et donne ses ordres à Moïse. Autour sont réparties les tribus guerrières au nombre significatif de douze. Elles font face aux points cardinaux trois par trois. A l'avant, vers l'Orient, campe la tribu de Juda flanquée de celles d'Issachar et de Zabulon: «Ils se mettront en marche les premiers». Face au Midi se trouve le camp de Ruben accompagné des tribus de Siméon et de Gad. «Ils lèveront le camp les seconds. C'est alors que la Tente de Réunion partira, le camp des Lévites se trouvant au milieu des autres camps.» Du côté de l'Occident flotte la bannière d'Ephraïm avec à ses côtés Manassé

et Benjamin: «Ils se mettront en marche les troisièmes». Au Nord, enfin, la tribu de Dan avec celles d'Aser et de Nephtali: «Ils se mettront en marche les derniers».

Ainsi, côté par côté, le camp du peuple de Dieu se lève et s'anime en suivant, semble-t-il, la rotation du soleil comme les vitraux d'une cathédrale médiévale bien orientée s'illuminent et prennent vie au fur et à mesure que les rayons solaires viennent les toucher du Levant au Couchant.

Or on est frappé par le parallélisme qui s'établit entre les tribus d'Israël, peuple de Dieu, type et préfiguration de l'Eglise du Christ et même, virtuellement, de toute l'humanité lorsqu'elle sera parvenue à la transfiguration finale, et les quatre «animaux» ailés d'Ezéchiel et de saint Jean. Ceux-ci sont, en effet, le «char de Jahvé», son trône mobile manifestant à la fois la *présence* du souverain maître du ciel et de la terre (entre leurs ailes dressées) et portant son *action* (par les ailes et les roues) sur toute la surface du monde créé. De même les tribus se mettent en mouvement pour couvrir la terre et elles sont théophores, transportant l'Arche d'alliance surmontée des chérubins entre les ailes dressées desquels se cache la mystérieuse présence de Dieu. Elles sont comme le reflet sur la terre du prototype céleste des quatre «animaux».

Ce parallélisme se poursuit de façon plus précise encore. Dans son livre sur le «Symbolisme du temple chrétien»¹, Jean Hani cite un targoum du Pseudo-Jonathan qui nous apprend que les tribus se groupaient par trois sous un même emblème. Or, ces quatre emblèmes étaient justement ceux du Tétramorphe, soit à l'Orient le *lion* de Juda, au Sud, sur la bannière de Ruben, un *homme*, à l'Occident, sur celle d'Ephraïm, un *taureau* et au Nord, sur celle de Dan, un *aigle*.

*
* *

Que ce symbolisme ne soit pas arbitraire mais plein de sens et de correspondances pour tous les temps, nous en voyons la preuve dans le fait qu'il s'est maintenu d'Ezéchiel à saint Jean malgré l'immense dénivellation et la transposition d'un plan encore terrestre et charnel à un plan purement spirituel que représente le passage de l'Ancien au Nouveau Testament, c'est-à-dire de ce qui n'était encore qu'en figures (bien que pris dans la trame d'une histoire particulière bien réelle) à la réalisation plénière et transcendante de la promesse et des prophéties. Sous le régime de la pleine révélation du Christ, le symbolisme du tétramorphe déploie des richesses encore inaperçues.

Ezéchiel avait discerné déjà, dans sa vision, «comme une pierre de saphir, en forme de trône, et sur cette forme de trône, tout en haut, un être ayant apparence humaine». Rien d'étonnant à ce que, dans la tradition chrétienne, on ait été conduit à identifier cette «apparence humaine» au Christ lui-même, annoncé par les prophètes, venu dans la chair au jour de l'Incarnation et devant revenir dans toute sa gloire au jour de la Parousie.

¹ Editions de la Colombe.

C'est ainsi, en effet, que l'on voit le tétramorphe représenté sur la façade ouest de la cathédrale romane d'Angoulême et, au milieu des quatre «animaux», le Christ lui-même en ascension, montant vers un au-delà transcendant comme en suivant la ligne de l'axe polaire central. La vision de saint Jean qui ne décrit le «Quelqu'un» qui siège sur le trône autrement que comme l'éblouissement d'une pierre précieuse est donc interprétée et complétée conformément aux indications convergentes du contexte.

De même, au centre du Portail royal de la cathédrale gothique de Chartres, le Christ apparaît dans une mandorle indiquant sa transcendance au milieu des quatre «vivants». Mais c'est le majestueux Christ assis de la fin du monde, du Jugement dernier, rassemblant toutes choses autour de lui.

Le tétramorphe chrétien n'a pas toujours été représenté ainsi. Selon Dom Sterckx, la première représentation que l'on en connaisse est «celle de deux plats d'un évangélaire daté de 420 et conservé à la cathédrale de Milan. Le plat de dessus est orné d'une croix, celui de dessous d'un Agneau: en haut de chacun des plats, les quatre Vivants apparaissent dans des médaillons». Mais dès l'origine, semble-t-il, c'est bien le Christ sous forme de l'un de ses symboles, la croix ou l'Agneau, qui est placé au centre du tétramorphe comme autrefois l'Arche de Yahvé au centre des tribus juives.

Une signification nouvelle se dégage peu à peu de l'ancienne: le tétramorphe était déjà une sorte d'épiphanie d'un Dieu mystérieux et caché dont la grâce, comme une rosée, accompagnait secrètement l'extension de l'univers dans toutes ses dimensions: la hauteur et la profondeur, la longueur et la largeur. Il devient maintenant le symbole de l'Evangile du Christ révélé, répandu et communiqué à tous ceux qui enracinés dans le Christ acquièrent la capacité «de comprendre avec tous les saints la largeur, la longueur, la hauteur, la profondeur...» et connaître «la charité du Christ qui surpasse toute connaissance» (Eph. chap. 3, 18-19).

Le premier, saint Irénée, au II^e siècle, s'est fait l'écho de cette tradition du tétramorphe, symbole de l'Evangile:

«Il n'est pas admissible, écrit-il, qu'il y ait plus de quatre évangiles ni moins de quatre puisqu'il y a quatre régions du monde et quatre vents des points cardinaux. D'où il appert que le Christ artisan de l'univers, lui qui est assis sur les Chérubins (les Vivants de la vision) et qui maintient tout ensemble, une fois manifesté aux hommes, nous a donné l'Evangile sous quatre formes, Evangile que maintient un seul Esprit... Les Chérubins ont en effet *quatre figures* (lion, taureau, aigle, homme) et ces figures sont les images de l'activité du Fils de Dieu.¹»

Des Evangiles on est remonté aux Evangélistes et l'on a attribué selon une tradition qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours la figure du lion à Marc, celle du taureau à Luc, celle de l'ange-homme à Matthieu et celle de l'aigle à Jean.

¹ Cité d'après le *Monde des Symboles*, p. 430.

Il est assez curieux de suivre l'évolution iconographique de l'assimilation chrétienne des quatre figures aux quatre évangélistes. Dom Sterckx nous la résume ainsi : « Par l'intermédiaire du Sacramentaire de Gellone (VIII^e siècle), les Vivants, d'abord réalistes, s'hybrident peu à peu d'humanité et deviennent des êtres composites, mi-hommes mi-bêtes, qui subsisteront longtemps et dont les manuscrits irlandais offrent des spécimens justement fameux ».

Peu à peu, en s'éloignant du texte même de l'Apocalypse, on a un peu perdu de vue le sens premier du tétramorphe et l'on a cherché une explication de la présence de ces animaux dans le texte du début de chaque Evangile. Dans sa langue splendide, Bossuet a donné ainsi cette exégèse devenue courante :

« La figure humaine est attribuée au commencement de saint Matthieu où la race de Jésus-Christ en tant qu'homme est exposée. Le commencement de saint Marc est approprié au lion à cause de la voix qui se fait entendre dans le désert. On a donné le veau (sic) au commencement de saint Luc à cause du sacerdoce de saint Zacharie, par lequel cet évangéliste commence : et on a cru que le sacerdoce était désigné par la victime qu'il offrait. Pour saint Jean, il n'y a personne qui n'y reconnaisse la figure d'aigle, à cause que d'abord il porte son vol et qu'il arrête ses yeux sur Jésus-Christ dans le sein de son Père. »

Tout cela est certainement vrai d'ailleurs mais n'efface en aucune façon les autres sens plus anciens de ces figures qui se sont ainsi amalgamées à celles des Evangélistes. L'un des plus importants est sans doute celui de « gardien d'un lieu sacré ».

*
* *

Souvenons-nous de l'importance qu'avait dans la pensée antique la notion de « lieu sacré ». Un tel « lieu » ne relevait pas de la géographie ordinaire. Son accès était interdit à ceux qui n'en étaient pas dignes. Il était, en effet, en lui-même, comme la présence au sein du monde profane d'un autre monde qualitativement différent, à la fois désirable et redoutable. C'est pourquoi ces « lieux », qu'il s'agisse de temples, de palais ou d'autre chose, étaient « défendus » par des monstres (de pierre sculptée) jouant le rôle de gardiens du seuil (souvent des lions ou des taureaux ou la combinaison des deux, avec adjonction d'ailes) placés là non comme de réels chiens de garde mais plutôt comme des signes avertisseurs indiquant qu'au-delà du seuil se trouvait un lieu auguste et redoutable (comme ils l'étaient eux-mêmes dans le règne animal) dans lequel nul ne pouvait s'aventurer sans danger.

Les quatre figures du tétramorphe, angéliques et animales, toutes ailées, ont donc pour première fonction de signaler aux quatre horizons la présence du sacré par excellence. Situés, selon Ezéchiel, respectivement à l'Est et à l'Ouest, soit aux deux extrémités de la course du soleil, le lion et le taureau couvrent symboliquement toute la « largeur » de la surface terrestre en

annonçant le caractère royal, pour le lion, et sacerdotal, pour le taureau (en raison de la notion de sacrifice qu'il implique), de la réalité transcendante qu'ils « signalent ». Pour leur part, l'aigle au Nord et l'Ange-homme au Sud sont aux extrémités de la « longueur » qui traverse la largeur à angle droit. Mais cette dimension est en fait, ici, la projection sur plan de la hauteur où s'élève l'aigle en plein vol et de la profondeur où gît l'homme. Ce dernier est bien à la base mais il est aussi présent dans chacun des autres « animaux » qui tous « paraissent avoir une forme humaine ».

Quant à l'aigle, nul ne s'étonne, en effet, de le voir associé au génie théologique et mystique de saint Jean qui d'emblée s'élance au sommet et, complétant le « Sepher Bereshith » de la Thorah, commence son Evangile par la révélation de la divinité du Verbe créateur.

La mythologie grecque, puisant à des sources plus anciennes, avait gardé sous la forme imagée qui lui est propre ce sens du rôle sapientiel de l'aigle. Elle raconte que c'est un aigle qui apporta à Zeus enfant, caché dans la caverne de l'Ida, pour le désaltérer, le nectar, « boisson divine qui devait lui donner l'illumination ». A ce propos, Jacques Duchaussoy ajoute, dans son « Bestiaire divin » :

« L'Egypte, de son côté, eut le même symbole avec l'Epervier. Celui-ci était consacré à Horus, le soleil levant, et symbolisait la renaissance de la divinité. Elien, écrivain grec du III^e siècle, explique dans son « Histoire naturelle » cette vénération par le fait « que les Eperviers sont les seuls oiseaux qui peuvent voir facilement et sans peine dans les rayons du soleil ; sans fermer les yeux, ils s'élèvent très haut et la flamme divine ne leur fait aucun mal ». Nous voyons en effet que, souvent, les hiérophantes et certains dieux sont représentés avec une tête d'Epervier montrant qu'ils sont capables de contempler spirituellement la lumière divine. »

Bien sûr, le langage symbolique n'est pas rigide et ne procède pas de l'esprit de géométrie, mais il a sa logique propre basée sur des correspondances et des analogies. On peut ainsi remarquer que les « imagiers » du Moyen Age n'ont pas disposé leurs sculptures dans l'ordre indiqué par Ezéchiel mais ils ont suivi littéralement la description de l'Apocalypse. La signification du tétramorphe reste la même mais elle s'éclaire d'une façon un peu différente.

A Angoulême comme à Chartres, mais ici et là en sens inverse par rapport à la droite du Christ, le lion et le taureau occupent la large bande horizontale inférieure tandis que l'homme angélique et l'aigle sont, eux, disposés de part et d'autre du Christ sur la bande étroite supérieure. Selon une correspondance toute naturelle, on peut dire que la large bande inférieure représente plus particulièrement la région terrestre, illuminée par la course du soleil du levant (côté lion) au couchant (côté taureau). C'est en effet dans cette région terrestre que s'exercent les pouvoirs des hiérarchies royale (le pouvoir temporel) et sacerdotale (le pouvoir spirituel). Au-dessus d'elle, la bande étroite représente plus particulièrement le monde supraterrrestre, l'au-delà du temps dans lequel disparaîtra toute hiérarchie

entre les êtres autre que celle de l'amour de charité divine, région éminemment symbolisée par l'homme entièrement spiritualisé et par l'aigle de saint Jean.

Nous voyons donc deux aspects du symbolisme des quatre «animaux». D'une part, ils sont bien, selon l'antique tradition, des «avertisseurs» de la présence du sacré par excellence sur le trône dont ils sont les pieds, les supports, les roues. Mais d'autre part, ils sont les porteurs et comme les agents de cette même présence sacrée et redoutable, recélant pourtant un secret d'amour indicible, chargés d'en répandre l'influence sur toute l'étendue du monde des hommes. Dans la lumière de saint Jean, le symbole s'explicite. Il s'agit du Verbe de Dieu lui-même qui s'incarne dans une nature humaine et les «animaux» homologués aux Evangélistes sont la synthèse symbolique de l'Eglise du Verbe incarné répandue dans toutes les directions de la rose des vents.

*
* *

Pour dire la même chose, Hippolyte de Rome (mort martyr en 235) utilise un autre symbolisme, d'ailleurs complémentaire, largement utilisé dans l'iconographie chrétienne. Il s'agit des fleuves du Paradis terrestre traditionnellement représentés comme prenant naissance au pied de l'Arbre de vie (l'Arbre du milieu du jardin qui s'homologue ainsi à l'Arbre cosmique) et s'épandant dans les quatre directions. Le Paradis terrestre a été perdu par la faute d'Adam mais il doit nous être restitué d'une autre façon et avec une splendeur inimaginable par le second Adam qui est le Christ. «Eden, écrit-il, est le nom du nouveau jardin de délices. Il coule dans ce jardin un fleuve d'eau intarissable. Quatre fleuves en découlent arrosant toute la terre. Il en est ainsi de l'Eglise. Le Christ, qui est le fleuve, est annoncé dans le monde par les quatre Evangiles» (Comment. Daniel, I, 17).

Le nouveau Paradis est contenu en source dans le Christ et, pendant tout le cours de la tragique histoire de l'humanité, cette source de grâce et de vérité se déverse comme les quatre fleuves du Paradis terrestre dans les quatre directions «arrosant toute la terre» en attendant qu'au moment de la résolution de toutes choses, à la Parousie, le ciel et la terre s'enfuient «sans laisser de traces» de devant la face de Celui qui siège sur le trône et qu'adviennent «un ciel nouveau, une terre nouvelle» et que descende du Ciel, «de chez Dieu», la Cité sainte, la Jérusalem nouvelle, le nouveau Paradis, la définitive «demeure de Dieu avec les hommes».

Cette Jérusalem nouvelle est trop merveilleuse pour être décrite autrement que comme le fait saint Jean, dans le langage suggestif et profond des symboles et le plus émouvant est de constater que ce symbolisme de l'Apocalypse est une transposition du symbolisme de l'Ancien Testament qui en était l'annonce et la figure.

L'avènement définitif du Royaume de Dieu à la fin des temps est en effet décrit par saint Jean (transporté «en esprit sur une montagne de grande hauteur») comme une descente du Ciel, à partir de l'endroit même

où il avait vu le trône et avec le même éclat resplendissant d'«une pierre des plus précieuses, comme du jaspe cristallin».

Cependant, la forme de la Cité sainte n'est pas sphérique comme la voûte céleste mais cubique. Elle nous est donnée comme un cube parfait. Sa base est carrée, caractérisée par son orientation dans les quatre directions de la terre. Cette image de l'Eglise dans son état d'achèvement nous fait comprendre qu'elle vient tout entière du ciel et que pourtant elle est toute entière confondue avec la terre, c'est-à-dire avec l'humanité glorifiée. L'aspect terrestre et humain est exprimé par le carré et la transfiguration de l'humanité terrestre est exprimée en terme de pierres précieuses, matière transfigurée par la lumière. Le cube signifie la perfection et la plénitude d'une forme achevée en même temps que l'arrêt dans un état stable et définitif.

Mais en outre, cette image carrée d'une cité translucide et glorieuse nous rappelle aussi la formation carrée des tribus d'Israël qui en étaient l'annonce et la figure. Saint Jean nous l'indique explicitement : la Cité a douze portes, trois de chaque côté : Orient, Nord, Midi, Occident «gardées par douze anges et portant gravés les noms des douze tribus des fils d'Israël». A l'Israël charnel a succédé l'Israël spirituel, c'est l'Eglise, qui a conservé le même symbolisme en se fondant sur les douze Apôtres. Saint Jean nous dit en effet aussitôt après que «le rempart de la ville repose sur douze assises portant chacune le nom de l'un des douze Apôtres de l'Agneau». Peu après, ces assises sont désignées par les noms de douze pierres précieuses qui correspondent à peu près à celles qui, en formation carrée elles aussi, ornaient le pectoral du Grand Prêtre et représentaient justement les douze tribus (Ex. 28, 15).

Quant au fleuve dont parle Hippolyte de Rome, il est toujours là pour établir la concordance entre les deux Paradis. C'est le «fleuve de vie» que vit saint Jean «aussi brillant que du cristal» et «qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau». On ne nous précise pas qu'il s'épandait dans les quatre directions comme son homologue du Paradis terrestre qui se divisait pour former quatre bras mais rien ne nous empêche de l'imaginer. Tous deux sont d'ailleurs liés à l'Arbre de vie, l'Arbre du milieu du «jardin» et, maintenant, de la «place de la Cité».

Mais en attendant que vienne la Cité de plénitude où Dieu sera tout en tous, nous sommes encore sur le chemin du pèlerinage, en route vers Jérusalem, ainsi que le figuraient les labyrinthes des cathédrales. Et nous pouvons encore contempler, sur les portails de Chartres ou d'Angoulême, les quatre «animaux» assumant un symbolisme très ancien qui nous rappellent que nous avons encore un seuil à franchir avant d'atteindre la vraie terre sainte, à l'Orient éternel.

LUCIEN MÉROZ

Marxisme et Messianisme

«Transformer tout: faire que tout devienne nouveau; que notre vie mensongère, sale, ennuyeuse, affreuse, devienne juste, pure, gaie, radieuse! Quand ces idées, enfouies depuis toujours dans l'âme humaine, dans l'âme populaire, brisent leurs fers et répandent en flots tumultueux... cela s'appelle une révolution.»

1. A ces paroles du poète Alexandre Blok, prononcées en 1918, fait écho la déclaration de Ché Guevara:

«Si l'on ne doit pas changer l'homme, alors la révolution ne m'intéresse pas. Il ajoutait, non sans mépris, que s'il ne s'agissait que d'élever le niveau de vie, alors un néo-capitalisme intelligent ou un réformisme bourgeois auraient peut-être, à tout prendre, plus de chances de réussite qu'un socialisme sans foi¹.»

De tels propos, qui ne sont pas exceptionnels, révèlent ce que nous pouvons appeler un aspect religieux du marxisme. Cet aspect qui ne ressortit pas à la pure rationalité, exerce une forte séduction sur nombre d'esprits. Le marxisme représente une forme sécularisée de la vision eschatologique de l'histoire.

L'historien des religions Mircea Eliade a attiré l'attention sur l'originalité de la conception du temps impliquée dans la vision judéo-chrétienne de l'histoire comme histoire du salut. Le temps est qualitativement orienté, ce qui signifie que le temps de l'histoire est continu et que le devenir historique a un sens, c'est-à-dire à la fois une signification et une direction. Une telle conception fait dorénavant partie de l'héritage de l'Occident, ce qui veut dire notamment qu'elle demeure présente dans son inconscient culturel. C'est elle que nous retrouvons dans les messianismes sécularisés.

Mais sur le fond de cette conception du temps, continu et orienté, nous pouvons distinguer deux démarches, car si, comme il est banal de le constater, l'homme moderne pense en fonction du futur, il y a deux manières de le faire.

La première démarche est la démarche scientifique de la *prévision*; la seconde est la démarche religieuse du messianisme qui, parlant du futur, de l'avenir, procède par mode de prophétie et fait appel à l'espérance.

¹ Interview de Jean Daniel, *Le Nouvel Observateur*, n° 128, 26 avril 1969.

Il arrive aussi que l'on confère une valeur messianique à la première démarche: ainsi, en va-t-il, dans le sillage de l'idée de progrès qui est celle du siècle des Lumières, chez Saint-Simon ou chez Marx.

2. Proposons d'abord quelques brèves remarques sur la prévision scientifique, en tant qu'elle commande une attitude envers le futur.

a) Dans les sciences de la nature, le postulat de méthode est le déterminisme: la nature obéit à des lois, ce qui implique constance des phénomènes et nécessité. C'est dans le cadre d'une telle nécessité, qu'on peut déterminer à l'avance un «événement» physique ou chimique.

Notons qu'en soi la démarche prévisionnelle est moins solidaire que l'autre de la conception judéo-chrétienne. En effet, ici le temps est traité mathématiquement et l'on n'accorde pas une valeur propre au futur. On est dans le temps de la nature, où la continuité temporelle a un caractère homogène. C'est dans la mesure où l'attitude de prévision sera appliquée à l'homme et à la société, que la référence à la conception en question se manifesterait. Mais nous anticipons quelque peu.

b) Il est des cas où l'événement futur ne peut pas être pleinement déterminé. En vertu des lois de la probabilité, on calcule les chances d'un tel événement. C'est là une extension opérée à partir des cas de prévision infaillible.

c) Ce modèle de prévision a été étendu au domaine des sciences sociales. On est parti du présupposé que le temps y a même structure que dans la nature; le futur est déjà inscrit dans le présent; il en est un effet nécessaire, et donc prévisible, fût-ce sur le mode de la probabilité.

On s'efforcera donc d'embrasser le plus grand nombre de facteurs en cause et de prévoir le jeu de toutes les combinaisons possibles. On pourra peser sur tel ou tel facteur pour qu'il détermine l'ensemble dans la direction désirée. C'est ainsi qu'on se livrera à des prévisions d'ordre économique, par exemple.

Une telle démarche est justifiée pour tous les aspects de la vie sociale où jouent les lois des grands nombres, certains mécanismes de comportement ou encore un poids de facteurs scientifico-techniques.

d) Mais le postulat du quasi-déterminisme est-il applicable à tous les domaines du social? Peut-on prévoir scientifiquement, et non pas seulement supputer, ce qui est de l'ordre des libres choix ou des créations du génie? Ceux qui répondent affirmativement à cette question, le font au nom d'une conception philosophique de l'action humaine qui, à la limite, élimine la liberté, ou du moins, la met entre parenthèses.

e) Des disciplines nouvelles comme la futurologie reposent sur la conviction de la possibilité de prévisions qui nous donnent une image suffisamment adéquate de la société de demain. Il s'agit pour cela de nouer ensemble et de coordonner des éléments prévisionnels empruntés aux divers domaines de la vie humaine et sociale.

Ceci soulève une série de problèmes épistémologiques et méthodologiques délicats, qu'il n'y a pas lieu d'examiner ici. Disons que la voie juste consiste sans doute à établir pour chaque domaine le type de rationalité qui lui correspond et en conséquence le type de prévision qu'il autorise.

3. C'est la seconde démarche qui doit nous retenir, celle qui correspond au schéma du messianisme et de l'eschatologie.

Essayons d'abord de préciser la signification du *messianisme*¹. Le terme de Messie est complexe et extensible. Au cours de l'histoire d'Israël, il se charge sans cesse de significations nouvelles. Il désignera ainsi l'Oint de Yahwé, puis le Roi, et finalement le Christ. Cette extensibilité du terme implique une vue sur l'histoire: le temps est caractérisé par une tension, un élan vers l'avenir; l'histoire avance, elle a un sens. Cette histoire se conçoit sur la base de l'Alliance, qui concerne le Peuple-témoin, lequel a une vocation qui s'exprime à travers la continuité d'une histoire. L'alliance elle-même repose sur l'élection divine. Le *Deutéronome* et les *Prophètes* rappellent au peuple que c'est dans la fidélité à cette tradition qu'il accomplit sa vocation et que cette fidélité est la source du nouveau. Ainsi l'Alliance fournit l'idéal auquel on confronte les échecs empiriques, dont la cause est dans le péché, qui est infidélité. De là des figures comme celle de la «Nouvelle Jérusalem». Gélén parle d'une «histoire en spirales». Elle est animée par une aspiration, elle marche vers le définitif. Cet état définitif auquel tend le Peuple de Dieu va peu à peu se concrétiser dans un personnage: le Messie, qui est, comme disent les exégètes anglais, une «*incorporate Personality*». Selon les époques de l'histoire d'Israël, le Messie revêtra diverses expressions: il prendra les traits du Roi David; mais il y a aussi le Messie Prophète; à partir de l'image de Jérémie, s'élabore la figure du Serviteur; on trouve encore le Messie sacerdotal. Selon une autre ligne, on aura un messianisme sans Messie, en ce sens que la Royauté attendue est directement attribuée à Yahwé. La littérature apocalyptique décrit, avec le livre de *Daniel*, les événements qui marqueront sa venue. Si l'on veut réunir tous ces aspects, on dira que l'espérance messianique est l'attente d'un homme qui sera plus qu'un homme et qui viendra accomplir l'œuvre de Yahwé et sauver Israël. Mais dans l'Ancien Testament, ces divers aspects sont autant d'annonces, d'approches, de pressentiments du vrai Messie.

L'attente de l'Ancien Testament est comblée en Jésus qui vérifie en lui toutes les notes jusqu'ici éparses ainsi que les signes du Règne messianique, tels qu'un Isaïe par exemple les avait décrits. Le Messie est venu, il a établi le Royaume de Dieu par sa mort rédemptrice et sa résurrection.

Et cependant, dans la vision de la foi chrétienne, l'attente, l'espérance théologale, demeure une des caractéristiques des temps que nous vivons et qui sont des temps eschatologiques. En effet, c'est dès l'Ancien Testament,

¹ Nous suivons ici l'étude de A. GELIN, *Messianisme, Supplément du Dictionnaire de la Bible*, col. 1165-1212.

qu'un lien est marqué entre le messianisme et l'*eschaton*, qui désigne le temps définitif. Nous sommes dans les derniers temps de l'histoire, marqués par l'attente du Retour du Seigneur, de sa Parousie, et du jugement et de la résurrection générale. Le Messie a déjà triomphé du péché et de la mort, cependant, dans ces temps «qui sont les derniers», les forces du mal ont un ultime sursaut. Le Royaume est déjà là, mais le temps lui est donné pour la maturation : pendant cette période, l'ivraie et le bon grain croissent entremêlés. Ajoutons que les premiers chrétiens pensaient que la Parousie était imminente. Le fait qu'elle soit différée, ne signifie pas que la tension de l'espérance soit moindre.

4. Pour notre propos, il convient de prêter attention à certaines formes dérivées prises par le messianisme. Selon la vue chrétienne, l'économie de l'Ancienne Loi a valeur de «pédagogue», elle est appelée à s'effacer devant l'économie de la Loi nouvelle dont elle préparait la venue. Or à l'avènement du christianisme et avec le refus opposé à l'annonce du Christ par les chefs et la majeure partie du peuple juif, prend naissance le judaïsme ; c'est en fonction du refus du Christ et, en conséquence, marqué par une tendance fortement conservatrice, que se constitue cette nouvelle entité religieuse. Il en découle une transformation de l'espérance messianique demeurée très vivante dans le judaïsme moderne ¹.

Nous constatons d'abord l'effacement du rôle personnel du Messie au profit de la communauté d'Israël. On aboutit à la limite à un messianisme sans Messie, lié à une *idée nationale*. J. Klausner, par exemple, écrira : «La foi messianique, c'est la semence du progrès dispensée par le judaïsme dans le monde entier» (cité, p. 468). Une telle foi messianique anime le mouvement, sioniste et dans l'idée de ses fondateurs, l'Etat d'Israël n'est pas un Etat comme les autres : «il est un moyen de servir la cause et la destinée temporelles de tout le peuple juif, et, ultérieurement, par voie de conséquence, la cause et la destinée temporelles de l'humanité»². La rédemption de l'humanité s'opère par le peuple juif, dont la singularité est soulignée, et elle est terrestre ³.

Ce qui est spécifique de ce type de messianisme, c'est la conjonction du nationalisme et de l'universalisme : une nation *particulière* a une vocation *universelle*, immanente à l'histoire et non pas supraculturelle. «Conférer à la destinée politique d'un peuple particulier, le caractère d'une mission divine rigoureusement universelle»⁴, tel est le nerf de ce messianisme temporel, qui a trouvé des expressions spécialement marquées dans de

¹ Le problème est étudié par Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, III, *Essai de théologie de l'histoire du salut*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969, notamment p. 467 et ss., ces pages reprennent la substance de *Destinées d'Israël*, Paris, L.U.F. 1945. Nous leur empruntons les quelques citations qui suivent.

² *Op. cit.*, p. 471, où il est fait référence à André CHOURAQUI, *L'Etat d'Israël*, Que sais-je?, P.U.F., 1955.

³ *Ibid.*, pp. 472-476, avec les citations d'André NEHER.

⁴ *Ibid.*, pp. 494-495.

larges secteurs du judaïsme. Mais celui-ci n'en a nullement le monopole. Un tel messianisme représente une tentation d'hérésie pour les chrétiens: dès qu'une communauté chrétienne, se repliant sur elle-même, se conçoit sur le modèle du peuple de l'Ancienne Loi et dès que s'atténue en elle le sens de la transcendance du Royaume, ce type de messianisme est proche. Le phénomène est récurrent dans l'histoire. Dans les derniers siècles, il n'est sans doute pas étranger au nationalisme et au sens de leur «mission» de certains peuples européens; par exemple, on en trouve des manifestations dans le panslavisme russe au XIX^e siècle; il est une des sources religieuses de certaines formes du socialisme. Le groupe conscient de sa vocation peut en effet être un peuple, une race, une classe sociale. Toujours on retrouvera les mêmes traits de ce qui est devenu une sorte de *pattern* historique: le messianisme est particularisé à un groupe et il est immanent au devenir de l'histoire socio-culturelle. Nous avons fait allusion à certains courants du socialisme: c'est dire qu'on rencontrera des formes sécularisées de ce schéma historique. Le mouvement qui y conduit est dans la logique des choses, puisqu'il est l'aboutissement d'un fléchissement de l'élan messianique vers des finalités immanentes à l'histoire humaine.

Si, regroupant ce qui précède, nous essayons de décrire les éléments principaux du *pattern* historique en question, nous obtenons les points suivants:

a) L'histoire a une structure linéaire, elle est polarisée par un *télos*, qui est sa fin, au sens de réalisation totale, de plénitude.

b) L'homme a une responsabilité historique, il a prise sur l'histoire, c'est lui qui la fait, qui en est le protagoniste. On a là un élément qui correspond au thème biblique de la fidélité à l'Alliance. On opposera cette conception au drame où domine le destin.

En d'autres termes, on prend conscience de la spécificité de l'histoire distincte de la nature. Ce qui intervient dans l'histoire, dont les protagonistes sont Dieu, les anges, les démons et les hommes, ce sont d'une part la libre initiative divine et de l'autre les libertés créées. Dans la version sécularisée, les agents historiques sont les hommes, ou l'humanité prise collectivement.

c) En conséquence, il y a des moyens spécifiques de l'action historique. Ce seront, selon les conceptions, la fidélité à la Loi, la prière, mais aussi la lutte ou la science comme pouvoir.

d) Comme nous l'avons vu, la destinée d'un groupe élu est porteuse de celle de toute l'humanité. Ainsi Israël annonçait-il le Nouvel Israël.

e) Il y a des notes de l'ère messianique: ère de paix et de bonheur. Dans sa description interviennent des éléments d'utopie.

f) Il faut encore relever l'idée d'événements décisifs; il s'agit en général d'événements apocalyptiques, catastrophiques, qui opèrent un véritable retournement de l'histoire. Les temps messianiques contrastent avec les temps présents, marqués par le péché ou l'aliénation.

5. Dans les deux générations qui précèdent Marx, le thème du messianisme laïcisé revient fréquemment chez les poètes et les philosophes. On confond le Royaume de Dieu avec une cité temporelle radieuse, dont l'image est tantôt Jérusalem tantôt la Grèce, tantôt même, avec Novalis, la chrétienté médiévale, et dont la venue, succédant aux temps présents, qui est un temps de malheur, est attendue comme prochaine ¹. Cette sécularisation d'un thème théologique est favorisée par la rencontre avec un autre courant de pensée, qui lui aussi nourrit une espérance terrestre: le rationalisme du Progrès, qui, de Descartes à Condorcet, accompagne l'essor de la science et de la technique ².

A travers Hegel et certains des premiers penseurs du socialisme, tels que Saint-Simon et Moses Hess, Marx hérite de ces deux courants qui constamment interfèrent chez lui.

C'est Saint-Simon qui note que

«Le peuple de Dieu... a toujours proclamé qu'il arriverait à une grande époque à laquelle il a donné le nom de *messiaque*».

Et chez Moses Hess, on trouve des déclarations comme celles-ci :

«Au cœur de l'Europe sera fondée la Nouvelle Jérusalem. L'Allemagne et la France sont les deux points extrêmes de l'Orient et de l'Occident, c'est de leur contact que naîtra le fruit divin. Le caractère des Français est opposé à celui des Allemands... L'Allemagne était et reste le pays des grandes luttes spirituelles, la France est celui des grandes révolutions politiques. C'est pourquoi nous disons: De la France, le pays des combats politiques, viendra un jour la vraie politique, de même que de l'Allemagne viendra la vraie religion. De leur union naîtra la Nouvelle Jérusalem.»

Celle-ci est décrite:

«Tout le pays sera un grand jardin où il n'y aura que des hommes joyeux et laborieux, profitant de la vie comme il convient à des hommes. On cherchera la misère pour y porter remède, mais on n'en trouvera guère, car le malheur se sera éloigné des hommes.»

Et avec le malheur, l'égoïsme:

«Mais cet égoïsme, ce reste d'inégalité creuse à lui-même sa propre tombe. Dans peu de temps on le mènera en terre.»

Car

«l'harmonie est le fondement du Royaume sacré, le but auquel aspire notre temps».

¹ Sur ce thème, cf. H. POPITZ, *Der entfremdete Mensch*, Bâle, 1953. Cf. dans notre ouvrage *Du Romantisme au Marxisme*, Alsatia, Paris, 1961, pp. 39-40.

² Sur ce sujet, voir notre ouvrage *La mort des idéologies et l'espérance*, Le Cerf, Paris 1970, ch. II *Progrès scientifico-technique et réalisation du Royaume de Dieu*, pp. 41-61.

Alors

«la société disposera d'une telle surabondance de forces qu'elle créera des merveilles. Rien ne sera impossible à l'Etat parce qu'il ne dépendra plus de l'égoïsme de ses membres»¹.

Cette dernière phrase, relevons-le en passant, est redoutable dans son ingénuité. Que l'égoïsme vienne des individus, et que le pouvoir de l'Etat soit de lui-même rationnel et donc orienté vers «l'universel», l'idée qui est en germe chez Hegel ouvre la porte au totalitarisme. Marx liera aussi individu et égoïsme.

Les traits suivants de la conception marxienne sont caractéristiques.

a) La vision de l'histoire est celle d'une totalité, dont la loi est une loi de développement. L'histoire est histoire mondiale (*Weltgeschichte*).

Le développement (*Entwicklung*) se fait selon un mode dialectique de heurt des opposés; le processus va de la perte, de l'aliénation, qui est scission, vers la réappropriation et la réconciliation. Ce schéma hégélien se retrouve, par exemple: dans le *Manifeste*.

Mais simultanément, il y a chez Marx la volonté de donner du processus une explication «scientifique»: l'aliénation est «profane», elle est, à sa source, aliénation du travail, en vertu de la division du travail et de l'appropriation privée des moyens de production.

b) Dire que le devenir de la totalité obéit à la loi du développement dialectique, c'est dire, comme les notations qui précèdent déjà le suggèrent, que la vision de l'histoire est dramatique. Dans la *Logique* de Hegel, l'auto-genèse de l'Idée part de l'opposition dialectique des concepts d'être et de néant, qui représentent l'universalité abstraite. Celle-ci, en posant dans son devenir dialectique ses propres déterminations, se construit, au terme, en «Universel Concret».

De même dans le schéma marxiste de l'histoire, le conflit dialectique connaît une aggravation, une radicalisation, un paroxysme: l'opposition des classes se simplifie et se radicalise en opposition de deux classes totalement antagonistes. Leur conflit et leur lutte, qui ne peut être que lutte à mort, sont la condition d'un renversement total de l'histoire: qui amènera la victoire du Proletariat – Porteur de l'Humanité, sorte de Nouvel Universel Concret².

¹ Ces citations sont empruntées à l'ouvrage d'Auguste CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels*, t. I, *Les années d'enfance et de jeunesse, la Gauche hégélienne*, Paris, P.U.F., pp. 236 ss. Cf. du même auteur, *Moses Hess et la Gauche hégélienne*, Paris, P.U.F., 1934.

² Cf. ces lignes de *Misère de la philosophie*: «(...) En attendant, l'antagonisme entre le prolétariat et la bourgeoisie est une lutte de classe à classe, lutte qui, portée à sa plus haute expression, est une révolution totale. D'ailleurs faut-il s'étonner qu'une société fondée sur l'opposition des classes aboutisse à la contradiction brutale, à un choc de corps à corps comme dernier dénouement?».

Ce point commande les deux suivants.

c) Ce qui est ainsi introduit à travers cette conception de la lutte, c'est l'Apocalyptique, prenant la forme d'une idée romantique de la Révolution. On connaît les affirmations de Marx: «Les révolutions sont les locomotives de l'histoire», «la force est l'accoucheuse de toute vieille société grosse d'une société nouvelle. Elle est elle-même une puissance économique».

Le texte suivant, tiré de *Misère de la philosophie*, est particulièrement explicite:

«Une classe opprimée est la condition vitale de toute société fondée sur l'antagonisme des classes. L'affranchissement de la classe opprimée implique donc nécessairement la création d'une société nouvelle. Pour que la classe opprimée puisse s'affranchir, il faut que les pouvoirs productifs déjà acquis et les rapports sociaux existants ne puissent plus exister à côté les uns des autres. De tous les instruments de production, le plus grand pouvoir productif, c'est la classe révolutionnaire elle-même. L'organisation des éléments révolutionnaires comme classe suppose l'existence de toutes les forces productives qui pouvaient s'engendrer dans le sein de la société ancienne.»

Et dans le *Manifeste* nous lisons:

«(...) Les prolétaires ne peuvent s'emparer des forces productrices de la société qu'en abolissant leur propre mode d'appropriation et par conséquent tous les modes d'appropriation qui ont existé jusqu'ici.»

Quelques points méritent d'être soulignés. L'oppression (et il ne s'agit pas de la tyrannie politique, mais de l'oppression économique) implique dans sa structure fondamentale («condition vitale») l'existence d'une classe opprimée. Mais l'oppression elle-même exprime l'incompatibilité objective entre les forces de production et les rapports sociaux. Cette *incompatibilité*, Marx la comprend, dans sa vision dialectique, comme une *opposition*. La suite du raisonnement vient logiquement. L'opposition qui éclate, c'est la Révolution. Celle-ci est *nécessaire*, parce qu'elle est inscrite dans la structure contradictoire du rapport pouvoirs productifs – rapports sociaux. C'est pourquoi la Révolution est intrinsèque au développement du monde industriel capitaliste et est le fait de la classe ouvrière. Elle est nécessairement, toujours en vertu du renversement dialectique, création d'une «société nouvelle». Le *Manifeste* est construit entièrement sur cette idée. Il brosse le tableau d'une lutte radicalisée et grandiose avec, au paroxysme, le nécessaire renversement révolutionnaire, porteur de la société nouvelle (son «accoucheuse»). Il s'agit là dans la pensée de Marx d'une loi objective de l'histoire, et non de l'objet d'une décision.

Ici il faut poser deux questions: au nom de quoi dira-t-on qu'il y a incompatibilité, au nom de la justice ou au nom d'une structure du processus historique construit sur la contradiction? Et toute incompatibilité, même radicale, est-elle une opposition dialectique? Nous sommes là au niveau de la *théorie* qui *détermine* la lecture marxienne de l'histoire.

d) Le protagoniste de ce drame, c'est l'Homme, mais celui-ci se présente sous les espèces du Proletariat, dont la description chez Marx évoque le Serviteur Souffrant d'Isaïe, et même, comme Proletariat-Sauveur, une sorte de nouveau Christ. Seuls l'extrême dénuement, la totale pauvreté permettent la réappropriation. Il y a là, appliqué à la figure du Proletariat, un amalgame qui vient de Hegel, du thème de la dialectique (nous avons renvoyé plus haut à la figure logique de l'être et du néant) et du thème christologique de la kénose (*Enäutsserung*), la perte étant la condition du salut. Vraisemblablement c'est le thème christologique qui a pesé sur la conception hégélienne de la dialectique. Deux textes méritent d'être cités. Le premier, tiré de l'*Introduction à la contribution à la critique du Droit de Hegel* a été écrit à Paris en 1843, le second est tiré de la *Sainte Famille* dont la *préface* est datée de septembre 1844. Ils sont donc du début de la carrière de Marx, qui ne connaît encore le *fait prolétarien* que par les militants ouvriers dont il vient de faire la découverte émerveillée et par Engels. Ces textes ne sont pas d'abord des textes d'un économiste ou d'un sociologue. Et quoi qu'on ait pu prétendre, leur inspiration ne cessera pas de soutenir l'œuvre ultérieure.

Où se rencontre donc la possibilité positive de l'émancipation allemande? Réponse: dans la formation d'une classe dont les *chaînes* sont *radicales*, d'une classe de la société bourgeoise, qui n'est aucune classe de cette société, d'une catégorie qui est la dissolution de toutes les catégories, une sphère qui possède un caractère universel de par ses souffrances universelles et qui ne revendique pas un *droit particulier*, parce que l'injustice perpétrée contre elle n'est pas *une injustice particulière*, mais *l'injustice absolue*. Cette sphère ne peut plus se réclamer du titre d'homme; elle ne se trouve pas dans une opposition partielle avec les conséquences de la structure politique allemande, mais dans une opposition universelle avec les conditions préalables de cette structure. Enfin cette sphère ne peut s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et émanciper par là toutes celles-ci; elle constitue en un mot la *perte totale* de l'homme, et ne peut donc se reconquérir elle-même que par la *reconquête totale de l'homme*. Cette dissolution de la société, envisagée comme une catégorie sociale particulière, c'est le *proletariat*. »

« Dans le prolétariat complètement développé, l'abstraction de toute humanité, de l'apparence même d'humanité est pratiquement achevée; dans les conditions de vie du prolétariat, toutes les conditions de vie de la société d'aujourd'hui, sous leurs formes les plus inhumaines, sont résumées; l'homme s'y est perdu lui-même, mais en même temps il n'a pas seulement acquis la conscience de cette perte, il a été contraint immédiatement, par la détresse devenue en théorie désormais inéluctable, ou autrement dit impardonnable, absolument impérieuse, par l'expression dans la pratique de la Nécessité, à la révolte contre cette inhumanité: c'est pourquoi le prolétariat peut et doit se libérer lui-même. Mais il ne peut se libérer sans supprimer ses propres conditions de vie. Il ne peut supprimer ses propres conditions de vie sans supprimer toutes les conditions de vie inhumaines de la société bourgeoise d'aujourd'hui, qui sont résumées dans sa situation. Il ne traverse pas en vain la dure mais fortifiante école du travail. Il ne s'agit pas de savoir ce que tel ou tel prolétaire, ou le prolétariat même tout entier se représentent provisoirement comme but. Il s'agit de

savoir ce qu'il est réellement et ce qu'il sera historiquement contraint de faire, conformément à sa réalité. Son but et son action historique découlent manifestement, irrévocablement, de sa situation propre et de toute l'organisation de la société bourgeoise d'aujourd'hui...»

e) La kénose est la condition de la réconciliation. Le passage de l'un à l'autre s'opère grâce à un renversement apocalyptique. La société sans classes est décrite en traits utopiques. Ainsi dans l'*Idéologie Allemande* Marx parle du «règne de la liberté» succédant au règne de la nécessité, et de la naissance de «l'individu réel» qui, ayant échappé à la division du travail, pourra développer l'intégralité de ses facultés.

f) La conversion révolutionnaire de l'histoire marque la fin de l'ancien éon (jusqu'à ce jour l'humanité a vécu sa «préhistoire») et l'inauguration du nouvel éon. Par là, une distinction manichéenne entre le mal et le bien est projetée sur le devenir. La division de l'histoire en éons qualitativement distincts présente ainsi une analogie avec le messianisme des prophètes d'Israël. Marx, théoricien, dénonce dans l'éthique une superstructure idéologique. En fait, à travers la division qualitative de l'histoire, l'inspiration éthique est introduite dans son œuvre. *Le Capital* est soulevé par un souffle d'indignation contre l'injustice, qui demeure privé d'expression au plan de la conceptualisation – la volonté «scientifique» de Marx l'interdit –, mais qui trouve cependant une certaine traduction théorique, de type symbolique, dans la vision manichéenne de l'histoire. Dans la conception marxienne de l'histoire vaut aussi la phrase de Hegel: l'histoire du monde est le tribunal qui juge le monde (*Westgeschichte ist Weltgericht*).

g) La conception du Parti, qui sera pleinement élaborée par Lénine, se rattache à la même source mythique, alimentant une «mystique». Le Parti est la conscience du Prolétariat et, puisque celui-ci est la classe de l'Avenir, il est aussi la conscience de l'Histoire, dont la vérité «se fait» dans sa propre praxis.

Nous avons là la reprise, à un niveau totalement sécularisé, de structures messianiques et eschatologiques, dont la présence dans la conception marxiste ne s'explique pas par la seule rationalité. Cependant, on est enfermé dans la pure immanence de l'histoire terrestre. L'homme est l'être suprême pour l'homme: la création de ce nouveau dieu, voilà ce qui marquera l'*eschaton*.

«Il faut faire comprendre à l'homme qu'il est le créateur et le maître du monde. Que c'est sur lui que retombe la responsabilité de tout le mal de la terre, mais que c'est à lui aussi que revient la gloire de tout le bien de la vie.»

La phrase de Maxime Gorki pourrait s'entendre comme un propos rationaliste et positiviste. Les structures de la conception marxiste de l'histoire et l'esprit que ces structures reflètent lui confèrent une valeur et une tonalité messianiques.

7. Dans la vision sécularisée du messianisme, le passage d'un éon à un autre s'opère par la Révolution. Le concept vit de réminiscences apocalyptiques et il traduit la structure dialectique du devenir. Il suggère quelques remarques.

Dans le *Catéchisme du Révolutionnaire* qui fut attribué à Netchaïev, mais qui est de Michel Bakounine, on lit des affirmations comme celles-ci :

«Concentrer le monde en une seule force pan-destructive et invincible, voilà toute notre organisation, notre conspiration et notre tâche.»

«L'Association n'a d'autre but que l'émancipation complète et le bonheur du Peuple, c'est-à-dire des hommes de peine. Mais, convaincue que cette émancipation et ce bonheur ne peuvent être atteints qu'au moyen d'une révolution populaire détruisant tout, l'Association emploiera tous ses moyens et toutes ses forces pour agrandir et augmenter les maux et les malheurs qui doivent enfin user la patience du peuple et l'exciter à son soulèvement en masse.»

Ces textes qui reflètent une conception anarchiste de la révolution nous permettent de marquer la différence avec la conception marxiste.

Des deux côtés, la révolution a la même prétention à la radicalité. Mais chez Bakounine, elle est l'objet d'un projet volontaire; chez Marx, elle a un fondement «objectif», qui est la contradiction entre forces de production et rapports de production. C'est pourquoi la révolution n'est pas d'abord soulèvement des masses (du peuple), déclenché par une «association» de révolutionnaires jouant le tout pour le tout, mais elle est révolution d'une classe, le prolétariat industriel, porteur messianique de l'Avenir, dirigé et organisé par le Parti, qui se définit comme sa conscience et, partant, comme la conscience de la nécessité historique. Et ce qui est détruit ce n'est pas «tout», mais ce sont les rapports de production avec leur superstructure politique, et nullement les forces de production: celles-ci sont, au contraire, porteuses de l'exigence nécessaire de nouveaux rapports non aliénants. C'est pourquoi le but de la révolution est la prise du pouvoir politique par le prolétariat organisé, c'est-à-dire par le Parti. Chez Marx, le thème anarchiste de l'abolition de l'Etat prend la forme utopique de son dépérissement progressif jusqu'à l'instauration du communisme. Mais le chemin de la suppression de l'Etat passe par son renforcement totalitaire, appelé «dictature du prolétariat».

Il y a chez Bakounine comme la croyance à une capacité créatrice et rénovatrice, purificatrice, du chaos, qui peut signifier soit la rémanence de mythes primitifs, soit une tendance au nihilisme. Il est certain que ces aspects expliquent pour une part la fascination exercée par l'idée de révolution, même sur certains marxistes. Mais chez Marx, domine la conviction que la révolution obéit à une loi du déterminisme historique et de sa structure dialectique. Et c'est sans doute parce que, dans la croyance marxiste, l'avenir socialiste est assuré par la nécessité historique, que l'accent est mis moins sur son édification que sur la préparation de la révolution. Comme, en dialectique, les opposés sont liés et s'appellent l'un l'autre, on croit que la suppression de l'un (de l'injustice) opère du même coup la position

de l'autre (la société juste)¹. D'autre part, représentant, au terme du renversement révolutionnaire, un âge nouveau, le socialisme a le prestige et l'imprécision d'un rêve: c'est qu'il draine toutes les énergies affectives de l'espoir messianique. En réalité, l'idée de révolution, selon ses diverses variantes, repose sur des présupposés métaphysiques et religieux, dont il faut avoir conscience.

8. Le marxisme a ainsi hérité d'un schéma de pensée caractéristique d'une conception messianique de l'histoire. Cet élément est essentiel à sa structure. On trouve, par ailleurs, chez Marx la volonté de faire œuvre *scientifique* en vertu d'une foi rationaliste dans le pouvoir de la raison. Il faut préciser que la science chez lui désigne tout ensemble la science au sens moderne et la *Wissenschaft*, comme savoir exhaustif de la totalité, qui est totalité de l'Histoire, héritée de Hegel. Cette *Wissenschaft* est le propre du philosophe ou du sage, et c'est par elle, à travers ses ambitions que sans doute s'opère le lien avec le messianisme. La philosophie, devenue «matérialisme historique», est gnose, savoir des destinées suprêmes de l'Histoire.

Il reste que le marxisme subit l'attraction d'un double pôle et est travaillé par une tension interne. D'où, selon les auteurs et les courants qui traversent la pensée marxiste, des oscillations et des accents différents. Tantôt, une sorte de positivisme tend à refouler le messianisme, tantôt, comme chez Ernst Bloch, le messianisme et son importance sont explicitement reconnus.

Il y a là une prise de conscience de ce que le marxisme ne puise pas son inspiration uniquement et principalement dans les résultats d'une «analyse scientifique», ni même au niveau de la raison philosophique. Parmi ces sources, il faut compter l'aspiration à la justice et l'espoir qui est au cœur de l'homme et, sous la forme d'un messianisme sécularisé, une inspiration d'origine religieuse².

¹ «Le communisme n'est pas pour nous un état qui doit être créé, un idéal d'après lequel la réalité doit se régler. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel.» Dans cette affirmation de l'*Idéologie Allemande*, 1, P. Feuerbach, Paris, Ed. Sociales, p. 27, apparaît bien l'emprise de la *dialectique*, avec l'accent mis sur la *négativité*, sur la conception du devenir historique.

² La réflexion actuelle d'un Roger GARAUDY, s'interrogeant sur «les différents postulats sur lesquels repose une action révolutionnaire» est significative. Ces postulats sont-ils «bibliques»? N'y a-t-il pas un rapport entre une conception adulte de la transcendance et de la foi et l'idée révolutionnaire? Les premiers mouvements révolutionnaires, inspirés par les conceptions de Joachim de Flore «se fondaient tous sur un appel à réaliser le Royaume de Dieu». On cite Frédéric Schlegel: «le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu, c'est le début de l'histoire moderne.» Ainsi l'attitude révolutionnaire à l'égard du monde a une origine chrétienne. Chaque projet, certes, porte l'empreinte de l'époque où il a été conçu, mais il n'est pas un simple «bricolage» d'éléments du passé. «Il conçoit, même si c'est sous une forme utopique, un ordre social inédit. C'est-à-dire que toute révolution naît de la conjonction, sous la poussée de la misère et de l'oppression, d'une révolte et d'une espérance.» Citant l'opinion de Marx sur Thomas Münzer (appelé par Ernst Bloch «le premier théologien de la révolution»), l'auteur écrit: «Ce messianisme est en avance sur l'histoire, comme tout véritable mouvement révolutionnaire et comme tout travail spéci-

Nous touchons sans doute ici la raison de l'attraction que le marxisme exerce sur des chrétiens. S'il représente un aboutissement extrême de ce fléchissement du messianisme vers des fins temporelles dont le modèle est fourni par certaines formes du judaïsme, il n'est pas exagéré de dire que c'est en eux-mêmes d'abord, comme une tentation, que ces chrétiens découvrent le marxisme. Ou si l'on veut, celui-ci leur offre la formulation de l'aspiration messianique, en tant que celle-ci subit une déviation vers un salut conçu comme enfermé dans l'immanence de l'histoire. A titre de tendance, et à des degrés divers, c'est bien cette orientation qui s'est parfois manifestée lors de la crise des prêtres-ouvriers et qui est sous-jacente, je le crains, à l'actuelle «théologie de la libération». Et ce n'est pas un hasard si, en dépit de la revendication du caractère «scientifique» de leur analyse, ces chrétiens font preuve d'un attachement affectif et romantique au marxisme, accompagné d'une remarquable imprécision de pensée.

II

9. La fascination que ne cessent d'exercer les messianismes politiques, et notamment le messianisme marxiste, nous invite à poser le problème de l'efficacité historique d'une doctrine ou, si l'on préfère, de la doctrine en tant qu'on lui demande de fournir les motivations de l'action.

La théorie marxiste affirme le primat de la praxis: la vérité est d'essence pratique, elle se découvre dans et par la praxis historique. On parlera d'orthopraxie pour dire que la règle est immanente à l'action. Modifiant la formule de Spinoza, nous pourrions dire: *vera praxis index sui et falsi*.

Ce sont des hommes d'action ou rêvant d'action qui sont attirés par le marxisme, auquel ils demandent une doctrine d'action.

C'est dans cette perspective, qu'il faut comprendre l'accent mis sur la prétention «scientifique» de «l'analyse» marxiste. On pense par là tenir un instrument efficace: «savoir est pouvoir».

Avec la théorie messianique de l'histoire, on a une justification psychologique et subjective: l'action parcellaire à laquelle on est engagé s'inscrit dans le courant de la totalité historique, elle participe à son déterminisme, elle est investie de «nécessité» et ainsi justifiée. Et l'inspiration messianique mobilise les aspirations religieuses et affectives de l'âme. Il est significatif qu'un Roger Garaudy parle de «postulat», car depuis Kant tout un courant de la philosophie de la religion établit une corrélation entre postulat et foi.

Ajoutons que les risques de l'action violente et l'affrontement de la mort s'inscrivent à titre de moments, dans le devenir de la totalité historique,

fiquement humain, c'est-à-dire précédé de la conscience de ses fins, créateur. La faiblesse de l'utopie, ce n'est donc pas de devancer l'histoire, — c'est au contraire ce en quoi Marx l'admire et l'intègre comme un moment nécessaire à sa propre pensée révolutionnaire —, c'est de ne pas comporter une analyse des conditions de sa réalisation, ni une technique de cette réalisation.» Roger GARAUDY, *Défataliser l'histoire*, Bulletin du Centre protestant d'Etudes, Genève, 1973/1, pp. 7, 8, 10, 11.

et sont théoriquement ainsi soustraits à l'absurdité, encore qu'en fait ma propre mort demeure dans ces perspectives un pur scandale¹.

Les divers aspects que nous venons de relever font du marxisme une idéologie mobilisatrice, galvanisatrice pour l'action.

10. Il n'est pas évident que l'efficacité de l'action requière nécessairement une semblable idéologie. Prendre toute la mesure de la liberté et de ses risques, reconnaître le caractère contingent de l'action historique, souligner que la vérité de l'action passe par la prudence politique, ne signifie nullement détendre le ressort du combat. Il sera fait appel à la résolution des volontés, inspirée par l'amour du prochain et le sens de la justice. «La charité du Christ nous presse»: là est la source d'une force plus ferme que l'exaltation de la philosophie de la praxis.

L'amour de nos frères, pour être vrai, doit être effectif et efficace. Et il est exact que le salut éternel et le «salut» temporel soient liés. Péguy distinguait entre pauvreté et misère. Celle-ci dégrade; elle apporte avec elle la mortalité, la maladie, la dislocation des familles, l'alcool, la prostitution, le banditisme, etc. Elle rend impossible, sauf exceptions héroïques, l'exercice des vertus humaines et chrétiennes. Elle est une déchéance intolérable, c'est-à-dire que nous n'avons pas le droit de tolérer. La pauvreté, qui peut être choisie volontairement pour le Royaume et qui devient alors une béatitude, libère les cœurs et les esprits et protège des périls spirituels auxquels la richesse expose. Elle rend disponible pour Dieu et pour nos frères. Si on peut choisir ou accepter la pauvreté pour soi, on doit combattre la misère qui maintient dans une condition sous-humaine de larges portions de l'humanité.

La pauvreté est un témoignage rendu à la parole du Seigneur: «l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu». La réponse de Jésus au Tentateur peut être utilisée hypocritement, si elle nous fait méconnaître que le pain quotidien, pour lequel nous prions, est indispensable à l'écoute de la Parole. Mais elle doit être rappelée avec force face aux idéologies purement terrestres, matérialistes, qui identifient le bonheur et le pain.

En parlant ici de la pauvreté et de la misère, nous ne nous écartons pas de notre problème, qui est celui de l'efficacité de l'action. Nous saisissons par ce biais qu'aimer autrui, c'est d'abord vouloir que son identité et sa qualité d'homme et de fils de Dieu soient effectivement reconnues, c'est, selon la belle formule de Jeanne Hersch, lui reconnaître «le droit d'être un homme»². C'est dire que le but du combat pour la justice a un contenu

¹ Il est significatif que Roger GARAUDY, parlant de la résurrection du Christ, nous invite à écouter la leçon de l'Orient et à nous dépouiller de ce qu'il appelle «l'illusion individualiste» et qui est en fait la réalité du sujet individuel. «La mort n'a plus rien à prendre à un être qui a su se dépendre de tout ce qui faisait de lui une particularité individuelle», *art. cit.*, p. 22. C'est là une conception panthéiste de l'immortalité.

² *Le droit d'être un homme*, Recueil de textes préparé sous la direction de Jeanne HERSCH, Unesco, 1968.

précis: il est constitué par la promotion effective de l'ensemble des droits de l'homme ¹.

Devant la complexité et l'ambiguïté des problèmes de la justice, l'esprit risque de se décourager. A ce point une autre idée du marxisme, idée simplificatrice, exerce son attraction: l'idée de «système»: tous les maux sont comme ordonnés et du coup expliqués comme des manifestations et des effets de la malice radicale du «système capitaliste». Dès lors renverser le système pour lui substituer le système socialiste, c'est guérir au moins dans leur racine tous ces maux. Cette opposition de système à système recouvre l'opposition entre l'ère présente et la période à venir, celle du socialisme, qualitativement différentes. Une telle conception des choses n'est pas convaincante et ne correspond pas à la réalité. Mais elle suggère une idée juste: *pratiquement*, les problèmes sociaux sont solidaires et interdépendants. Un plan d'action doit donc avoir une certaine ampleur et une certaine cohérence. Insister et lutter sur un point et fermer les yeux sur d'autres, peut conduire à de nouvelles injustices.

En d'autres termes, on ne peut concevoir une action quelque peu efficace, sans l'élaboration d'un modèle de société à instaurer, ce que Maritain appelait un «idéal historique concret».

11. Mais ici nous nous heurtons à une nouvelle difficulté. Un projet historique mobilisateur d'une action d'envergure n'est pas réductible à un modèle élaboré par des techniciens. Il doit parler aussi à l'affectivité et à l'imagination, et c'est pourquoi il comportera le plus souvent des éléments d'utopie. Partant de cette constatation, Georges Sorel a élaboré sa théorie du *mythe*.

«Les hommes qui participent aux grandes mouvements historiques, écrit-il, se représentent leur action prochaine sous forme d'images de batailles assurant le triomphe de leur cause. Je proposerais de nommer mythes ces constructions.»

«Les hautes convictions morales dépendent d'un état de guerre auquel les hommes acceptent de participer et qui se traduisent en mythes précis.»

Sorel, qui venait du marxisme, était persuadé que toute grande action historique passe par la lutte, la guerre. Ce qu'il a également perçu, c'est le rôle des «convictions morales» et des représentations dans les grands mouvements historiques.

Il est significatif de voir Roger Garaudy, réfléchissant sur le «postulat révolutionnaire» retrouver le thème du mythe. Interprétant à sa façon la résurrection, il se réfère à l'intuition esthétique:

«Si nous voulons essayer de cerner cette certitude uniquement par la pensée, nous n'y parviendrons pas, car, par définition, elle échappe au concept comme

¹ Cf. *Pacem in terris*.

tout ce qui est important dans notre vie! (...) Il y a un moment où le concept nous lâche et où le mythe commence; c'est le passage à une saisie directe. Je peux vous amener jusqu'au bord du plongoir, mais il faut que ce soit vous qui sautiez. Et il en va de même pour la foi, pour l'amour. Quand vous aurez dit toutes les raisons que vous avez d'aimer une femme, vous aurez tout dit, sauf l'essentiel. Et quand vous aurez dit toutes vos raisons de croire, vous aurez tout dit sauf une chose essentielle qui est précisément votre choix et qui ne peut pas se cerner par concept. Tout ce qui est important dans notre vie, la foi, l'amour, la révolution, la beauté esthétique, tout ça échappe aux concepts. Le mythe, qui se contente de désigner, est très supérieur au concept; mais c'est une autre histoire... ¹

La réflexion de Garaudy conduit elle aussi à la reconnaissance des sources non strictement «scientifiques», à ses yeux supérieures à la raison conceptuelle, de la conviction révolutionnaire. L'analogie avec la foi notamment est significative. La vision messianique de la révolution et de l'histoire est objet d'une foi, qui est un choix et va au-delà des «raisons de croire». Mais qui nous garantit de la vérité du mythe? Est-il objet d'une sorte d'intuition infaillible?

En réalité, les remarques de Garaudy, mais surtout celles de Sorel, anticipent sur l'évolution historique du marxisme, évolution qui est plus avancée dans les pays où le marxisme est l'idéologie officielle du pouvoir politique, que dans ceux où il inspire des mouvements révolutionnaires. La théorie de Sorel correspond, en effet, à une étape réflexive qui suppose que le marxisme, en tant que messianisme de l'histoire, est *vécu* avec l'absolu d'une «foi», ce qui explique bien des intransigeances, des aveuglements, et des poussées de fanatisme. La réflexion critique porte sur l'impact mobilisateur de cette «foi», qu'elle examine *de l'extérieur*. Quelqu'un donc qui ne vit plus de la conviction messianique en retiendra sa nature de force sociale. De là la tentation de la *Realpolitik* d'utiliser ou de créer une idéologie *afin de mobiliser les masses*. On sait que Mussolini avait médité Sorel. Et tous les grands totalitarismes modernes ont éprouvé le besoin, vital pour eux, de procéder, par tous les chemins de la propagande et de la peur, à la mobilisation idéologique des masses. Le mythe devient alors un moyen aux mains du pouvoir absolu. Celui-ci peut être détenu par des hommes eux-mêmes convaincus. Il peut l'être par des sceptiques ou des cyniques: dans ce cas, le mécanisme fonctionnera tout aussi bien.

La théorie de Sorel a pu préparer l'élaboration d'une technique de la mainmise sur les masses, qui n'a été parfaitement mise au point que par les régimes totalitaires modernes. Mais elle se base également sur la constatation d'une donnée historique, qui pourrait nous incliner à une vue pessimiste de l'humanité et qui doit nous inviter à la modestie. En effet, les projets d'envergure qui dans le passé ont conduit les hommes vers de

¹ Roger GARAUDY, *art. cit.*, pp. 20-21.

grandes épopées ont en général été de nature belliqueuse: guerres de conquêtes, croisades religieuses ou séculières, guerres saintes, guerres coloniales. Le nationalisme des temps modernes avec l'idée d'une vocation nationale à l'empire mondial, tel qu'on en trouve l'écho chez Hegel, admirateur de Napoléon, se situe dans la même ligne. Le thème de la révolution est également du même type. Dans chaque cas le mythe opère son effet mobilisateur en vue d'une aventure guerrière.

La question doit être posée: un grand projet de paix et de solidarité ne peut-il pas, pour la première fois dans l'histoire, être le facteur galvanisateur des énergies? Ajoutons qu'il devrait l'être dans le cadre de la conscience démocratique, qui fait appel à la responsabilité et à l'initiative des individus. Penser que les hommes, pour être mobilisés, ont besoin de mythes, c'est en définitive les mépriser, et par là leur interdire l'accès à une authentique libération. Le mythe historique est d'ailleurs à la longue dégradant pour tous car ceux qui y participent se divisent en cyniques et en crédules.

Dès lors un projet historique concret doit viser essentiellement, compte tenu des possibilités réelles, à l'instauration d'une société dans laquelle l'exercice des droits et devoirs fondamentaux de l'homme soit effective. Une telle société doit reposer, comme le rappelle *Pacem in terris* (n° 35-36), sur ces valeurs essentielles que sont la vérité, la justice, l'amour, la liberté.

Qu'en tant qu'idéal concret, un tel projet comporte des franges d'utopie, que l'expérience historique se chargera d'élaguer, est probablement inévitable et n'est pas forcément un mal. Car le cœur du projet n'est pas là: son contenu principal est constitué par l'ensemble des droits de l'homme.

On aura conscience également du caractère nécessairement progressif de l'instauration des objectifs. L'idée que la «révolution» opère une conversion radicale, qualitative, de l'histoire fait elle aussi partie du mythe. Et finalement, ce qui alimente tous les mythes révolutionnaires, c'est l'idée que le Royaume de Dieu peut se réaliser sur la terre et au niveau de la cité politique, comme si celle-ci, nouvelle divinité, allait procurer la béatitude de l'homme. Ce mensonge, cette illusion est la racine de toute conception «totalitaire» du politique.

C'est au contraire la conviction de la vocation éternelle des personnes qui fonde l'exigence d'un aménagement de la vie sociale digne de cette vocation. L'accusation marxiste que la recherche de l'éternel détourne l'homme de ses tâches terrestres est grossière. Elle exprime en réalité le conflit de deux absolus: l'absolu terrestre de la collectivité politique ou l'absolu du Dieu transcendant, qui appelle les hommes à participer à sa vie, dans une destinée personnelle transterrestre inaugurée sur terre.

L'instauration d'une société juste est une tâche urgente, qui ne peut attendre: ce n'est pas la fièvre de l'impatience révolutionnaire qui devrait nourrir la conviction de cette urgence, mais le fait, si on est chrétien, de sentir avec les pauvres et de partager leur fardeau et leurs espoirs, car ils sont nos frères préférés.

GEORGES M.-M. COTTIER, O.P.

J. Maritain et E. Mounier¹

On pourrait commencer par lire dans *Esprit* 1973, décembre, n° 12, l'article *Mounier et Maritain* ². Il a été écrit avant qu'ait paru la *Correspondance* mais il permet de saisir toute la portée du débat qui préoccupe les fondateurs de la revue *Esprit*. Les divergences n'y sont point atténuées mais bien plutôt accusées.

1. Maritain n'abandonne jamais la perspective de la primauté du spirituel, à savoir des valeurs spéculatives de la foi, de la théologie, de la métaphysique, qui sont normatives par rapport à toute activité qui se veut chrétienne. Il prend acte de la tragédie de l'humanisme anthropocentrique. L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté, tel qu'il le conçoit, n'est qu'une «application» à notre temps de «principes» supratemporels dont il tient toute sa force; et c'est précisément pourquoi, malgré toutes les innovations et les bouleversements qu'il exige, ceux qui attendent une *révolution* où la pérennité même du christianisme serait mise en cause, lui reprocheront de n'être malheureusement qu'une *restauration*... En outre, au cœur de la philosophie politique de Maritain, se rencontre la notion métaphysique de la *personne*, à savoir de «ce qu'il y a, disait Thomas d'Aquin, de plus parfait dans la création». C'est à partir d'elle qu'est rendue possible une éthique de la personnalisation, puis par voie de conséquence, une philosophie politique et une philosophie de la culture. «La personne, pour Maritain, est un *déjà-là défini*». Et cela va gêner ceux qui rêvent d'une notion plus «communautaire» de la personne, ouverte aux imprévisibles et aux aléas de l'aventure historique. Citons quelques phrases de Gérard Lurol: «Mounier, qui n'a pas encore abordé de front une thématique de la personne, a déjà implicitement refusé le projet final de Maritain: le retour au théocentrisme. Il a déjà rejeté dos à dos anthropocentrisme et théocentrisme au nom d'un réalisme qui le conduira aux antipodes d'une refonte de la civilisation chrétienne. L'œuvre de civilisation que Mounier voulait entreprendre était ancrée par ailleurs sur le double souci de respecter la vie comme imprévisibilité et invention, et de ne pas prendre de vues extérieures sur l'homme. La personne est chez Mounier déjà plus un *fait* (souligné dans le texte) qui doit se continuer, se développer, s'expérimenter, qu'un *concept* déduit d'une métaphysique, même devenu concept opératoire dans une éthique

¹ MARITAIN-MOUNIER, 1929-1939, présenté par Jacques PETIT, *Les grandes correspondances*, Paris, Desclée De Brouwer 1973, 204. pages

² MOUNIER ET MARITAIN, par Gérard LUROL, «*Esprit*», n° 12, décembre 1973, pp. 771-782

conduisant à un 'humanisme intégral'. Et c'est d'abord au niveau du fait que sera appréhendée par Mounier la crise de la civilisation [...] et la nécessité de poser le problème révolutionnaire. Si bien que penser le monde moderne pour Mounier [...] c'est déjà l'œuvrer et y risquer une personne inconnue dans les maturations de l'histoire, ce qui par ailleurs est d'emblée éviter [...] l'essentialisme d'une métaphysique qui au terme récupérerait toute analyse du monde moderne», p. 781. Nous voilà donc jetés dans une *révolution* qui renonce à toute norme doctrinale transcendante politique et culturelle de l'agir, et qui précipite l'humanité dans le primat d'une *praxis* ouverte à tous les risques. L'auteur conclura: «*Humanisme intégral* sera le dernier livre d'une génération de catholiques, posant encore en termes doctrinaux les rapports spirituel-temporel, fruit ultime de luttes doctrinales entre modernisme et intégrisme, et qui dès lors représente bien la fin d'un monde et une manière datée de poser les problèmes de l'influence et de l'action du 'philosophe chrétien'», p. 782.

On voit la méprise fondamentale de l'auteur. On voudrait lui demander la liste des problèmes et des thèmes de la constitution *Gaudium et spes* sur l'*Eglise dans le monde de ce temps*, qui n'ont pas été étudiés et éclairés dans *Humanisme intégral*. La distinction temporel-spirituel, des choses de César et des choses de Dieu, et la subordination essentielle des premières aux secondes durera autant que le christianisme; et si l'on ne comprend pas que cette subordination n'est pas celle de *moyen à fin*, mais de *fin infravalente à fin supravalente*, on tombera toujours dans les confusions inextricables de ceux qui voudront ou bien résorber le temporel dans le spirituel, ou bien comme aujourd'hui nos «chrétiens-marxistes» résorber le spirituel dans le temporel, le christianisme et l'Eglise dans le monde. Ce n'est sûrement pas ce que voulait Mounier.

2. En lisant la *Correspondance* on comprendra la vivacité de certaines interventions de Jacques Maritain: «Je continue à craindre qu'il n'y ait à l'origine de la revue quelque chose de dangereux et d'équivoque en ce qui concerne votre position à l'égard du catholicisme; quelque chose qui vous travaille malgré vous et inconsciemment, parce que certaines explications ont été négligées au départ... En raison même de la grandeur implacable des choses de l'esprit, soyez bien persuadé que la question Dieu ou Athéisme, crée une inévitable ligne de partage des eaux. N'importe quelle action commune vient un jour se heurter à cette position...», p. 56. «Faire une révolution en deux temps, d'abord «collectiviste», et ensuite «personnaliste», c'est trahir les valeurs spirituelles... Cette 3^e Force, telle qu'elle se présente dans le concret, malgré ses bonnes intentions, n'est en réalité qu'une Force n° 2 bis, qui subit le prestige de la révolution communiste en croyant lutter d'une manière indépendante. Cela se voyait dès le début, quand elle disait accepter la *critique* marxiste: comme si les principes de la solution n'étaient pas engagés dans la *critique*! On veut *réussir* la révolution: aussitôt fonctionne la vieille trahison dénoncée par Péguy, trahison de la «mystique» de la révolution spirituelle par les politiciens de

cette révolution», p. 79. «Le fond de la question est que votre entreprise exige des âmes orientées vers la sainteté, je dis celle de l'intelligence comme celle du cœur. Vous le savez, mais la plupart de vos collaborateurs n'en ont qu'une idée très vague. De là votre croix», p. 80.

Le moment le plus aigu du débat apparaît lorsque dans le second numéro d'*Esprit*, Maritain lit sous la plume de Mounier : «Les catholiques peuvent d'autant plus librement se le reprocher les uns aux autres qu'ils portent tous une part de la trahison». «Vous trahissez par là-même la mission de votre revue, réplique Maritain... Au lieu d'affirmer la disjonction du catholicisme et du monde bourgeois, vous sacrifiez le catholicisme aux ennemis du bourgeois»¹, p. 60. La réaction personnelle de Mounier est émouvante, mais elle laisse subsister toute l'ambiguïté : «Mon cœur lui donne entièrement raison : il faudra proclamer au plus tôt le Christ et je quitterais plutôt mes amis... mais Maritain pense en ermite. Faisons une œuvre monastique, ce sera peut-être plus fécond qu'*Esprit*. Mais si nous faisons œuvre temporelle, de grâce, comprenons que nous avons à créer notre public de toutes pièces et qu'un catholicisme affiché nous déconsidérera aux yeux d'un grand nombre, tant que nous n'avons pas fait la preuve que l'on peut être à la fois catholiques intégralement et sincèrement révolutionnaires». Il faut accomplir la révolution avant d'avoir défini ce qu'elle doit ou ne doit pas être. C'est toujours le primat de la *praxis*...

3. Le plus admirable de la *Correspondance* est peut-être la qualité exceptionnelle de l'amitié – une amitié toute chrétienne, faite de transparence et de mutuel respect – qui unit, dans un grand dessein de servir une très haute cause, deux esprits différemment doués. Lorsque les premières attaques du dehors viendront menacer l'existence même d'*Esprit*, Maritain sans hésiter et sans compter se trouvera aux côtés de Mounier.

Pour terminer et mettre dans sa claire lumière la position constante de Maritain, qu'on nous permette de rappeler trois textes d'un petit écrit *Religion et culture*, paru en 1930. Y est-il question du «péché d'angélisme»? Y est-il question de l'«erreur monastique», d'un «ermite» insensible aux mouvements du monde? Il s'agit de bien autre chose.

Premier texte. – «Nous devons nous garder de confondre l'Eglise avec quelque civilisation que ce soit, mais nous devons aussi nous garder de confondre en quoi que ce soit l'Eglise avec la civilisation chrétienne ou le monde chrétien, le catholicisme avec le monde catholique. L'Eglise, le catholicisme, sont des choses essentiellement surnaturelles supra-culturelles, dont la fin est la vie éternelle. La civilisation chrétienne, le monde culturel catholique, demeurent une civilisation, un monde, dont la fin spécificatrice, bien qu'ordonnée à la vie éternelle, est en elle-même d'ordre temporel...

¹ Cf. les trois conceptions de la *propriété individuelle* : La conception «chrétienne» : les biens créés *appartiennent déjà à une Personne* qui est Dieu. L'esprit «bourgeois» : se croit un droit *total et absolu* aux choses créées. L'esprit «russe» : au fond, même quand il se gorge de jouissances, croit qu'il n'a pas un *droit véritable* aux choses créées, p. 104.

«Les catholiques ne sont pas le catholicisme. Les fautes, les lourdeurs, les carences et les sommeils des catholiques n'engagent pas le catholicisme. Le catholicisme n'est pas chargé de fournir un alibi aux manquements des catholiques. La meilleure apologétique ne consiste pas à justifier les catholiques ou à les excuser quand ils ont tort, mais au contraire à marquer ces torts, et qu'ils ne touchent pas la substance du catholicisme, et qu'ils ne mettent que mieux en lumière la vertu d'une religion toujours vivante en dépit d'eux. L'Eglise est un mystère, elle a sa tête cachée dans le ciel, sa visibilité ne la manifeste pas adéquatement; si vous cherchez ce qui la représente sans la trahir, regardez le Pape et l'épiscopat enseignant la foi et les mœurs, et regardez les saints au ciel et sur la terre; ne nous regardez pas nous autres pécheurs. Ou plutôt regardez comment l'Eglise panse nos plaies, et nous conduit clopin-clopant à la vie éternelle. Leibniz prétendait justifier Dieu en montrant que l'ouvrage sorti des mains de ce parfait ouvrier était parfait lui-même, alors qu'en réalité c'est l'imperfection radicale de toute créature qui atteste le mieux la gloire de l'Incréé. La grande gloire de l'Eglise c'est d'être sainte avec des membres pécheurs...

«Le catholicisme n'est pas un parti religieux, il est la religion, l'unique religion véritable, il se réjouit sans jalousie de tout bien, même produit hors de ses frontières, car ce bien n'est hors des frontières catholiques qu'en apparence; en réalité il lui appartient invisiblement. *Tout en effet n'est-il pas à nous, qui sommes au Christ?*, pp. 58, 60, 65.

Deuxième texte. – «Un double danger, une double erreur, doivent être évités. Nous pourrions être tentés d'abandonner, sinon en droit, du moins en fait, de perdre de vue plus ou moins complètement l'éternel au profit du temps, et de nous laisser porter par le flux du devenir au lieu de le dominer par l'esprit: à vrai dire ceux qui font ainsi subissent le monde plutôt qu'ils ne le pensent; ils sont agis par le monde et n'agissent pas sur lui, sinon comme instruments des forces elles-mêmes du monde; ils glissent, comme des feuilles légères ou comme de lourds troncs d'arbre sur l'eau, au fil de l'histoire. Souvent généreux, et avertis des nécessités du moment par les intuitions du cœur, ils oublient, dans leur hâte à courir aux réalisations pratiques, les conditions premières de l'efficacité pratique elle-même, qui sont d'ordre spirituel et supposent le courage intellectuel de dénuder les apparences, de s'attaquer aux principes, et de maintenir à tout prix la pensée centrée sur de l'immuable.

Sous prétexte de fidélité à l'éternel, l'autre erreur, toute contraire, consiste à *rester attachés non à l'éternel, mais à des fragments du passé*, à des moments de l'histoire immobilisés et comme embaumés par le souvenir, et sur lesquels nous nous couchons pour dormir; ceux qui font ainsi ne méprisent pas le monde comme les saints, ils le méprisent comme des ignorants et des présomptueux; ils ne le pensent pas, ils le refusent; ils compromettent les vérités divines avec des formes mourantes; et s'il arrive qu'ils aient, mieux que les premiers, l'intelligence des principes qui ne changent pas, et la vue acérée des erreurs, des déviations et des déficiences du moment

présent, cette science reste stérile, incomplète et négativiste, parce qu'une certaine étroitesse de cœur les empêche de «savoir l'œuvre des hommes», et de rendre justice à l'œuvre de Dieu dans le temps et dans l'histoire», p. 83.

Le troisième texte —, daté de Rome, mai 1946, est extrait de l'Avant-propos de la réédition du petit livre, faite à Genève: «Le débat du spirituel et du temporel est consubstantiel à la philosophie politique et à la philosophie de la culture, comme il est *consubstantiel à l'histoire humaine* depuis que le Christ a posé le principe de cette distinction entre les choses de César et les choses de Dieu qui n'a pas fini de déployer ses virtualités et ses exigences.

«Aujourd'hui, devant un monde en gestation, plein d'autant de menaces que de grands désirs, c'est dans l'univers intérieur de la pensée de chacun de nous qu'il importe d'abord et avant tout d'appliquer cette distinction et de comprendre les vérités difficiles auxquelles elle nous demande d'être fidèles. Si le chrétien cède à la tentation de *penser l'essence spirituelle et la mission essentielle de la religion en fonction des réalisations sociales-terrestres et du mouvement de l'histoire*, il accepte dès l'origine un faux terrain de discussion, où il risque d'oublier ce qui fait sa propre force en face des philosophies dévorantes qui cherchent à atteindre son cœur et qui ont fait, soit de la révolution qui devrait transformer l'homme ici-bas, soit de la liberté de l'instant et de l'absurde, la fin ultime de l'existence; s'il oublie cependant que le spirituel est le vrai levain de l'existence temporelle et doit agir sans cesse pour la purifier de l'injustice et amener à grand prix la nature et l'histoire à la loi de l'amour fraternel et de la raison vivifiée par la grâce, il trahit sa propre tâche et risque de laisser éteindre parmi les hommes, pour l'infortune du monde, l'espoir terrestre de l'Évangile».

De quoi donc s'agit-il dans ce débat du spirituel et du temporel? D'un débat consubstantiel à l'histoire humaine depuis deux mille ans. Plus précisément, le grand mot est dit, il s'agit *de rien de moins que de l'espoir terrestre de l'Évangile*.

1^{er} janvier 1974.

CHARLES JOURNET

«Approches sans entraves»¹

LE DERNIER LIVRE DE JACQUES MARITAIN

«*Humanisme intégral*, c'est le regard d'un philosophe tombant sur l'humanité considérée existentiellement, dont le chrétien sait qu'elle est blessée depuis la catastrophe originelle, qu'elle est visitée par les grâces du Christ, et dont la destinée temporelle est subordonnée au Royaume des fins éternelles. *Approches sans entraves*, c'est le regard d'un philosophe tombant a) d'abord et *immédiatement*, et avec quelle puissance, sur l'être en tant qu'objet propre de la raison naturelle; b) secondairement et *extensivement* sur toutes les réalisations existentielles de l'être qui nous sont connues soit par la sagesse théologique, soit par l'expérience mystique. «La théologie elle-même, du fait qu'elle propose à notre esprit des objets plus élevés que ceux de la philosophie, invite celle-ci à élargir les dimensions de son domaine.» En portant son regard sur l'être, le philosophe rencontre en effet, dès le début de son travail, des matières qui sont d'une façon ou d'une autre à la fois philosophiques et théologiques. C'est comme *associée à la recherche théologique* que la philosophie – quand elle est celle d'un chrétien – peut amener ces problèmes sous le regard du théologien, auquel il appartiendra de juger d'eux en dernier ressort. L'importance de cette distinction entre la philosophie prise *simplement* comme telle et la philosophie prise *plénièrement* comme telle, est soulignée par l'auteur du livre aux pages 320–323. Si d'ailleurs on refusait cette distinction, comment une «philosophie de la religion» deviendrait-elle possible?

«Comme aucune pensée contemporaine, écrit le préfacier, la pensée de Jacques Maritain est tournée vers la conquête de territoires et d'espaces nouveaux pour la philosophie. Elle est d'une curiosité extraordinaire et d'une force, d'une fraîcheur telles qu'infatigablement elle pousse plus avant ses investigations dans le champ du réel... L'unité profonde du livre vient avant tout du souci constant qu'a une pensée, douée d'une exceptionnelle hardiesse de regard, d'ouvrir en tous les domaines de la philosophie des portes et des chemins nouveaux... Rien d'étonnant dès lors qu'on trouve ici des pages parmi les plus importantes et les plus lumineuses de toute son œuvre.» Le livre entier est écrit avec une merveilleuse liberté: il n'y a pour ainsi dire pas de page où n'apparaisse quelque trait de l'extraordinaire richesse de la personnalité de l'auteur.

¹ Jacques MARITAIN, *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 600 pages.

2. Les questions d'ordre avant tout philosophique occupent la partie centrale de l'ouvrage, et tout d'abord la question métaphysique de LA VÉRITÉ, pp. 59-76.

«La *vérité de la foi* est la vérité infiniment transcendante du mystère de Dieu. Et cependant cette vérité absolument transcendante, Dieu a voulu qu'elle soit exprimée (les prophètes d'Israël, l'enseignement du Christ, les définitions de l'Eglise) dans des concepts et des mots humains. Cela est caractéristique de la révélation judéo-chrétienne. La révélation n'est pas informulable, elle est *formée*. Il en est ainsi parce que la Seconde Personne de la Trinité est le Verbe, et parce que le Verbe s'est incarné. Les concepts et les mots qui nous transmettent la révélation sont à la fois *vrais* (ils nous font réellement connaître ce qui est caché en Dieu) et essentiellement *mystérieux* («en énigme»: ils restent disproportionnés à la Réalité qu'ils atteignent sans la circonscrire ni la comprendre¹. Dans l'obscurité de la foi, nous entrons en possession dès ici-bas de la Vérité absolue, que nous ne verrons clairement que dans la lumière de la gloire. C'est pourquoi nous pouvons *adorer en esprit et en vérité*.

«*Charité et vérité*. – «*En vérité et charité*» (2 Jean, 3). La charité a affaire aux personnes; la vérité aux idées et à la réalité atteinte par elles. Une parfaite charité envers le prochain et une fidélité parfaite à la vérité ne sont pas seulement compatibles, mais elles s'appellent l'une l'autre. Dans le dialogue fraternel, plus l'amour est profond, plus chacun doit déclarer sans atténuation ce qu'il tient pour vrai (sinon il ferait injure, non seulement à la vérité telle qu'il la voit, mais aussi à la dignité spirituelle du prochain)... S'ils aimaient la vérité par-dessus tout, certains pseudo-œcuménistes souffriraient – et pour elle et pour leurs frères – que leurs frères soient dans l'erreur et que la vérité soit méconnue. Cet élément de souffrance et de déchirement est l'indispensable marque de la croix de Jésus et fait partie intégrante du dialogue fraternel...

«*Efficacité et vérité*... La civilisation technocratique dans laquelle le monde entre aujourd'hui semble avoir l'efficacité pour loi suprême. C'est pourquoi les hommes y auront désespérément besoin du témoignage que l'Eglise rend au primat absolu de la vérité... Dans le domaine du royaume de Dieu, d'ailleurs c'est la vérité qui est *la source et la mesure de l'efficacité elle-même*... Le jour où l'efficacité prévaudrait sur la vérité n'arrivera jamais pour l'Eglise, car ce jour-là les portes de l'Enfer auraient prévalu sur elle», pp. 60-63.

La vérité d'ordre rationnel. Il est essentiel à l'homme d'aspirer à la vérité et il a la capacité d'atteindre la vérité par ses propres forces – fût-ce imparfaitement et peu à peu – dans les choses qui dépendent de l'expérience des sens ou auxquelles celle-ci nous donne indirectement accès. Une question d'une importance extrême se pose ici. Puisqu'il y a des vérités d'ordre rationnel dont l'esprit humain peut acquérir la pleine certitude, ne suit-il pas de là qu'un ensemble organique de vérités fondamentales, autrement

¹ Au sens étymologique d'encercler.

dit une *doctrine* qui soit essentiellement *fondée en vérité* est possible? Oui, à condition de n'être pas l'œuvre d'un seul homme (évidemment trop faible pour une telle œuvre), mais au contraire de s'appuyer, dans son respect pour le sens commun et l'intelligence commune, sur l'effort de l'esprit humain depuis les temps préhistoriques et d'embrasser le travail de générations de penseurs aux vues contrastantes – tout cela se trouvant rassemblé et unifié un jour par un ou plusieurs hommes de génie, par exemple dans le passé, un Aristote puis un Thomas d'Aquin.

Sans doute, étant donné les conditions d'exercice de la subjectivité humaine, il est inévitable qu'à chaque époque un certain nombre d'esprits, et de grands esprits, adonnés avant tout à la recherche, et fascinés par telle ou telle vérité particulière découverte par eux, avec, d'ordinaire, le renfort de quelque erreur, fassent surgir d'autres doctrines qui contrastent plus ou moins violemment avec la doctrine fondée en vérité envisagée ici comme possible, et qui se succéderont de siècle en siècle. Les esprits dont nous parlons se seront brûlés comme des éphémères à la vérité par eux découverte, et qu'il appartiendra à la doctrine essentiellement fondée en vérité de sauver et délivrer dans un univers cohérent d'intelligibilité. Mais ils auront contribué effectivement à faire progresser la philosophie, pp. 63–66.

3. Deux études sur la PHILOSOPHIE DE LA NATURE font suite aux études métaphysiques. La première, magnifique développement de soixante pages, est intitulée: *Vers une idée thomiste de l'évolution*. Elle débute en rappelant comment saint Thomas, distinguant la science des *choses* de la science des *notions* (dialectique et logique) a crevé par avance la grosse bulle de la dialectique hégélienne et de la phénoménologie husserlienne. Elle nous invite à considérer le processus de la génération humaine, la stabilité et le développement au sein de l'espèce humaine, le dynamisme de la nature et le développement embryonnaire humain, le dynamisme de la nature et l'apparition de l'homme au terme de l'évolution des primates. Elles nous invite dès lors à briser le dilemme *animal ou homme* et à penser qu'il y a eu au sommet de la série plus ou moins éphémère des primates supérieurs des *animaux surdéveloppés*, dont le psychisme dépassait, tout en restant d'ordre seulement sensitif, le niveau du psychisme de tous les autres animaux des âges préhistoriques, comme celui de tous nos animaux des âges historiques.

La seconde étude de philosophie de la nature a pour titre: *A propos de l'instinct animal*. Compte tenu des recherches et découvertes de la psychologie animale, d'où vient le *savoir* proprement intellectuel présumé par l'instinct animal? C'est une thèse générale que le gouvernement divin se sert du ministère des esprits purs pour diriger l'univers matériel vers ses fins. A l'instant où, au cours de l'évolution, une nouvelle espèce animale va être modelée dans ses structures, en particulier dans ses structures psychiques, c'est d'un pur esprit qu'elle reçoit l'*instinct* transmis à toute la descendance des premiers membres en question, et qui servira à la conservation de cette espèce en dirigeant l'activité de chacun de ses individus. Il n'y a pas d'ange gardien pour chacun des individus d'une espèce animale.

Mais il y a un Ange de l'espèce, un Ange des hirondelles, un Ange des abeilles. Cette étude est suivie d'une attachante *digression sur la microphysique*, pp. 163-184.

4. Suivent trois études sur la PHILOSOPHIE MORALE.

La première intitulée: « *Faisons-lui une aide semblable à lui* » a pour but de rejoindre le sens profond du texte biblique et de dénoncer les interprétations erronées, anciennes et nouvelles. Les deux récits de la création de l'homme doivent être pris *ensemble* et se rapportent à deux vérités complémentaires qu'il importe de sauvegarder. Le premier récit marque l'*unité de la nature humaine* répartie entre masculinité et féminité, tout en gardant dans l'une et l'autre la même valeur et dignité. Le second récit marque deux choses. Tout d'abord la *différenciation de l'homme et de la femme*. Il convient d'écarter une erreur capitale et partout répandue: le *sexe* ne fonde que la différence *animale*, il ne fonde pas les différences proprement *humaines*. La typicité masculine et féminine n'est pas une simple typicité fonctionnelle ou génitale, c'est une typicité subspécifique de nature. L'âme humaine garde son individualité masculine ou féminine après la mort, et dans l'univers des ressuscités, où il n'y aura ni mariage ni génération, il y aura toujours des hommes et des femmes. Cette différence « de nature » entre féminité et masculinité est aujourd'hui de plus en plus méconnue; c'est à l'invasion d'une sorte d'hermaphroditisme dans l'idée même de ce qu'est l'homme et de ce qu'est la femme, que nous avons affaire. Le philosophe, qui use de critères de valeur, est bien forcé de constater qu'il y a là une perte des plus graves à inscrire au bilan de la civilisation de demain. On peut penser que dans l'Eglise et chez les chrétiens un culte de plus en plus fervent, et de mieux en mieux fondé en théologie, de la Vierge Marie apportera à la perte en question une divine compensation, pp. 185-201.

La seconde étude de philosophie morale intitulée *Amour et Amitié*, récusant l'opposition radicale qu'aujourd'hui on se plaît à faire entre *éros* et *agapè*, va définir la nature et les exigences de l'amour, et d'abord de l'amour humain. Sa première forme typique est l'*amour-passion* ou *amour-romantique*. Cet amour joue un rôle central dans la vie humaine, il est un mirage où va se prendre une nostalgie inhérente à l'être humain. Il est le mirage ou le simulacre de l'amour *tout à fait vrai* (de l'amour fou). Il se croit éternel et il est éphémère. Il y a en second lieu l'*amour authentique*, où il est rare (quoique non impossible) que l'on débouche du premier coup. C'est l'amour où l'un donne réellement à l'autre non seulement ce qu'il *a* mais ce qu'il *est* (sa personne même). Sous la forme ordinaire de cet authentique amour (disons: dans le *bel amour*), un tel don est fait sans doute, mais comme commencé et ébauché. Enfin, quand un tel don est fait jusqu'au bout, on a l'authentique amour sous sa *forme extrême* ou tout à fait absolu. Cet amour extrême est l'*amour fou*: un tel nom lui convient en propre parce que, ce qui est de soi impossible, il le fait à sa manière: il exige d'une part la *dualité* ontologique imbrisable des personnes et d'autre part il demande, et à sa *manière* accomplit l'unité sans faille. L'amour fou est disponible

pour le meilleur et pour le pire. La créature aimée d'amour fou peut devenir une idole, voilà le pire. Mais de soi l'amour fou humain peut rayonner au sein d'une vie droite et soumise à l'ordre de la charité.

Quant à l'amour de Dieu pour nous, c'est toujours un amour fou: il nous donne non seulement tout ce qu'il *a* et jusqu'à la mort de son Fils sur la Croix, il nous donne encore tout ce qu'il *est*, il *se* donne lui-même à nous.

Ce sont, portées à un degré d'exceptionnelle intensité – et de violence – les aventures de l'amour fou humain, lorsqu'il entre en contact avec les exigences toujours plus hautes de la charité, et lorsqu'un amour fou pour Dieu va peut-être être demandé à l'âme, qui font l'objet de la 2^e partie de l'étude sur *l'Etat mystique*, et de la 3^e sur le *mariage chrétien*. Une question va se poser: L'amour fou humain est-il compatible avec l'amour fou pour Dieu?, pp. 202–239.

La troisième étude de philosophie morale a pour titre *Les conditions spirituelles du progrès et de la paix*. Si l'on cherche un parfait modèle de la façon dont le spirituel peut venir, dans un grand mouvement d'amour désintéressé, offrir aux hommes qui ont charge des choses du monde l'aide et l'ardente coopération qu'il peut leur donner sans sortir pour cela, fût-ce de l'épaisseur d'un cheveu, de son domaine propre, on peut penser au discours prononcé à New York par le pape Paul VI devant l'Organisation des Nations Unies.

Nous voilà, avec *Gaudium et spes*, n° 82, en face d'un problème majeur, celui d'une *organisation politique du monde* fondée sur le libre agrément et la libre coopération des nations et des peuples. Dans l'état présent du monde, une telle idée apparaît comme une utopie. Cela est évident, et le problème pour notre temps n'est nullement de réaliser une société politique mondiale, il est de travailler aux préparations lointaines de cette société, en mettant en route le long effort de raison et de droite volonté grâce auquel l'utopie en question finira par devenir un idéal réalisable. Il faut à tout prix sauver l'espoir des hommes en un idéal temporel, un idéal dynamique de paix sur la terre, semblât-il utopique au départ. Et il est trop clair qu'aujourd'hui l'absence d'un tel idéal crée un vide tragique au cœur des peuples et des gouvernants... Deux conditions primordiales peuvent être signalées. La première est la renonciation décisive à l'idée ou à l'idole de la *souveraineté de l'Etat*, à l'idée de ce Dieu mortel, comme disait Hobbes, qui est née du cerveau de Jean Bodin au XVI^e siècle, et qui s'appelle l'Etat souverain. La seconde condition primordiale... c'est *l'amour*. Voilà le grand mot évangélique prononcé aujourd'hui par l'Eglise comme jadis par Jésus annonçant la bonne nouvelle..., pp. 240–249.

5. Nous sommes à peine au milieu de ce livre si riche de suggestions. La troisième partie: *Regards sur quelques QUESTIONS D'ORDRE AVANT TOUT THÉOLOGIQUE*, avec ses neuf chapitres, va nous ouvrir d'autres perspectives.

Commençons par deux chapitres de haute métaphysique, d'une extraordinaire beauté. Le premier a pour titre: *Réflexions sur la nature blessée*.

Sous l'éclairage de la révélation judéo-chrétienne, l'intelligence humaine, sans être aucunement «corrompue» comme le clamait Luther, apparaît cependant, dans son exercice, «blessée» de diverses manières, même chez les plus grands. La délicate, lumineuse, pénétrante *Digression sur l'intuition de l'être*, pp. 264–284, nous décrit comment l'intuition intellectuelle de l'être se produit soit à l'occasion de quelque réalité individuelle saisie dans sa pure singularité par le sens externe – un arbre, un oiseau, le calme océan, une humble colline, ou le regard d'un être aimé ou un sourire, un geste de la main qui passe dans l'instant et ne reviendra plus jamais –, soit à l'occasion de cette réalité secrète et cachée, mais éminemment mienne, qui est moi-même et dont la conscience saisit l'exister à quelque moment privilégié. Mais en même temps et du même coup, c'est l'être dans le mystère de son horizon sans limites, et de l'irréductible diversité avec laquelle il pose devant nous tout existant, qui est découvert à l'intelligence.

Cette intuition de l'être, Aristote, le prince des philosophes, ne l'a eue que d'une manière ébauchée, «virtuellement», il ne l'a pas eue «formellement». Il n'a pas passé le mur des essences. L'*esse* lui-même, il l'a conçu à la manière des autres transcendants. Il ne saura pas que l'*identité absolue* entre l'être et les autres transcendants ne se trouve que dans un *Esse* d'une transcendance infinie, *Ipsum Esse per se subsistens*. Il a bien su que Dieu est l'Acte pur et la Pensée de la Pensée, mais cette Pensée de la Pensée se connaît elle-même sans connaître du même coup toutes choses (bien sûr, puisqu'elle ne les crée pas), et cet Acte pur reste le Premier Moteur de l'univers. Aristote n'a pas su que Dieu est le créateur de l'être, parce qu'il n'a pas su qu'il est l'*Etre même subsistant par soi*, p. 283. Cette étude se termine par sept pages sur *Le statut épistémologique de l'Exégèse*, pp. 284–291.

Le second chapitre métaphysique a pour titre: *Il n'y a pas de savoir sans intuitivité*, pp. 372–420. Une section de ce chapitre concerne *Trois grandes têtes philosophiques*. Il s'agit de Descartes, le père de la philosophie moderne, de Hegel, avec qui nous avons affaire à une raison décentrée du réel, de Heidegger, en qui nous rencontrons une intuitivité éprise du réel, mais qui ne veut être contrôlée que par elle-même: intuitivité d'ordre poétique, qui est passionnément à la recherche de l'être, bien qu'elle reste étrangère à l'intuition de l'être. (Le 1^{er} post-scriptum examine la *théorie des ensembles*, discipline sans intuitivité, qui n'est donc pas un *savoir*.)

Dans la ligne de la *philosophia perennis*, empêchant qu'elle ne se sclérose et l'ouvrant à toutes les acquisitions de notre temps, des études de cette profondeur, celle aussi sur l'*Aséité divine*, pp. 85–104, – et celle du *Péché de l'Ange* (Revue Thomiste, 1936, p. 197) – situent leur auteur proche des grands innovateurs que furent Aristote et Thomas d'Aquin.

6. Passons à deux études d'ordre spécialement théologique. Dans l'une, intitulée *Réflexions sur le savoir théologique*, est soulevé «un grand problème»: En quel sens la MISÉRICORDIE est-elle attribuable à Dieu? pp. 302–317. Dieu souffre-t-il de nos misères? Que répondre? La souffrance n'était

pas prévue dans le Jardin d'Eden. Elle a été déclenchée par le péché. Elle est désormais devenue pour l'homme «un inadmissible à accepter». Le christianisme a révélé au monde la dignité de cette souffrance lorsqu'elle est librement acceptée. Jésus a voulu illuminer la souffrance, non l'éliminer, d'où l'extraordinaire grandeur qui paraît en lui dans la scène de l'*Ecce homo* (Jean, 19, 5). A l'état suprême, cette incomparable noblesse de l'acceptation de l'inadmissible doit se trouver dans le cœur même de Dieu. Dieu est blessé par notre péché. Il est blessé lui-même, non pas certes *en lui-même*, mais dans les grâces de salut qu'il nous envoie et que nous brisons en nous. Voilà en Dieu l'inadmissible accepté librement par magnanimité: voilà en lui la Source infinie de cette noblesse qui paraît dans le Christ et dans les chrétiens chaque fois que l'inadmissible de la souffrance est accepté par eux dans l'amour; voilà ce qu'est en Dieu, mais à l'état de perfection pour laquelle nous n'avons pas de nom, la Miséricorde.

Il s'agit dans ce débat de l'essence même du christianisme. L'idée absurde d'un Dieu indifférent à notre misère est «au fond du plus obscur de l'immense trouble dont souffre le monde d'aujourd'hui. Je pense qu'une psychanalyse métaphysique du monde moderne décèlerait là le mal qui ronge l'inconscient de celui-ci. Si les gens savaient que Dieu 'souffre' avec nous et beaucoup plus que nous de tout le mal qui ravage la terre, bien des choses changeraient sans doute, et bien des âmes seraient libérées».

La seconde étude porte sur le SACRIFICE DE LA MESSE, pp. 421-458.

Le Sacrifice de la Messe est *identiquement l'acte sacrificiel lui-même du Calvaire*, p. 423. C'est la présence physique de tous les moments du temps à l'éternité divine qui rend possible le miracle par lequel le Sacrifice du Calvaire est lui-même rendu présent à un moment de notre temps, chaque fois qu'une Messe est célébrée, p. 424.

Cette intuition métaphysique d'un saint Pierre Damien et d'un saint Thomas d'Aquin, suivant laquelle un événement aujourd'hui passé *se tient devant l'aujourd'hui divin et persévère immobile devant lui*, en sorte qu'il peut par miracle nous être rendu réellement physiquement présent (et non pas seulement par le souvenir ou par la pensée), est le pivot de cette grande étude sur le Sacrifice de la Messe, p. 430.

Le mode de présence est non sanglant par lequel le Sacrifice en lui-même sanglant se trouve réellement et invisiblement présent devant nous, p. 445. La répétition du rite non sanglant de la Cène rend présent l'unique Sacrifice sanglant.

Les deux moments essentiels de la Messe sont d'abord le moment absolument central du *Sacrifice*, qui est aussi (bien qu'il s'agisse là de deux miracles distincts) le moment de la transsubstantiation; et le moment de la *communion* où le prêtre, puis les fidèles, procèdent à la manducation de la victime immolée sur le Calvaire et maintenant glorieuse «à la droite du Père», p. 453.

N. B. La *réactualisation* miraculeuse à chaque Messe du Sacrifice de la Croix, est tout autre chose que la *réactualisation* sans aucun miracle, par le souvenir et la pensée, par voie de simple «mémorial», qu'un groupe de

protestants, répudiant l'erreur de Luther, se disent prêts à professer aujourd'hui. Un abîme d'équivoque, nouveau piège pour un œcuménisme inconsideré, se cache désormais sous ces mots de « mémorial » et d' « actualisation ».

Aux dernières pages de sa critique de l'*Ecole française*, J. Maritain rappelle la vraie grandeur du sacerdoce: « Disons que sacrificateur et sacrifié, et mangé – à l'instar du Seigneur se donnant lui-même dans la suprême générosité et les ultimes accomplissements de son œuvre sacerdotale –, la grandeur du prêtre et du sacerdoce est par essence une grandeur *eucharistique* », p. 531. (Voir aussi, sur la promesse du célibat dans le rite latin, la page 239.)

7. Rassemblons sous ce numéro deux chapitres ayant trait à LA VIE SPIRITUELLE. Et tout d'abord le chapitre intitulé: *Le tenant-lieu de théologie chez les simples*, pp. 327–371. Les « simples », ce sont ceux qui n'ont pas l'*habitus théologique*. « Mon idée est qu'à considérer la conduite de leur vie chrétienne, on doit pouvoir déceler, sur un tout autre plan, dans le commun des âmes fidèles, quelque chose en elles qui tienne lieu de cet habitus. L'expérience pratique de la vie de prière avec tout ce qu'elle nous apprend, avec tout le poids de connaissance concrète dont elle enrichit l'âme, voilà ce que j'appelle le tenant-lieu de théologie chez les simples. » Ils sont guidés par des certitudes d'inspiration privée à laquelle l'âme ajoute foi: Dieu m'appelle à tel état de vie, me demande tel sacrifice, de risquer ma vie en portant tel témoignage contre une iniquité, etc.

D'où viennent ces inspirations? Si l'instinct des espèces animales ne s'explique pleinement que par l'intervention des Anges, comment ne pas songer à eux quand il s'agit de guider les âmes spirituelles? La grande question de l'*illumination angélique* est ici soulevée. Il y a une manière dont les anges supérieurs illuminent les inférieurs. Et une autre manière dont ils peuvent illuminer l'homme. Sous la motion de Dieu (visant telle personne humaine individuelle), l'ange peut imprimer une étincelle d'intelligibilité, un germe qui fécondera la partie supérieure de l'esprit humain (le supra-conscient) d'où il pourra jaillir à l'improviste dans la conscience sous forme d'idée pour éclairer l'esprit et y lever un voile: Voilà ce qu'on appelle une *inspiration*, pp. 340–341. Sont élucidés ensuite les rapports de la certitude des inspirations privées (Jeanne d'Arc) et de la foi théologique, p. 341, et de celle-ci avec la foi-confiance demandée par l'Évangile, p. 347.

Le chapitre: *A propos de l'Eglise du Ciel*, pp. 459–484, traite de la vie intense de l'*Eglise du ciel* que nous cache un épais rideau d'azur; des *défunts* qu'on appelle des morts, comme s'ils n'étaient pas des milliards de fois plus vivants que nous, et finit par un émouvant et pénétrant traité *Sur la prière*.

8. Deux essais ont trait AUX FINS DERNIÈRES.

Le premier, écrit au milieu de l'Atlantique Nord, est celui par lequel s'ouvre le livre: *Une rêverie pour commencer, idées eschatologiques*, pp. 3–32. Il y est question, dans la perspective générale de saint Thomas d'Aquin,

des âmes bienheureuses qui voient Dieu par son essence, elles l'aiment de tout leur poids de nature et de grâce, selon une souveraine nécessité qui est une souveraine spontanéité. Elles ont ce qu'elles ont voulu.

Il y est question des souffrances du Purgatoire, dans la perspective de saint Thomas d'Aquin et dans le feu d'amour de sainte Catherine de Gênes. On y trouve les plus hautes pages qui se puissent écrire sur ce sujet. «Dieu représente à l'âme non seulement la stupidité de toutes les fautes si vénielles fussent-elles, qui l'ont souillée sur la terre, mais la noblesse et la beauté auxquelles elle était appelée et dont elle s'est privée, comme aussi la grandeur, qu'elle a méconnue, des desseins de Dieu sur elle. Et ainsi une souffrance et une tristesse qui atteignent les racines de son être, mais qui lui laissent l'espérance, et les certitudes d'être sauvée – et qui viennent du pur amour – sont continuellement excitées en elle. Elle demande à souffrir, elle a soif de purification, par amour de la justice et par amour de l'Amour. Ce n'est pas par contrainte qu'elle est dans ce lieu: elle s'est élancée d'elle-même, loin des neiges qu'elle désire, dans les vallées du feu réparateur. Elle a ce qu'elle veut (en attendant d'avoir ce qu'elle a voulu).»

Et il y est question des Limbes, de ceux où attendaient les justes morts avant le Christ, et de ceux des enfants morts sans les sacrements. Et il y est aussi question des maudits, fixés dans l'acte ultime par lequel, au moment où l'âme s'est séparée, ils n'ont pas voulu de Dieu; non seulement ils ne peuvent pas changer, mais jamais ils ne voudront changer. Inimaginable patience de Dieu! Il souffre que des créatures faites à son image le méprisent, le traitent comme une balayure, et cela éternellement.

L'autre essai, vers la fin de l'ouvrage, revient *en suivant de petits sentiers*, pp. 485-509, – ce sont des sentiers ouverts par saint Thomas d'Aquin –, sur les problèmes de l'au-delà. Paul Claudel pensait que la crise dont nous souffrons est moins une crise de la *foi* qu'une crise de l'*imagination*: L'univers de Ptolémée, qui permettait à l'auteur de la *Divine Comédie* d'illustrer la doctrine biblique et chrétienne sur l'autre monde, a été démolí par le progrès de nos sciences, et les fidèles manquent de points de repère concrets où situer leurs croyances. C'est ici que J. Maritain vient à notre aide en nous proposant, pour éclairer ces choses difficiles, «deux tentatives», la première concernant la condition des *corps glorieux*, la seconde, les espaces de l'*autre monde*...

«L'animal raisonnable n'aura sa pleine perfection que lorsque les fonctions de l'animalité auront pour toujours cessé en lui. Et toute la vérité de la nature humaine sera alors en lui. Quel paradoxe!... Toute nature aspire naturellement à sa perfection. La nature humaine enveloppe une aspiration *naturelle* à quelque chose qui est infiniment au-dessus d'elle et dont elle ne connaît rien (nous ne connaissons ce qu'il en est que par la foi)... Aristotélicienne en raison de l'hylémorphisme qu'elle suppose, une telle notion de la nature humaine est, sous un rapport, plus pascalienne qu'aristotélicienne; elle nous donne de l'homme une image à la fois grandiose et pathétique. Et elle explique bien des choses, notamment le fait que cette

aspiration naturelle est à l'origine et au cœur des grandes religions de l'humanité, si étrangères qu'elles se trouvent à la révélation judéo-chrétienne, avec leurs grands mythes porteurs à la fois de vérités énigmatiques et de vastes illusions. Elle explique aussi le fait que si nous tâchons d'arracher de nous cette aspiration au *naturellement impossible* qui nous est aussi essentielle que notre peau, nous faisons pour autant dégénérer notre nature, et perdons pour autant l'idée même de nature (c'est sur ce chemin-là que les philosophes à la mode nous engagent aujourd'hui), p. 496.

Et voici la seconde «tentative». C'est une idée nouvelle, tout hypothétique. Les changements formidables que l'idée ptoléméenne et euclidienne de *notre espace* a subis avec les découvertes de Riemann, Einstein, Heisenberg, autorisent le philosophe et le théologien à ne voir en celui-ci qu'un des espaces possibles, et à faire dans leur domaine l'hypothèse de l'existence d'un espace totalement différent, l'*Autre espace*, tributaire non du temps, comme le nôtre, mais de l'éternité, et qui coexisterait invisiblement avec notre espace à nous... Il ne s'agit pas seulement là d'une révolution copernicienne, mais d'une sorte de déclin mental qui nous libère de notre espace comme étant l'Espace unique... Le lieu de gloire où se trouvent maintenant – dans l'*Autre espace* les corps de Jésus et de Marie, c'est à lui qu'ont affaire ces purs esprits que sont les saints anges et, en attendant la résurrection des corps, les saintes âmes séparées ¹.

L'étude se termine par une grandiose et terrible alternative qui donne à choisir entre d'une part le *Notre Père qui es aux cieux*, et d'autre part

¹ «Un espace aux propriétés totalement différentes, que j'appellerai l'*Autre espace*, tributaire non du *temps*, comme le nôtre, mais de l'*éternité*, et qui coexisterait invisiblement avec notre espace à nous», p. 499. Et le texte continue: «Il ne s'agit pas seulement là d'une *révolution* copernicienne dans une astronomie qui relève toujours de notre espace, de quelque façon que celui-ci soit conçu. Il s'agit d'une sorte de déclin mental ou de révolution concernant dans notre esprit l'idée même d'espace, *déclin* mental qui nous libère de notre espace comme étant l'Espace» (*Ibid.*). Avant même de songer à un Espace tributaire de l'éternité, et *en demeurant dans un espace tributaire de notre temps*, remarquons qu'il suffit de changer notre centre de référence pour voir se dissiper de faux problèmes. Par rapport à nous, les hommes qui habitent aux antipodes ont la tête en bas; mais par rapport à un observateur supposé au centre de la terre, tous les hommes ont la tête dans le ciel; pour faire cesser l'opposition entre le haut et le bas, il aura suffi d'introduire une référence qualitative celle du centre d'attraction de la terre. C'est sans sortir de notre espace que Paul Claudel, dans une lettre à Massignou, nous aide à dissiper notre impossibilité de nous représenter un monde fini: «La limite physique n'existe qu'entre quantités homogènes, vous ne pouvez par exemple vous représenter une limite entre une odeur et un son, vous le pouvez encore moins entre l'existence et le néant... Le néant n'a pas de frontière... Le monde cesse là où cesse la volonté de Dieu qui lui a donné forme et figure, et qui, ayant fait toute chose très bonne, n'a pu la laisser inachevée, non finie. Autre comparaison: qu'est-ce qui finit une symphonie de Beethoven, est-ce le mur de la salle où elle retentit, ou est-ce l'épuisement de la volonté créatrice du grand musicien? De même qu'est-ce qui finit une toile de Rembrandt ou de Raphaël? est-ce le cadre? Non, c'est qu'en effet il n'y a plus rien à dire. Bien qu'il soit un peu ridicule de se citer soi-même, je me permets de vous renvoyer à mes deux ouvrages, l'*Art poétique* et les *Cinq grands Odes* où j'ai développé toutes ces idées sur le mode alternativement philosophique et lyrique». *Correspondance Claudel-Massignon*, Desclée De Brouwer, 1973, p. 109.

l'*Ungrund*, «le dieu qui n'est plus au ciel, il nage dans l'océan de l'immanence, où ses fidèles affrontent des monstres marins qui tantôt les terrifient tantôt les enchantent», p. 506.

9. Le *Cantique des Cantiques*, pp. 532-595, «en complément du livre: De l'EGLISE DU CHRIST, sa personne et son personnel». Ce que chante le *Cantique*, c'est le mystère des sommeils de l'Épouse et des nuits traversées par elle. Le premier sommeil n'est précédé d'aucune nuit, c'est la silencieuse ardeur de la sainte contemplation. Filles de Jérusalem (anges et élus), n'éveillez pas l'amour à tout ce qu'il doit faire en agissant parmi les hommes. Pensons aux Pères du Désert et au monachisme oriental (IV^e siècle), à saint Benoît (VI^e siècle), à saint Bruno et à Cîteaux (XI et XII^e siècle). Le second sommeil a lieu après une nuit (*nuit des sens*), où l'Eglise de la terre, instruite par l'Eglise du ciel, entre dans le mystère du néant qui gît au fond d'elle-même. Pensons à tous les faux pas, faits des deux côtés, par le personnel de l'Eglise (IX^e-XI^e siècle) quand prenait naissance le schisme entre Rome et Byzance. Et en ce qui concerne la contemplation où l'Eglise entre après cette nuit, pensons à sainte Gertrude (XIII^e siècle), à sainte Catherine de Sienne (XIV^e), à sainte Thérèse et saint Jean de la Croix (XVI^e siècle). Le troisième sommeil, plein d'angoisse, précède la grande nuit (*nuit de l'esprit*) de l'abandon de Dieu. *Je l'ai cherché et ne l'ai pas trouvé*. Nous n'avons qu'à penser par exemple à la crise dont la montée du protestantisme a été la manifestation, crise dans les premières années de laquelle a régné une si vaste confusion d'esprit, et ont passé à l'hérésie tant de ministres de l'Eglise. Nous n'avons qu'à penser aussi à la crise actuelle, où la confusion d'esprit n'est pas moindre. Mais, si graves soient-ils, les dégâts qui se produisent dans le personnel de l'Eglise et par lui, sont de beaucoup moindre importance aux yeux de l'Époux qu'un (progrès) en charité de la personne de l'Eglise.

Une dernière strophe est ajoutée au *Cantique* pour nous en livrer tout le sens: «Je suis la porte des brebis - Qui entrera par moi sera sauvé... etc. (Jean, 10, 7).

3 décembre 1973.

CHARLES JOURNET

P.S. - NOTE SUR LE SACRIFICE DE LA MESSE

1. Dans sa profonde étude sur *Le Sacrifice de la Messe*, Jacques Maritain retient pleinement cette vue fondamentale que le Sacrifice de la Messe est identiquement l'acte sacrificiel lui-même du Calvaire. Mais il me reproche, et il a raison, de n'être pas allé assez loin dans l'investigation métaphysique de ce mystère, de n'avoir pas rappelé expressément ici une thèse centrale de saint Thomas, à savoir que tous les moments du temps sont présents «physiquement» à l'éternité divine. En effet, comme il l'écrit, c'est *par*

l'intermédiaire de sa présence « physique » à l'éternité divine que le Sacrifice du Calvaire, accompli il y a deux mille ans, peut être rendu lui-même miraculeusement présent à un moment de notre temps, chaque fois qu'une Messe est célébrée¹.

2. Pourquoi cet acte unique du Calvaire est-il ainsi privilégié à l'exclusion de tant d'autres? C'est l'acte rédempteur de l'humanité toute entière.

Dans la supplication d'amour par laquelle il s'offre à son Père pour mendier notre salut, le Christ rassemble la supplication de toute l'humanité pour l'unir à la sienne et l'enfoncer avec la sienne dans le sein de l'éternité divine.

Et la réponse d'amour qui, du sein de l'éternité divine, descend toute entière sur la croix, y demeure prête à s'épancher par la blessure ouverte au côté du Crucifié.

Avant de mourir, le Christ a voulu, – «Faites ceci en mémoire de moi» (Luc, 22 19) – que l'acte rédempteur, accompli sous Ponce Pilate, mais toujours présent à l'aujourd'hui de Dieu, puisse être rendu miraculeusement présent à chacun des aujourd'hui de notre temps où serait célébré en son nom le rite de la Cène: et ceci jusqu'au jour où il reviendra, *donec veniat*. Cette coïncidence de notre aujourd'hui avec l'aujourd'hui de l'acte rédempteur résulte d'un déplacement – invisible et miraculeux – qui n'affecte que nous: comme si les deux mille ans de notre temps horaire qui nous séparent de la Croix étaient pour un moment abolis.

3. L'acte rédempteur est porteur de l'indicible Amour. C'est une explosion de cet amour qui se produit le Vendredi Saint. Explosion d'un amour rédempteur qui supplie (ordre de la médiation ascendante); explosion d'un amour rédempteur qui s'épanche (ordre de la médiation descendante). Cette double explosion est reçue dans l'Eglise alors présente au pied de la Croix: la Vierge d'abord, puis Jean que Jésus vient de lui confier. L'Eglise qui, à ce moment-là, touche la Croix visiblement présente est entraînée dans le drame de l'amour rédempteur; c'est Jésus qui supplie en elle et s'épanche en elle. Pour autant qu'il est possible à une créature, elle est corédemptrice par, avec et dans le Christ. Cette explosion d'amour produite dans l'Eglise est certes *distincte* de l'acte rédempteur, elle en est *l'effet*; mais elle n'est pas un effet *qui* serait simplement reçu, un effet brut; elle est un effet intentionnel, un effet *par qui* la cause est connue, aimée, possédée: à la manière dont les choses en agissant sur nos sens: vue, ouïe, toucher, nous deviennent par eux présentes et possédées.

4. A la Messe, si pour un moment – le moment de la consécration – l'Eglise est affrontée immédiatement au Sacrifice de la Croix, c'est afin de pouvoir s'ouvrir à la surabondance de l'amour dont il est chargé, et de pouvoir entrer ainsi, selon les disponibilités et la ferveur de son désir, dans le drame même de la rédemption du monde.

¹ Jacques MARITAIN, *Approches sans entraves*, pp. 423-424.

Ce qui se passe à la Messe, quand le prêtre reprend les paroles de la première Cène, l'Eglise l'a condensé dans une brève «oraison secrète» qui a traversé les siècles: «Chaque fois que la commémoration de cette Victime est célébrée, l'œuvre de notre rédemption s'accomplit, *Quoties hujus Hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur*»¹.

C'est à cette oraison que saint Thomas se réfère pour établir que le Christ est vraiment immolé à la Messe: «Par ce sacrement, nous devenons participants des fruits de la Passion du Seigneur»² en laquelle il s'est immolé. Ce qu'il faut entendre en ce sens que les *effets* et les *fruits* de la Passion ne surviennent alors en nous que pour nous jeter tout vivants dans leur Cause.

C'est en ce sens aussi qu'il faut entendre pour leur donner toute leur plénitude, les mots du Concile de Trente sur le Christ laissant à son Epouse un rite non sanglant propre à *re-présenter* le Sacrifice sanglant, à en *perpétuer* la mémoire, à en *appliquer* la vertu salutaire pour la rémission des péchés que nous commettons chaque jour³.

Il faut qu'à chaque génération l'Eglise pour ne pas périr ressente en elle l'impact de la Passion sanglante.

Il faut qu'à chaque génération passe en elle l'ouragan d'amour de son Epoux de sang.

5. La vérité capable de nous donner quelque intelligence du Sacrifice de la Messe, et qui est le pivot de la théologie de ce mystère de notre foi, à savoir la présence physique de tous les moments du temps à l'éternité divine⁴, c'est bien elle que j'ai inscrite au cœur de mon essai sur la Messe⁵, mais, quant à l'expliciter pleinement, seul le génie métaphysique de Jacques Maritain pouvait l'entreprendre.

16 décembre 1973.

C. J.

¹ Dans le nouvel *Ordo missae*, au 2^e dimanche *Per annum*.

² III, qu. 83, a 1.

³ Denz-Schön., n° 1740.

⁴ Cf. saint THOMAS, I, qu. 14, a. 13: «De toute éternité les choses qui s'écoulent dans le temps sont présentes à Dieu – non seulement, comme certains le disent, parce qu'elles lui sont présentées dans leur raison d'être –, mais parce que de toute éternité son regard tombe sur elles selon qu'elles demeurent dans sa présentialité, *prout sunt in sua praesentialitate*».

⁵ *La Messe, présence du Sacrifice de la Croix*, Paris, Desclée De Brouwer, 1958, p. 93.

Bibliographies

JOHN A.T. ROBINSON, *La différence du chrétien aujourd'hui*, Paris, Seuil 1974, 156 pages.

L'évêque anglican de Woodwich ne tient

pas, nous dit-il, à bousculer les structures de la foi, ou de la morale ou de l'Eglise. Il constate qu'elles sont soumises à un pilonnage, et qu'elles n'ont guère de chances de survivre. Il choisit d'*accepter* «la fin de l'état stable, la décadence et la mort du corps que nous avons connu». Cette perspective à ses yeux n'est pas sinistre, p. 28.

Il se réclame de Bonhoeffer pour qui «être chrétien ne signifie pas être religieux d'une certaine manière... Cela signifie être un homme; le Christ crée en nous, non pas un Type d'homme, mais l'homme tout court», p. 21. Nous voilà devant un Bonhoeffer mais devenu optimiste et qui aurait troqué Luther contre Rousseau: A la différence de l'humanisme simplement séculier (Thomas Huxley, Bertrand Russel, Albert Camus) son humanisme se proclame chrétien, parce que fondé sur la «confiance qu'être *est* essentiellement grâce», p. 43. Il y aura mille façons de décrire cette grâce. Voici, nous dit-on, la loi la plus fondamentale de la logique chrétienne: «Acceptez-vous vous-mêmes, car vous avez été acceptés.» «En fin de compte, il n'y a rien qui justifie l'angoisse, rien devant quoi il faille se mettre sur la défensive... On n'apprend à aimer qu'en étant aimé. Telle est aux racines mêmes de l'homme la vérité qu'affirme le caractère suprême de la grâce». Voilà ce qu'on veut signifier quand on parle de la «divinité du Christ», p. 44. «Voilà le *Milieu Divin* qui seul crée véritablement la *zone humaine*» et que saint Paul résume en ces mots «la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu, la communion du Saint-Esprit». Tel est l'amour de Dieu «suprême environnement de l'homme, pourquoi il est fait et par quoi il est fait», p. 42.

En lisant le texte de saint Paul, et tant de beaux textes du Nouveau Testament que

l'auteur, qui est exégète, se plaît à citer, vous pourriez penser que pour lui, comme pour vous et moi, Jésus est vraiment Seigneur, le Verbe fait chair, que la trinité des Personnes dans l'unité d'une seule nature est la révélation suprême du Nouveau Testament, que l'absolue transcendance de la Divinité est la suprême certitude et le premier terme de l'amour et de l'adoration d'un cœur chrétien. Mais il n'en est rien. Vous auriez alors simplement, suivant l'auteur, quitté *l'aujourd'hui*; et serait-ce pour l'éternel? non, car l'éternel est dans le changement.

«Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui et il le sera à jamais.» Notre auteur, bien sûr, connaît ce texte de l'épître aux Hébreux (13, 8) et il le cite, p. 57. Mais une théologienne allemande, Dorothee Sölle, lui en suggérerait, s'il en était besoin, le vrai sens: Si l'objet de la théologie était Dieu seul, la vérité ne varierait certainement pas. «Mais la théologie chrétienne a pour objet la vérité incarnée – et elle est donc appelée à changer avec le monde où la vérité doit être faite chair. Le chrétien trouvera, comme Lénine, que «la vérité est toujours concrète». Jésus-Christ n'est le même hier, aujourd'hui et éternellement qu'en étant le contemporain de chaque génération, et donc différent pour chaque génération. Le Christ du V^e, ou du XV^e, ou du XIX^e siècle n'est pas le Christ d'aujourd'hui pour nous», p. 58.

Pourquoi nous arrêter sur une si belle piste? Donnons un exemple du style et de l'étiage de pensée de l'auteur qui, avec son double caractère d'évêque et d'exégète, lui assurent sans nul doute une vaste audience: «En Jésus, saint Jean a reconnu la Parole, *pleine* de grâce et de *vérité*. Ce que tant de gens perçoivent chez nous, ce sont des paroles creuses et non pleines de vérité, non des paroles faites chair, mais des coquilles vides que le vivant a quittées. Les gens se les trouvent offertes comme des vérités données et ils ne savent

qu'en faire, car ce sont des réponses qui n'ont pas été façonnées par leurs questions. Le «dépôt» de la vérité remis jadis aux saints, donne aujourd'hui moins l'impression d'être quelque chose qui a été mis à décanter (comme le vin) que quelque chose qui a été rejeté comme la vase sur la rive). L'image a subtilement changé», p. 51.

Revenons à la question du critère de la vérité. La question du chrétien «n'est pas seulement celle – encore spéculative – de Pilate: *Qu'est-ce que la vérité?* mais: *Quel est mon rapport avec la vérité, qu'est-ce qui est vrai pour moi?*», p. 59. Avec un tel critère que va devenir la grande *profession de foi trinitaire* par laquelle l'apôtre termine la seconde épître aux Corinthiens: «Que la grâce du Seigneur Jésus-Christ et l'agapè de Dieu et la communion du Saint-Esprit soit avec vous tous!»? L'auteur – nous l'avons vu – a déjà répondu: elle ne peut signifier que «le *Milieu Divin* qui seul crée véritablement la *Zone humaine*», p. 41. Il y revient à la page 62: La «réalité centrale et palpitante qu'exprime la doctrine de la Trinité» est celle qui répond à la question «Comment

être homme aujourd'hui?». Or aujourd'hui, si vous lui donner le sens que lui donnait l'apôtre, «aucune formule ne paraît aux hommes plus desséchée ni plus étrangère. Alors?» L'auteur ridiculise l'hymne du cardinal Newman à la Trinité et à l'Incarnation. Il en serait de même de la Rédemption. La voie à suivre Rosemary Haughton l'a brillamment montrée dans ses livres *On trying to be human* et *The Transformation of Man*: «La doctrine de la Rédemption s'applique en réalité à la transformation des relations humaines *hic et nunc*. Mais on ne le dirait pas; on dirait qu'elle s'applique à quelque lointaine transaction divino-humaine, sur une colline à l'horizon, et dont tout de suite on se demande: en quoi cela me concerne-t-il?», p. 63.

«Arrivés au lieu appelé calvaire, ils le crucifièrent... Or Jésus disait: Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font» (Luc, 23, 33-34). Vraiment vous ne vous sentez pas concerné? et vous vous dites chrétien?

Charles Journet

NOVA ET VETERA

Direction: **Charles Journet**

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.

4, av. Saint-Paul, 1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Librairie Méroz,

12, boulevard Georges-Favon,
1200 Genève.

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232

(Revue *Nova et Vetera*.)

* * *

Conditions d'abonnement pour 1974

(Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.)

Suisse : Abonnement annuel ordinaire : Fr. 15.—

Abonnement de soutien Fr. 18.—

Prix du numéro à part Fr. 4.—

Autres pays (y compris la France) :

Abonnement annuel Fr. suisses 16.—

Le numéro Fr. suisses 4.25

Nos abonnés français peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal sur notre CCP (Frs fr. 22.—) en mentionnant bien le n° de CCP: 12-10232.