

SOMMAIRE

Yves Avril : *À nos amis*

Session-retraite de Varsovie. 11-14 septembre 2004

Yves Avril : « Justice, équité, miséricorde »
 Mathieu Dubost : « Le pardon selon Lévinas »
 Zbigniew Stawrowski : « Un autre visage de la miséricorde »

 sœur Anne-Catherine : « Israël, guerrier de Dieu ? »
 Lioudmila Chvedova : « La guerre selon Volochine »

 Tomasz Terlikowski : « La théologie orthodoxe et le judaïsme »
 Michał Janocha : « Le langage de l'icône »

 Margot Birnberg : « La résurrection de l'art aborigène »

 Bruno Devos : « Le manifeste de Péguy »

Documents

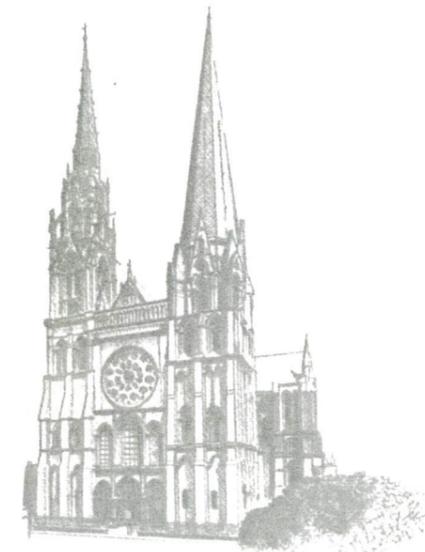
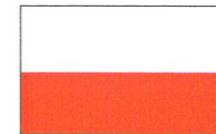
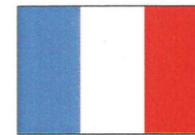
Jan Zaryn : « Le pouvoir communiste face à l'Église catholique en Pologne. 1949-1980. Idéologie et pratique »
 Jan Zaryn : « Mort d'un aumônier de *Solidarność* »

Compte rendu

Romain Vaissermann : *Jeanne d'Arc et les héroïnes juives* de l'abbé Joseph Lémann

Le Porche

*Bulletin de l'Association
 des Amis de Jeanne d'Arc et Charles Péguy
 (Russie, Pologne, Finlande)*



Jeanne

Charles Péguy

Le Porche

ASSOCIATION DES AMIS DE JEANNE D'ARC ET DE CHARLES PEGUY
17 bis, rue des Grands-Champs
45 000 Orléans

Association sans but lucratif régie par la loi du 1^{er} juillet 1901 et déclarée d'intérêt général

Téléphone : 02 38 53 24 98

Courriel : yvesavril @ wanadoo.fr

CCP : 2770-00C La Source

Composition du conseil de direction au 1^{er} juillet 2006 :

Président d'honneur : Yves Avril
Président : Romain Vaissermann
Trésorier : Roger Ribot
Secrétaire générale : Elsa Godart
Secrétaire générale adjointe : Pauline Bernon-Bruley
Relations avec la Russie : Lioudmila Chvedova, Tatiana Victoroff

Cotisation, comprenant adhésion à l'Association et abonnement au bulletin : 25 €

Le Porche publie chaque année deux petits et un grand numéros.

Chaque année, deux numéros sont consacrés aux *Actes* des colloques soutenus par l'Association.

Prix des anciens numéros au détail, franco de port :

- 7 €, port compris, pour les petits numéros : 3, 4, 5, 6 bis, 9, 11, 16, 17, 19, 20 ;

- 10 €, port compris, pour les gros numéros : 6, 7, 8, 10, 12, 13, 15, 18 ;

- les numéros 1, 1 bis, 2, 3 et 14 sont épuisés.

Pour le contenu de ces numéros, voir la troisième page de couverture.

Le parfait collaborateur du *Porche* fournira deux versions de son article à venir : une version papier (1) conforme au document (2) Word enregistré en .rtf sur disquette pour PC ou, en l'absence de disquette PC, envoyé par courriel, en attachement (zipé ou non), à l'adresse : vromain@gmail.com

Chaque article sera accompagné de l'indication du nom et du prénom – et, pour les Russes, du patronyme – de l'auteur, ainsi que de ses titres et de ses coordonnées (adresse, téléphone, télécopie, courriel...).

L'article n'engage la responsabilité que de son auteur.

Les manuscrits et disquettes ne sont pas retournés, sauf accord spécifique préalable.

Imprimé par le Centre d'Aide par le Travail Jean Muriel, Domaine de la Montellière, 41360 Lunay.

La mise en page est réalisée par Claude Foucher. La couverture a été dessinée par Joseph Meyer.

ISSN 1291-8032

Chers Amis,

Ce numéro 21 du Porche, consacré à la Pologne, est dédié à la mémoire de Robert Burac qui nous a quittés en mai dernier. C'est en se présentant au concours de l'agrégation des lettres de 1962 que Robert découvrit l'auteur du Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc, du Porche du Mystère de la deuxième vertu et du Mystère des saints Innocents, œuvres inscrites au programme de cette année-là. On peut dire qu'il vécut dès lors en Péguy jusqu'à la parution dans la « Bibliothèque de la Pléiade » de la nouvelle édition des trois volumes de prose dont il fut le maître d'œuvre et l'artisan. En avril 1998, il avait participé avec son épouse Liliane à un de nos colloques à Saint-Petersbourg ; il suivait fidèlement nos activités. Il espérait bien se rendre un jour en Pologne, le pays de ses origines, mais la maladie ne lui en a pas laissé le temps.

Lors de ses obsèques à Tours, nous avons appris de Liliane que Robert avait légué toute sa bibliothèque péguyste au Centre Jeanne d'Arc-Charles Péguy de Saint-Petersbourg. Cette magnifique preuve d'amitié nous a bouleversés. Liliane m'a autorisé à publier ici cette courte autobiographie, devant laquelle se taisent tous les commentaires.

On m'appelle Robert BURAC. Mes parents, mariés religieusement, m'ont attribué aussi le prénom d'Abraham. Jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale, mon nom était BURAKOWSKI. C'est au lendemain de cette guerre que mon père a reçu sa naturalisation française et s'est vu proposer le changement de nom.

Je suis né le 2 décembre 1935, à Paris de Gerson BURAKOWSKI émigré polonais entré clandestinement en France en 1927, et de Sophie GORDON, fille de David et Ida, venus eux-mêmes de Kaunas (Lituanie) à Paris en 1909. Mon grand-père et mon père, comme tous ses frères, exerçaient le métier de tailleur.

Ainsi que la plupart des émigrés juifs de l'Est, mes grands-parents et mes parents très pauvres, mais sobres et honnêtes, observaient à peine les fêtes religieuses traditionnelles. Ils rêvaient d'être assimilés. Lorsque les premières mesures antijuives sont tombées, ils ont refusé de porter l'étoile jaune discriminatoire.

Craignant des représailles, mon père a pourtant répondu à la convocation de la police française, qui l'a interné, en tant que Juif étranger, au camp de Beaune-la-Rolande, le 14 mai 1941. Il s'est fait porter malade, s'est enfui de l'hôpital où il avait été transféré, le 26 janvier 1942. Il s'est réfugié alors dans la famille, puis chez lui, et s'est enfin caché dans divers appartements de location jusqu'à l'armistice.

Deux de ses frères et une de ses sœurs ont eu moins de chance que lui et ont péri en déportation. L'un d'eux, Wolf, avait été dénoncé à la police par sa propre maîtresse, une juive dont le mari était interné et qui est ensuite allée couler des jours tranquilles au Canada. Deux petites jumelles, filles de Wolf, ont beaucoup intéressé le bon docteur Mengele.

Subsister à Paris pendant l'occupation allemande était, pour les Juifs pauvres, un exploit de chaque jour. Ils souffraient du froid, de malnutrition. Il leur était interdit de faire la queue pour acquérir les moyens de leur subsistance. C'est précisément pour avoir voulu acheter quelques menus gâteaux pour la Pâque, que ma grand-mère, repérée par un milicien, a été arrêtée puis envoyée, avec mon grand-père, le 7 avril 1944, au camp de Drancy, d'où ils sont partis pour Birkenau-Auschwitz, le 30 juin, par le dernier convoi de déportés. Elle a été gazée dès de son arrivée. Lui n'est revenu qu'en mai 1945.

Quant à ma sœur Lucie (de deux ans ma cadette) et à moi, nos parents ont jugé prudent de nous éloigner : d'abord dans une maison de repos, à San Salvador, sur la côte Sud, puis – après nous avoir récupérés de justesse au moment où le régime de Vichy s'apprêtait à déporter tous les enfants juifs confiés aux soins de l'Assistance publique – chez

un mineur de fond du Nord, où les bombardements aériens devaient se révéler particulièrement fréquents.

La guerre terminée, nous sommes restés en France malgré la persistance de l'antisémitisme populaire. Ma sœur et moi avons poursuivi des études. Je suis aujourd'hui professeur de linguistique française à l'Université de Picardie. J'ai épousé en 1987 la fille d'un pasteur adventiste : Liliane RUF, maître de conférences d'anglais à l'Université de Tours.

J'ai conscience de la chance extraordinaire dont j'ai personnellement bénéficié. Repensant à mon grand-père, retour de l'enfer, assis durant des mois devant la fenêtre pour guetter de ses yeux décolorés la cour de son H.L.M., je me dis néanmoins que moi aussi j'attends quelqu'un : j'attends un enfant, et je l'attendrai jusqu'à ma mort. Voilà pourquoi j'ai tenu à témoigner avec les autres.

Ce bulletin reprend les communications faites à la session-retraite de Varsovie de septembre 2004. Cette session avait deux thèmes principaux : « pardon et miséricorde » d'une part, « guerre et paix » d'autre part. Notre amie Katarzyna a voulu y ajouter deux articles de Jan Zaryn qui concernent l'histoire de l'Église polonaise au temps du communisme. Vous trouverez également – vous savez qu'une des vocations du Centre Jeanne d'Arc-Charles Péguy de Varsovie est de faire tout son possible pour arriver à une compréhension sans arrière-pensées entre juifs et chrétiens – un exposé sur le judaïsme vu par trois grands philosophes et théologiens orthodoxes russes.

Ensuite vous lirez le résumé d'une conférence que fit le père Michał Janocha à notre première session-retraite polonaise de Magdalenka, le 30 août 1999, sur le sens de l'icône. Ce résumé a été corrigé par l'auteur lui-même. Margot et Jacques Birnberg ont voulu de leur Australie nous apporter un témoignage sur l'art des aborigènes.

Enfin nous ne pouvions oublier ni Péguy, qui est ici présent grâce à Bruno Devos, un ami Français qui vit et travaille en Pologne, ni Jeanne d'Arc dont traite un petit ouvrage dont rend compte Romain Vaissermann.

Numéro assez hétérogène donc, mais je pense que vous y êtes habitués, et après tout, nous pouvons donner à cette hétérogénéité le nom de diversité.

Katarzyna et le centre polonais nous invitent à une nouvelle session du 14 au 16 décembre 2006 au Centre du dialogue, à Oświęcim (Auschwitz-Birkenau). Nous y avons eu déjà deux rencontres avec le père Manfred Deselaers, prêtre allemand qui a consacré sa thèse de théologie au problème du mal, à partir de la biographie du commandant d'Auschwitz Rudolf Höss : « Und sie hatten nie Gewissenbisse ? » Die Biographie von Rudolf Höss, Kommandant von Auschwitz und die Frage seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen. [« Et vous n'aviez jamais de remords de conscience ? » Biographie de Rudolf Höss, commandant d'Auschwitz. La question de sa responsabilité devant Dieu et devant les hommes]. Nous vous invitons à vous joindre à nous.

Très bientôt, l'association accueillera sans doute un autre pays associé, l'Estonie, grâce à deux jeunes amis de Tallinn, aussi johannistes que péguystes, aussi péguystes que claudéliens, et nous les retrouverons probablement dès septembre en Pologne. Ils ont déjà pris contact avec nos amis polonais à Varsovie. Il n'est pas impossible que nous puissions envisager un colloque à Tallinn en 2007 et faire figurer sur notre couverture le beau drapeau aux couleurs de l'hirondelle, l'oiseau national, bleu-noir-blanc.

Yves Avril, président d'honneur

Session-retraite de Varsovie. 11-14 septembre 2004

Justice, équité, miséricorde

Yves Avril, Orléans

La Vierge de miséricorde :

*Quand nous aurons quitté ce sac et cette corde,
Quand nous aurons tremblé nos derniers tremblements,
Quand nous aurons râlé nos derniers râlements,
Veuillez vous rappeler votre miséricorde.*

Péguy, « Présentation de la Beauce à Notre Dame de Chartres »

Jeanne, œuvre de la miséricorde divine :

*Comme Dieu ne fait rien que par miséricordes,
Il fallut qu'elle vit le royaume en lambeaux,
Et sa filleule ville embrasée aux flambeaux,
Et ravagée aux mains des plus sinistres hordes ;*

*Et les cœurs dévorés des plus basses discordes,
Et les morts poursuivis jusque dans les tombeaux,
Et cent mille Innocents exposés aux corbeaux,
Et les pendus tirant la langue au bout des cordes ;*

*Pour qu'elle vît fleurir la plus grande merveille
Que jamais Dieu le père en sa simplicité
Aux jardins de sa grâce et de sa volonté
Ait fait jaillir par force et par nécessité ;*

*Après neuf cent vingt ans de prière et de veille
Quand elle vit venir vers l'antique cité,
Gardant son cœur intact en pleine adversité,
Masquant sous sa visière une efficacité ;*

*Tenant tout un royaume en sa ténacité,
Vivant en plein mystère avec sagacité,
Mourant en plein martyre avec vivacité,*

La fille de Lorraine à nulle autre pareille.

Péguy, *Tapissier de sainte Geneviève et de Jeanne d'Arc*
Sixième jour pour le mercredi 6 janvier 1913

Le premier thème que Katarzyna avait proposé pour cette session était « justice et miséricorde ». Il s'est transformé en cours d'élaboration en « Guerre et paix. Le pardon ». Katarzyna m'a dit que de toutes façons ces deux thèmes étaient assez proches, et que mon propos ne serait donc pas déplacé.

Je suis philologue et non philosophe ni théologien. Les quelques réflexions que je vais vous soumettre sont donc liées à mes modestes compétences et surtout à mes intérêts.

Ce qui me frappe de plus en plus, c'est la fréquence dans notre monde, et particulièrement dans nos églises, dans notre Église, des appels à la justice. On y joint souvent le mot *partage*. Comme si la justice était une sorte de rétablissement d'une égalité souvent mise à mal, je ne dirais pas particulièrement dans notre monde d'aujourd'hui, mais sur terre. *Partage* implique toujours l'idée d'une répartition égale, même si dans la réalité il peut se manifester par la disproportion des parts. J'ai voulu ici enquêter sur l'origine de trois mots, dont les deux premiers peuvent se limiter au vocabulaire de la justice en tant qu'institution, ou si vous voulez du droit, et le troisième appartient à un autre ordre, peut-être le troisième ordre selon Pascal, celui de la charité. On constatera cependant que si le premier terme peut être réduit à une mesure, le second ne l'est déjà que plus difficilement, le troisième ne l'étant plus du tout.

On recommande aux juges de juger en justice et en équité, c'est-à-dire d'une part d'appliquer la loi écrite, et non son estimation personnelle, d'autre part de faire intervenir dans le jugement des éléments qui peuvent, sans entraver l'application de la loi, l'orienter dans un sens ou dans un autre, toujours aux fins de rétablir une égalité que l'application stricte de la loi mettrait à mal. Ainsi, pour prendre un exemple d'école, le vol est puni par la loi. Mais si l'homme au bord de l'évanouissement ou la mère de famille démunie qui voit son enfant affamé dérober un pain, la justice tiendra compte de cette circonstance et appliquera la loi avec équité. C'est le principe des circonstances atténuantes. Pourquoi équité : parce qu'on rétablit une égalité devant la loi ; si on punit de la même façon celui qui vole sans être dans le besoin et celui qui vole parce qu'il est dans le besoin, on introduit une fausse égalité, c'est-à-dire une inégalité de fait qui est une iniquité aboutissant à une injustice. C'est pourquoi, dans *Les Misérables* de Victor Hugo, Jean Valjean qui a dérobé un pain est victime d'une injustice. Il y a quelques années un de nos présidents de la République avait créé un petit scandale en parlant de la « force injuste de la loi ». *Summum jus, summa injuria*, disaient les Romains (Cicéron, *De officiis*), et dès le II^e siècle avant J.-C., le poète Térence avait, dans sa pièce *l'Heautontimorouménos*, mis dans la bouche d'un de ses personnages reprochant son excessive rigueur à son ami : *Jus summum sæpe summa malitia est*.

L'étymologie du mot *justice* est simple : le latin *justitia*, qui est un dérivé du mot *jus* ; les choses ici se compliquent un peu. *Jus*, c'est aussi le droit, et le mot a lui-même une étymologie contestée : il remonte en tout cas à un terme religieux indo-européen qui a sans doute le sens de « formule religieuse à force de loi ». D'où le mot *jure*, « jurer », qui signifie répéter la formule rituelle et s'engager par elle. On reconnaît là le formalisme latin qui aboutissait parfois, dans l'exercice de la justice à des absurdités incompréhensibles pour nous : un exemple : on sait que chez les Latins l'esclave est une chose, un bien, *res*. Mais cette chose appartenait au genre humain. Aussi, dans le très ancien droit, l'esclave fugitif qui était arrêté était condamné, non en tant que chose mais en tant qu'homme, non parce qu'il s'était enfui, mais parce qu'il avait volé son maître en s'enfuyant puisqu'il lui avait dérobé une chose en « se dérobant soi-même ».

Les Romains avaient parfaitement conscience que la justice humaine, formulaire ou non, était imparfaite. Ils savaient, après les Grecs, qu'ils se trouvaient, après une mystérieuse faute originelle née de l'orgueil qui les avait fait passer de l'âge d'or, à l'âge d'argent, puis à l'âge de bronze, enfin à l'âge de fer, dans un monde d'où la Justice divine s'était retirée : cette justice, qui appartient au *Fas* – ce qui est permis par les dieux, équivalent du grec *Themis* – est une loi éternelle : elle est représentée par une Vierge, qu'on appelle parfois Astrée, fille de Jupiter et de Themis, et s'est retirée de la terre en attendant le retour de l'âge d'or, annoncé par exemple par Virgile dans sa Quatrième Églogue qui rappelle en maints passages la prophétie d'Isaïe. Le seul rapport que les hommes peuvent désormais avoir avec la justice

divine, c'est par la *pietas*, ce mot qui a donné significativement en français à la fois piété et pitié (justice face aux dieux, justice face aux hommes). Et c'est certainement l'adjectif *pious* qui traduit le mieux le sens humain et divin de « juste » : non la foi sans les œuvres ni les œuvres sans la foi, mais la foi et les œuvres.

Aussi le deuxième sens de *jus / justitia / justus* se réfère-t-il aussi bien à la justice en tant qu'institution, c'est-à-dire au domaine public, social, qu'à la vertu personnelle (mais non purement individuelle). D'où cette définition : *Juris præcepta sunt hæc : honeste vivere, alterum non lædere, suum cuique tribuere* (voici les préceptes du droit : « vivre en honnête homme, ne pas léser autrui, donner à chacun ce qui lui revient »), formule abondamment développée par des penseurs comme Cicéron et Sénèque. Vous remarquez que le troisième de ces préceptes, qui figurent dans les *Institutiones*, est au fond la définition de l'équité. Équité vient de *æquitas*, substantif dérivé de *æquus* qui veut dire au sens matériel « égal, plan, uni » ; au sens moral : « serein » (équanimité) ; au sens éthique : « juste ». Ainsi peut-on employer ce mot pour un terrain, pour une humeur et pour une action humaine. Il donne le mot *équilibre*, c'est-à-dire balance égale (le mot *libra* signifie « balance, niveau, contrepoids »). Et c'est sans doute pourquoi quelqu'un comme Simone Weil est tellement attachée à cette notion : parmi les treize besoins, qu'elle juge, dans *L'Enracinement*, indispensable de satisfaire pour qu'une société puisse aspirer au Beau, au Bien et au Vrai, on ne trouve pas la justice mais l'égalité, qu'elle définit ainsi : « reconnaissance publique, générale, efficace, exprimée réellement par les institutions et les mœurs que la même quantité de respect et d'égards est due à tout être humain, parce que le respect est dû à l'être humain comme tel et n'a pas de degré ». Elle définit aussi l'être juste comme « celui qui, quoiqu'en position de force, demande toujours l'accord de l'autre. » Toujours dans cette perspective d'équilibre, elle définit les conditions de la juste guerre : celui qui se trouve dans la nécessité de recourir à la guerre ne doit se résigner à la nécessité de tuer que s'il accepte que la mort infligée à autrui puisse entraîner immédiatement la sienne propre.

Et *jus*, c'est aussi le droit, et pour ne pas confondre avec la justice-institution ou avec un code de lois, le latin emploie un adjectif bien concret, imagé : *rectum*, pris ici non pas au sens de « droit de » ou de « droit à », mais d'« orientation juste » et qui est souvent associé à *bonum, justum, honestum, æquum*. C'est d'ailleurs ce mot sous sa forme composée *directum* qui a donné le terme français « droit ». Lisons maintenant, dans la Bible de Jérusalem, Matthieu III-3 (= Marc I-3 ; Jean I-23) : « Préparez le chemin du Seigneur, aplanissez ses sentiers », et surtout Luc III-4-5 : « Préparez le chemin du Seigneur, aplanissez ses sentiers : tout ravin sera comblé, toute montagne ou colline sera abaissée ; les passages tortueux deviendront droits et les chemins raboteux seront nivelés », reprise d'Isaïe XL-3 : « Tracez droit dans la steppe un chemin pour notre Dieu. Que toute vallée soit comblée, toute montagne ou colline soit abaissée, que tout précipice devienne une plaine et les escarpements une vallée », et, dans la lecture du dernier dimanche, Sagesse IX-13-18 : « C'est ainsi que les chemins des habitants de la terre sont devenus droits ». Il y a trois choses à noter : la première : la recherche du *justum* : escarpement / vallée ; la deuxième : la recherche de l'équité ou de l'*æquum* (égal, plan, uni : aplanissez, plaine, vallée comblée) ; la troisième : la recherche du *rectum* (les passages tortueux deviendront droits). Regardons nos langues : quel est le contraire du droit en français ou un des contraires : tu es dans ton droit / tu es dans ton tort. « Tort » vient du latin *tortum* : « tordu ». Anglais : le *right* s'oppose au *wrong* qui vient d'une racine germanique (la même que le mot *worry*) qui veut dire « tordre, torturer » ; en russe, *прямой* s'oppose à *кривой*, en polonais *prosty* à *krzywy* qui signifie aussi bien « courbe » que « de travers, borgne, déformé ».

Mais la miséricorde ou la pitié ou la grâce (« la justice injustifiable de Dieu ») introduit un déséquilibre ou plutôt introduit un nouvel équilibre, sur un autre plan. Le mot *misericordia* n'est pas le résultat d'une métaphore spatiale comme *æquum* ou *rectum*. Il est

tout physique : *cor* : « entrailles », *miser* : « malheureux » (le russe a *миосердие*, le polonais *miłosierdzie*, qui sont des calques approximatifs du latin où et l'amour et le cœur sont présents à la fois), il n'est pas « compassion » (« souffrir ou supporter avec » : on ne demandera pas à Dieu d'avoir « compassion » pour les hommes, mais Son Fils a réalisé la plus grande des compassions, au sens littéral et physique) ni « sympathie » qui a à l'origine le même sens mais qui s'est bien affaibli. Il est la traduction latine du grec *ἐλεημοσύνη* qu'on retrouve dans le verbe du *kyrie eleison*. Ce n'est pas un mot créé par les chrétiens, il est employé par Cicéron, avec le sens de « sensibilité aux malheurs d'autrui », et la miséricorde, comme le pardon d'ailleurs, est condamnée par Sénèque qui la définit comme *vitium pusilli animi ad speciem alienorum malorum succidentis* (« vice d'une âme faible qui se laisse abattre à la vue des malheurs d'autrui »). Pour lui tout secours au prochain dans le malheur ou tout renoncement au châtement d'un coupable doit être opération de raison et non de sentiment. Aussi exalte-t-il la vertu de clémence, telle au moins qu'il la définit.

Le mot « miséricorde » est surtout aujourd'hui employé au sens de « pardon » : faire miséricorde. Mais ce n'est pas un mot usuel, il est loin d'être un mot aussi employé que le mot pardon. « Pardon » n'est jamais traduit comme « miséricorde » : « pardonner », comme l'anglais *forgive* et l'italien *perdonare* est évidemment en rapport avec « donner » qui est plus fort et plus explicite que « remettre » (« remets-nous nos dettes », dont le préfixe *re-* a ici le sens d'« enlever », comme « révéler » : « enlever le voile »). Le grec a *συγγιγνώσκω*, qui est très étrange parce qu'il signifie originellement « comprendre, être de la même opinion, reconnaître » (peut-être même sens et évolution dans le latin *ignosco*). Le russe a un mot intéressant qui nous ramène à l'origine : *простить* est rattaché par les dictionnaires à *просто* : simple, droit, mais dans son sens originel « libre ». En polonais : *wybaczenie* ou *przebaczenie*, rattaché au vieux mot slave *baki*, les yeux, il signifie « mettre à l'écart des yeux, ôter du regard » (information communiquée par Katarzyna). C'est-à-dire que ce n'est pas oublier mais cesser de prendre en considération. Deux mouvements donc : par la miséricorde, on tourne son regard vers l'homme, par le pardon, on ne regarde plus ses fautes. Le pardon est une libération mais une libération sous le signe d'une équivalence, d'un équilibre, cet équilibre cher à Simone Weil. Cet équilibre semble apparaître dans le « Notre Père » :

remets-nous nos dettes comme nous les remettons à nos débiteurs

ou

pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés

otpuśc nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom

просту нам наши долги как и мы прощаем должникам нашим

dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris

αφεσ ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν

Mais le pardon des hommes, comme le don des hommes, n'a pas de mesure avec le pardon ou le don de Dieu. « Cela te sera rendu au centuple » est une image qui semble mettre une équivalence par multiplication entre le fini et l'infini. Luc XIV-13-14 : « invite les pauvres, ils n'ont rien à te rendre : cela te sera rendu à la résurrection des justes ». Et le pardon de Dieu, suprême justice, est la miséricorde

La miséricorde suppose un mouvement du cœur vers autrui, en particulier ce mouvement qu'on retrouve si souvent dans les Écritures et qu'on traduit par « se pencher sur » ou « porter son regard sur » : Magnificat : « Il s'est tourné vers (respexit / *призрел* / *spojrzał*) son humble servante » ; Psaume LXXXIV : « La Vérité germera de la terre, et du ciel se penchera la justice ».

Pour éclairer ces rapports entre la justice et la miséricorde, je vous propose d'écouter ce qu'écrit Gérard Blangez, spécialiste de la littérature médiévale et qui a édité le *Cy nous dit*, un des recueils les plus importants d'*exempla* du XIV^e siècle.

Les quatre filles de Dieu, quatre sœurs, sont Miséricorde et Vérité, Justice et Paix (Ps. 85 : *Misericordia et Veritas obviaverunt sibi, Justitia et Pax osculatae sunt* / *Милость и Истина стретятся, Правда и Мир облобызаются* : à noter que le russe-slavon emploie pour justice le mot *Правда*, dont on sait qu'il sert également à désigner la vérité et qui est évidemment apparenté à « Droit » et à « Droite ») Au Moyen-Âge, Paix et Vérité sont les suivantes des grandes dames que sont Justice et Miséricorde. Le texte médiéval nous dit : « Justice est rendre chascun ce qui sien est. Miséricorde est avoir pitié de celui qui n'en est pas très digne. » (62, 4). À partir de là, Gérard Blangez nous réintroduit dans la signification ou *senefiance* spatiale : le droit / la droite n'est plus du côté de la justice, mais de celui de la miséricorde, la justice, elle, se trouvant à gauche.

1. Jusqu'au XIII^e siècle, le crucifié est représenté bras étendus et jambes parallèles, dans une crucifixion à quatre clous. À partir du XIII^e, il est surtout représenté avec les pieds l'un sur l'autre, dans une crucifixion à trois clous (*Légende dorée*, chap. 51 : « les pieds, dont on adore l'escabeau qui les porta, parce qu'il est saint, sont fixés à la croix par un clou »), le plus souvent également le pied droit sur le gauche, et le texte médiéval nous dit : Et fu crucifié le pié destre seur le senestre, en senefiant que a cel jour Misericorde avoit seurmontee Justice. (« Et fut crucifié le pied droit sur le gauche, signifiant que ce jour là Miséricorde l'avait emporté sur la Justice » ; 62, 3)

2. De plus, la blessure faite par la lance du soldat romain, d'où il sort du sang et de l'eau, dont l'Écriture nous dit seulement qu'elle a été faite au côté (Jean XIX-34), est représentée au côté droit. On pourrait imaginer que pour vérifier la mort du condamné, on ait percé le cœur. Non : le récit médiéval parle du côté droit.

3. En outre, l'épisode des larrons raconté en détail par Marc XV-27 et par Luc XXIII-32 et 39 (Mc : « Et avec lui ils crucifient deux brigands, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche » ; Lc : « On conduisait aussi avec lui deux malfaiteurs pour y être jugés »), les deux larrons, le bon et le mauvais : « Pour nous, c'est justice, nous payons nos actes ; mais lui n'a rien fait de mal. Et il disait : Jésus, souviens-toi de moi quand tu viendras dans ton royaume. Il lui répondit : En vérité, je te le dis, dès aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis. », est ainsi interprété : c'est celui qui est à droite qui est le bon. Et cela provient de l'Évangile apocryphe de Nicodème, très lu au Moyen-Âge (trad et intr. Rémi Gounelle et Zbigniew Izydorczyk, Turnhout, Brepols, 1997, X, 2, p. 156), repris dans la *Légende dorée* : le bon, qui est à droite s'appelle Dismas, le mauvais, Gestas : *Tourna le débonnaire Jesucriz sa douce face devers le bon larron qui estoit a sa destre et non vers le mauvais qui estoit dignes de mort* (102, 3-4).

4. Enfin, Jean XIX-30 : « Quand Jésus eut pris le vinaigre, il dit : "Tout est achevé", il inclina la tête et remit son esprit. » (*Et inclinato capite tradidit spiritum.*) Dans le *Cy nous dit* : *Et enclinna son chief a destre en nous ensaignant la voie ou ciel par vraie humilité.*

Toujours dans le même texte médiéval, après la chute d'Adam on voit Dieu se croiser les bras, et il demeure les bras croisés pendant tout le « temps de la déviation », selon la *Légende dorée*, c'est-à-dire jusqu'à Moïse. Ces bras croisés signifie l'immobilité de Dieu : la *Légende dorée*, citant l'Évangile apocryphe de Nicodème, raconte :

Adam étant malade, son fils Seth se rendit aux portes du Paradis et demanda de l'huile de miséricorde pour en oindre le corps de son père et lui faire recouvrer la santé. L'archange Michel lui apparut et lui dit : « Ne te mets pas en peine et ne pleure pas pour obtenir l'huile du bois de la miséricorde, car tu ne pourras en aucune manière l'obtenir avant que cinq mille cinq cents ans soient révolus. »

Mais Moïse arrive et, premier geste, Dieu étend son bras gauche, bras de la Justice de l'ancienne Loi (67, 5-6) :

De sa bonté estendi son bras senestre vers lui, qui senefie justice et droiture, en lui ballant la loy ou mont de Sinaï pour gouverner et entroduire le pueple d'Ysrael en vraie obediencie en lessant ses defenses et faire ses commandemens qui en la loy estoient contenu.

Ce n'est qu'après l'Incarnation, que Dieu se résout à étendre le bras droit, bras de la Miséricorde de la Nouvelle loi (67, 7-8) :

Or vint grant temps après une gentil damoisele bele et douce, courtoise et sage et tres debonnaire. Ce fut Amours qui le contraingni en tel maniere qu'elle li fit estendre son bras destre qui senefie en lui pitié et miséricorde.

Rappelons-nous, avec une image différente, le *Mystère des saints Innocents* de Péguy : « Notre père qui êtes aux cieus, mon fils a très bien su s'y prendre / Pour lier les bras de ma justice et pour délier les bras de ma miséricorde » et, plus proche encore, comme si Péguy avait lu le texte médiéval : « [La Sainte Vierge et moi, dit Dieu] généralement nous sommes d'un avis contraire / parce qu'elle est pour la miséricorde / Et moi, il faut bien que je sois pour la justice ».

L'interprétation se complique quand on vient à la bénédiction des fils de Joseph, Ephraïm et Manassé, futurs chefs des 11^e et 12^e tribus d'Israël, par leur grand-père Jacob. Voici ce que dit Genèse XLVIII-13 :

Joseph les prit tous les deux, Ephraïm, de sa main droite, pour qu'il soit à la gauche d'Israël, Manassé de sa main gauche pour qu'il soit à la droite d'Israël, et il les fit approcher de celui-ci. Mais Israël étendit sa main droite et la posa sur la tête d'Ephraïm, qui était le cadet, et sa main gauche sur la tête de Manassé, en croisant ses mains et en effet Manassé était l'aîné [...]. Cependant Joseph vit que son père mettait sa main droite sur la tête d'Ephraïm et cela lui déplut. Il saisit la main de son père pour la détourner de la tête d'Ephraïm sur la tête de Manassé, et Joseph dit à son père : « Pas comme cela, père, car c'est celui-ci l'aîné : mets ta main droite sur sa tête. » Mais son père refusa et dit : « Je sais, mon fils, je sais : lui aussi deviendra un peuple, lui aussi sera grand. Pourtant son cadet sera plus grand que lui, sa descendance deviendra une multitude de peuple. »

On retrouve ici la préférence donnée au cadet, au dernier venu, à Abel, sur Caïn, à Jacob sur Esaü, et dans l'Évangile, au fils prodigue sur le frère aîné, et si nous élargissons, aux ouvriers de la onzième heure sur ceux de la première.

Le texte médiéval explique cela ainsi :

Cil qui ont au monde les aises, les richeices, les nobleices et les consolations sont a destre, touchié de sa senestre main. Cil qui debonnairement portent leurs tribulations sont a senestre touchié de sa destre main. Et au Jugement descroisera ses mains en desevrant les chevriaus des brebis selonc l'Evangille, c'est a entendre les boins a destre et les mauvaiz a senestre. [Ceux qui ont au monde aises, richesses, noblesses et consolations sont à droite, touchés de sa main gauche. Ceux qui avec courage supportent leurs tribulations sont à gauche touchés de sa main droite. Et au Jugement il décroisera ses mains en séparant les chèvres des brebis selon l'Évangile, c'est à dire que les bons seront à droite et les mauvais à gauche.]

Ainsi les heureux de ce monde, à droite, sont-ils menacés de la « senestre main », la main de Justice, tandis que les malheureux, à gauche, sont protégés par la « destre main », ma main de miséricorde.

Notre auteur continue son interprétation avec l'image bien connue de l'aumône : « Quand vous faites l'aumône, que votre main gauche ignore ce que fait la main droite. » Pourquoi ? Hypocrisie ? Non : c'est bien sûr la main droite qui fait l'aumône, celle qui est et fait miséricorde. Que fait la main gauche pendant ce temps ? Si elle sait ce que fait la main droite, elle qui est seulement justice va crier à l'injustice, car le bénéficiaire de l'aumône n'en est pas très digne, elle doit donc ignorer, ou au moins ne pas nuire, laisser faire, dans une association tacite de la justice et de la miséricorde. On peut ajouter : faites comme votre Père du Ciel dont la main gauche, celle de la justice, ignore ce que fait la main droite, celle de la miséricorde.

Toujours dans le même texte, le Christ est appelé la *sainne destre* de Dieu, quant à nous, le péché nous a placés à la gauche. Mais c'est parce qu'il est à droite que le Christ exerce sa miséricorde :

Ci nous dit, li bons fusiciens fait saingnier son malade dou destre bras, que il a tout sain, pour guairir son senestre costé malade. En ceste maniere vout nostre sires Diex li Peres que ses chierz filz fust crueusement saingniez, qui estoit sa sainne destre, pour nous guairir de nos doulereus pechiez, nous qui estions a senestre et en voie d'estre pardurablement dampné. Et par ceste cousteuse medecine et très chier nous a guairi nostre sire Dieu li Peres qui est li suppellatiz fusiciens. [Ici nous dit : le bon médecin fait saigner son malade du bras droit, qui est sain, pour guérir son côté gauche malade. En cette manière, notre seigneur Dieu le Père a voulu que son cher Fils saignât cruellement, lui qui était sa droite saine, pour nous guérir de nos douloureux péchés, nous qui étions à gauche et en voie d'être très durablement damnés. Et par cette coûteuse et très chère médecine notre Seigneur Dieu le Père, qui est le médecin par excellence, nous a guéris].

Le pardon selon Emmanuel Lévinas En deçà et au-delà de la justice

Matthieu Dubost
A.M.N., Paris-IV

La philosophie s'est peu intéressée au pardon. Ce fut longtemps le domaine quasi exclusif de la théologie morale, en dépit de quelques tentatives isolées, comme celles d'Emmanuel Kant ou de Sören Kierkegaard. Cette discrétion, au moins jusqu'en 1945, tient sans doute en partie aux difficultés mêmes de la notion, qui semble être largement subordonnée à d'autres concepts éthiques tels que la justice, la responsabilité, la reconnaissance ou encore le don.

De surcroît, la notion de pardon recèle de nombreux paradoxes qui la fragilisent. On peut en relever cinq. Tout d'abord, le pardon se distingue de la justice, en cela que celui qui pardonne ne réclame aucune réparation. Le pardon se présente comme une grâce et semble déstabiliser le système des fautes et des peines. Il est donc à la fois une grâce et un danger pour la société. Deuxièmement, s'il est grâce, il n'en est pas moins considéré comme devoir. Ne pas pardonner à celui à qui l'on pourrait pardonner, c'est être inutilement rancunier et égoïste. Troisièmement, le pardon est gratuit, mais il ne doit pas être dispendieux. Le pardon

est don, mais il doit appeler de la mesure, sans quoi il est l'occasion d'une pure faiblesse. De plus, comme don, il est pourtant ce dont la demande a un sens. Demander pardon, c'est entreprendre une démarche, où la demande elle-même a une valeur. Enfin, comme grâce, le pardon semble être possible mais jamais nécessaire. Et pourtant, une société où il disparaîtrait ne laisserait lieu qu'à une justice mécanique, comme si elle-même réclamait le pardon pour que la société reste humaine.

La réflexion sur le pardon a connu un essor dans la philosophie morale après la Seconde Guerre Mondiale. La Shoah et la question de la responsabilité du peuple allemand ont en effet obligé à relever les conditions du pardon, dans la mesure où l'on a affaire ici à un crime contre l'Humanité. Dès lors, aucune justice ne peut être rendue. Car s'il faut pour être juste, « rendre à chacun ce qui est le sien », comment établir une proportion entre un tel crime et une peine ? La Shoah apparaît comme une situation paradigmatique où seul le pardon peut offrir une solution.

Cette situation sensibilise des penseurs tels qu'Hannah Arendt ou Vladimir Jankélévitch. Mais curieusement, un penseur juif comme Emmanuel Lévinas, dont l'éthique est la préoccupation essentielle, ne parle quasiment jamais du pardon. Pourtant éminemment concerné par la question, très peu de textes offrent des développements sur ce problème. Plus encore, on pourrait s'attendre à ce qu'une philosophie où l'asymétrie est fondamentale, offre au pardon une place qui ne revient pas à la justice. Malgré cela, Lévinas insiste sur les notions de responsabilité et de justice, sans que jamais le pardon ne soit conceptualisé.

C'est ainsi que se posent à nous trois questions. Tout d'abord, comment une éthique au fondement asymétrique peut-elle laisser une place au pardon ? Si le pardon apparaît comme une grâce, il suppose néanmoins que l'on puisse accuser l'autre d'une faute et qu'il soit redevable, ce qui mine l'idée d'une asymétrie en sa faveur. Il importe donc de voir en quoi les concepts de cette philosophie permettent de penser les conditions précises du pardon authentique. Deuxièmement, pour quelles raisons Lévinas reste-t-il à ce point laconique sur ce thème ? Cette discrétion n'est-elle pas significative en soi d'une notion qu'on ne peut commander ni prévoir ? Enfin, peut-on considérer le pardon comme une notion fondamentale de l'éthique, attendu que chez ce philosophe il faut d'abord réfléchir sur des notions telles que la justice et la responsabilité pour en approcher le sens ? Cette dernière question constitue l'enjeu le plus important de cette réflexion et c'est par ce questionnement que l'on peut essayer de dépasser les tensions qui sont au cœur de la notion de pardon.

La thèse que l'on veut défendre ici, c'est celle selon laquelle le pardon est à la fois en deçà et au-delà de la justice. Il faut pour cela distinguer deux pardons, le premier, originel et involontaire et le second, au terme de la justice. Par là on subordonnera toutes distinctions classiques : accordé, demandé, personnel, collectif... Et l'on montrera que l'initiative du second pardon ne peut revenir qu'à la victime. Le pardon se présente alors comme la suite et le dépassement de la justice, en cela qu'il porte sur l'irréparabilité de la faute. Le pardon ne s'explique par ailleurs qu'en fonction d'une liberté, telle que le passé ne se confonde pas avec la fatalité. Le pardon reste ainsi tributaire d'autres concepts, mais il les dépasse aussi, car il est en même temps devoir et grâce. À cette occasion, on dévoilera la conception originale du pardon selon Lévinas, non chrétienne et au-delà des distinctions classiques sur ce sujet.

Pour cela, on dira d'abord en quoi l'éthique lévinassienne semble se construire sans recourir à la notion de pardon et comment l'asymétrie du rapport à l'Autre rend celle-ci optionnelle. Ensuite on reprendra la question du temps dans l'éthique lévinassienne, pour établir que c'est en lui que se fonde la possibilité du pardon et son importance quant à l'irréparable. Ceci permettra alors de saisir sa dimension politique.

La thèse principale de Lévinas peut se résumer ainsi : « L'absolument Autre, c'est Autrui. »¹ Lévinas affirme l'existence d'un Infini, d'une Transcendance ou encore d'un Autre irréductible à toute pensée du Même. L'infiniment Autre, c'est ce qui n'est pas réductible à la totalité, c'est ce qui tranche et surgit par-delà toute négation, c'est ce qui vient comme une percée dans le tissu continu de la totalité de l'être qui se rapporte au Même. L'altérité foncière n'est pas une différence au sens où un individu est différent d'un autre, car ce serait encore reconnaître une communauté d'espèce. L'Autre, c'est ce qu'il faut penser au-delà de la négation du Même, au-delà des catégories logiques de la pensée elle-même. L'Autre, c'est ce qui bouleverse le monde de la connaissance logique et qui nie la possibilité d'une synthèse systématique de type hégélien.

Ce qui vient d'être présenté abstraitement, l'Autre en tant qu'Autre, est très vite rapporté à la présence concrète d'autrui. Le visage est ce que je vois en premier chez autrui, c'est ce qui le distingue le plus et en même temps ce par quoi il est le plus fragile, le plus nu, le plus fragile et le plus vulnérable. Le visage rassemble ainsi deux traits principaux de la relation éthique : la misère et le commandement, sur lesquels on reviendra.

Cette altérité pure a pour conséquence essentielle la responsabilité infinie à laquelle elle me subordonne. La suite de *Totalité et Infini* développe la notion de responsabilité, qu'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence reprend avec insistance : « L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en en appelant à moi de sa misère et de sa nudité – de sa faim – sans que je puisse être sourd à son appel. »² Celle-ci peut s'interpréter de deux manières qui correspondent à deux sens distincts parcourant l'œuvre de Lévinas. La première, c'est celle par laquelle je ne puis être indifférent à la présence bouleversante d'autrui et par conséquent à tout ce qui pourrait lui arriver, quoi que je veuille me faire croire à moi-même. Ceci bien sûr est à l'origine d'un rapport asymétrique avec autrui, car rien dans cette foncière altérité ne laisse supposer a priori une réciprocité. Elle est immédiate et ne procède pas d'une initiative : « Responsabilité dont il est impossible de fixer les limites, ni de mesurer l'urgence extrême. [...] La responsabilité pour le prochain est pourtant ce qui va au-delà du légal et oblige au-delà du contrat, elle me vient d'en deçà de ma liberté, d'un non-présent, d'un immémorial »³.

Il existe toutefois une version plus radicale de la responsabilité, sur laquelle Lévinas insiste de plus en plus à partir d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* et qui peut être comprise comme l'évolution nécessaire même si radicale, de la forme exposée précédemment. La responsabilité ne concerne plus seulement les souffrances d'autrui et tout ce qui pourrait faire injure à son intégrité, mais elle devient même responsabilité pour les fautes d'autrui : « Responsabilité pour les fautes où le malheur des autres, dans ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui. »⁴ Dans cette perspective, Lévinas va jusqu'à évoquer une « substitution »⁵ comme mode de la subjectivité. Lévinas cite souvent la phrase d'un des héros de Dostoïevsky : « Tous les hommes sont responsables de tous les autres et moi plus que tous les autres. » Il déclare par ailleurs : « Le souffrir parce que l'autre souffre, n'est qu'un moment d'une relation beaucoup plus complexe et plus entière en même temps de la responsabilité envers autrui. Je suis en effet responsable d'autrui même quand il fait des crimes, même quand d'autres hommes font des crimes. »⁶ Lévinas va même jusqu'à cautionner la responsabilité des fautes nazies : « Jean-Toussaint Desanti demandait à un jeune Japonais qui commentait mes travaux au cours d'une soutenance de thèse si un S.S. a ce que

¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Livre de Poche, 1990, p. 28 (éd. originale : La Haye, Nijhoff, 1961).

² *Ibid.*, p. 219.

³ E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1998, p. 116-117.

⁴ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Nijhoff, 1974), Livre de Poche, 2000, p. 12.

⁵ *Ibid.*

⁶ E. Lévinas, *Entre nous, Essai sur le penser-à-l'autre* (1991), Livre de Poche, 1993, p. 117.

je demande du visage. Question bien troublante qui appelle à mon sens une réponse affirmative chaque fois douloureuse. »¹

Toutefois, Lévinas relativise cette responsabilité infinie par la notion de justice. Car si « je suis responsable des persécutions que je subis », il s'agit seulement de moi : « Mes "proches" ou mon "peuple" sont déjà les autres et, pour eux je réclame justice. »² Même fondée dans le désintéressement que l'on vient d'évoquer, la justice naît de l'arrivée d'un tiers dans une relation duale, de sorte que ma responsabilité se dédouble. La conséquence, c'est que je dois protéger chacun des tiers de l'autre tiers et pour cela tenter de « comparer les incomparables ».

Qu'implique l'arrivée d'un tiers dans le face à face ? « Ma responsabilité pour tous peut et doit se manifester pour tous en se limitant. Le moi peut être appelé, au nom de cette responsabilité illimitée, à se soucier aussi de soi. Le fait que l'autre, mon prochain, est aussi tiers par rapport à un autre tiers lui aussi est la naissance de la pensée, de la conscience, de la justice et de la philosophie. »³ Ce qui était Autre, quasiment impensable, à tout le moins irréductible au Même et donc à des catégories logiques comme celle de quantité, devient maintenant ce qu'il me faut évaluer, mesurer. Bien sûr, c'est autrui qui crée en moi ce souci de justice. Mais ce souci de justice me porte ici vers une « responsabilité limitée », à la différence du schéma précédent, légitimant ainsi des comparaisons qu'on n'aurait pas soupçonnées. Celles-ci peuvent aller comme l'indique le texte jusqu'à supposer une ressemblance entre moi et mes prochains. Il devient donc impossible de raisonner à la seule échelle d'une relation bipolaire, car un tiers est toujours présent. De la charité il faut passer à la justice, mais à une justice qui se sait inspirée par ce fondement transcendant qu'est la charité.

Que conclure de tout cela quant au pardon ? En réfléchissant tout au long de son œuvre sur les conséquences de ces deux notions, Lévinas donne à penser le pardon comme une notion seconde. Il n'en parle que peu et le plus souvent implicitement.

Mais l'on peut déjà avancer l'idée selon laquelle le pardon est avant tout une forme de la responsabilité. C'est du moins ce que l'auteur suggère dans *Autrement qu'être* ou au-delà de l'essence : « C'est de par la condition d'otage qu'il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité. »⁴ On comprend en effet qu'une responsabilité infinie peut se décliner en un pardon systématique et inconditionnel.

Or cette solution, apparemment simple, est doublement insatisfaisante. Tout d'abord, un pardon qui serait donné systématiquement et avant même que la décision en soi prise, est-ce suffisant pour fonder un pardon authentique ? Est-ce encore un pardon ? Ne faut-il pas tenir compte d'une étape essentielle qu'est la demande de pardon ?

Secondement, cette proposition ne semble guère valoir que pour le moi. Certes, dans le seul rapport bipolaire, l'asymétrie fondamentale peut faire croire que le pardon que je donne est une simple déclinaison de la responsabilité infinie envers le prochain. Mais c'est manquer nombre d'autres formes de pardon, comme tout simplement celui que je peux recevoir. Et surtout, il y a dans cette manière de régler une faute commise un risque énorme et immoral, celui devenir injuste. Car si la responsabilité appelle la justice, cette forme de pardon systématique devient injuste et dangereuse pour tous les tiers. Si donc la responsabilité permet de penser une première forme de pardon, ce premier pardon est largement insuffisant et ne tient pas compte de la justice. Seul, il ne représente qu'une forme tronquée de la morale, qui ne tient pas compte du tiers.

¹ *Ibid.*, p. 243-244.

² E. Lévinas, *Éthique et infini* (Fayard, 1982), Le livre de poche, 1996, p. 95.

³ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 204. C'est nous qui soulignons.

⁴ *Ibid.*, p. 186.

On peut toutefois dépasser ces difficultés de deux manières. D'abord, en considérant les limites du couple de la responsabilité et de la justice, notamment quant à l'irréparable. Ensuite, en prenant le temps de distinguer des situations types où le pardon s'exprime, c'est-à-dire en distinguant les situations où l'autre est fautif, de celle où je suis fautif et enfin de celle où le tiers est fautif.

On doit en effet reconnaître les limites propres à la justice, même définie en termes lévinassiens. C'est ce que le philosophe avoue lorsqu'il décrit les forces et les faiblesses de la loi du talion.¹ Selon lui, elle a deux significations : d'une part éviter la surenchère de la vengeance sur la blessure. D'autre part, elle reconnaît la part irréparable inhérente à toute faute envers autrui. Car en cherchant une proportion de la peine et de la faute, en insistant sur l'idée d'équivalence, cette justice manifeste plus un effort qu'un succès : « Toute l'éternité et tout l'argent du monde ne peuvent guérir l'outrage qu'on fait à l'homme. Blessure qui saigne pour tous les temps, comme s'il fallait la même souffrance pour arrêter cette éternelle hémorragie. »²

Aussi, pour répondre à la question initiale – comment rendre compte du pardon dans une éthique au fondement asymétrique ? – on ne peut faire l'économie d'une réflexion sur l'irréparable. La thèse que l'on veut défendre ici, c'est que c'est dans cette faiblesse de la justice que le pardon a un rôle à jouer. Le pardon, c'est l'acte qui porte sur la dimension irréparable de la faute.

On présente traditionnellement la possibilité de pardonner l'impardonnable comme la force même du pardon. C'est ce qu'indique entre autres la tradition judéo-chrétienne. Pardonner, quelle que soit la situation, c'est en cela réaffirmer qu'« autrui est un être toujours capable de reconquérir son image divine ». ³ Or quels liens Lévinas établit-il entre ces deux notions ? Le mieux est de considérer l'événement qui incarne à ses yeux le mal absolu : Auschwitz.

Auschwitz c'est la « déréliction totale ». ⁴ Dans la Shoah se concentrent les deux pôles du mal absolu. D'une part l'image juive de l'altérité ; d'autre part la tentation de s'en défaire pour n'être plus qu'entre soi et soi. En effet, la judéité c'est dans le cours de l'Histoire ce qu'il y a de plus particulier, de plus différent, ce qui est à part et accusé comme tel : « Juifs allemands en 1933, étrangers au cours de l'histoire et du monde, Juifs tout court, cela signifie ce qu'il y a de plus fragile, de plus persécuté au monde. » ⁵ Et la racine de tout mal moral, c'est de nier le fondement de l'éthique, c'est-à-dire la constitution de soi par l'autre : « l'égoïsme ou le mal, [...] l'orgueil » ⁶, c'est la réalisation du fantasme d'être à soi-même sa

¹ E. Lévinas, *Difficile liberté, essais sur le judaïsme* (1963), Albin Michel, 1994, p. 207.

² *Ibid.*, p. 210.

³ Armand Abécassis, dans Olivier Abel (dir.), *Le pardon – la dette et l'oubli*, Seuil, « Points », 1998, p. 168.

⁴ E. Lévinas, *Difficile liberté, essais sur le judaïsme*, op. cit., p. 25.

⁵ E. Lévinas, *Du sacré au saint, cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977), Éditions de Minuit, « Critiques », 1988, p. 44.

⁶ E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (1972), Livre de Poche, « Biblio essais », 1987, p. 88-89. « Mais il lui faut la tentation de la facilité de rompre, l'attrait érotique de l'irresponsabilité qui, à travers une responsabilité limitée de celui "qui n'est pas le gardien de son frère", pressent le Mal de la liberté absolue du jeu. D'où, au sein de la soumission au Bien, la séduction de l'irresponsabilité, la probabilité de l'égoïsme dans le sujet responsable de sa responsabilité, c'est-à-dire de la naissance même du moi dans la volonté obéissante. Cette tentation de se séparer du bien, est l'incarnation même du sujet ou la présence dans l'être. [...] l'être persévérant dans l'être, l'égoïsme ou le mal, dessine ainsi la dimension même de la bassesse et la naissance de la hiérarchie. Mais le Mal se prétend le contemporain et l'égal et le frère jumeau du Bien. Mensonge irréfutable – mensonge luciférien. Sans lui qui est l'égoïsme même de Moi se posant comme sa propre origine – incréé – principe souverain, prince sans l'impossibilité de rabattre de cet orgueil, l'anarchique soumission au Bien ne serait plus an-archique [...] ».

propre origine, ancré dans le mouvement même de l'hypostase, inscrit dans l'être même et la constitution de soi comme sujet. L'holocauste est un exemple de cette tentative : « L'holocauste du peuple juif sous le règne de Hitler nous paraît le paradigme de cette souffrance humaine gratuite. »¹ On peut remarquer qu'en cela, le mal absolu confirme le fondement de l'éthique. Car pour qu'un mal absolu soit fascinant (comme Auschwitz), il faut qu'il vise une annihilation de l'autre comme autre : « Peut-être l'antisémitisme apocalyptique est-il cette utopie même d'un monde où l'Autre n'est pas. »²

Qu'en déduire quant au pardon ? L'après-guerre et l'exposition au monde de la Shoah ont historiquement posé la question de la possibilité du pardon dans de tels cas. Car même en réformant le droit, comme celui de Nuremberg, on rencontre une difficulté insurmontable dans le seul cadre de la justice, celui de ne pouvoir trouver de peine proportionnée à l'importance du crime. Le crime contre l'humanité met en cause l'idée même d'humanité, qui fait l'esprit de la justice. Il y a donc là un problème crucial et c'est selon nous l'occasion de révéler la puissance du pardon sur la justice.

Car comme l'exprime Gilbert Larochelle, « Le pardon suppose le principe de réversibilité de l'acte, la possibilité de faire comme si rien ne s'était jamais passé. Il considère la souffrance comme une étape sur la chemin de la dignité. [...] Cependant, dans le cas du crime contre l'humanité, comment un outrage commis contre l'espèce elle-même peut être suspendu et à plus forte raison, qui peut se permettre de remettre une faute d'une telle nature ? »³ Le pardon semble une solution possible dans une telle situation et en retour autorise à repenser la place de la justice. C'est du moins ce que suggère la réflexion de Lévinas sur le temps. Dès *Le temps et l'autre*⁴, la rencontre d'autrui va de pair avec la constitution du temps comme diachronie. Selon cette conception, la rencontre d'autrui coïncide avec une expérience nouvelle du temps, qui s'ouvre à l'altérité. La conséquence éthique de cet événement, c'est la possibilité de briser le passé et, selon nous, d'ouvrir le temps du pardon. Dès ses premiers articles, Lévinas souligne que le judaïsme et le christianisme marquent la possibilité d'une liberté absolue, d'un recommencement. Car si ce qui est passé est passé, si en cela « le temps est condition de l'irréparable »⁵, l'occident décrit « l'âme chrétienne comme pouvoir de renouvellement », c'est-à-dire pouvoir donné à l'âme de se libérer de ce qui a été, de tout ce qui l'aliène, de tout ce qui l'a engagé - pour retrouver sa virginité première.⁶ En cela, l'hitlérisme, en faisant l'apologie du corps pour lui-même, qui pourtant est pur obstacle à une pure liberté, constitue une réponse fautive et dangereuse au vrai problème de la liberté. Contre cela, il faut comprendre que « la réhabilitation du présent est le seul moyen de briser le jeu tragique du temps, estimait Lévinas en 1934 [...] qui va de pair avec une pensée du commencement. »⁷

Ce temps, c'est à la fois celui de la rupture et du recommencement. Lévinas cherche à penser à la fois un temps infini dans l'immanence et un temps « messianique » : « La distinction que Lévinas établit [à la fin de *Totalité et infini*] entre le *temps infini* qui se produit encore, comme possibilité d'un perpétuel recommencement, à l'intérieur du champ de l'expérience humaine (de l'exister), et le *temps messianique*, où le perpétuel se convertit en éternel mesure l'ambivalence d'une temporalité qui vise à transcender ses propres limites tout en restant ancrée dans l'expérience vécue. »⁸ D'un côté, Lévinas pense un temps qui va au-

¹ E. Lévinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, op. cit., p. 107.

² P. 38 d'Alain Finkielkraut, *Le Magazine littéraire*, avril 2003, n°419, p. 20-61.

³ Gilbert Larochelle, « Lévinas and the Holocaust », *Philosophy today*, summer 1999, p. 184-194, p. 191.

⁴ E. Lévinas, *Le temps et l'autre* (Arthaud, 1948), PUF, « Quadrige », 1994.

⁵ E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (*Esprit*, 1934), nouvelle édition suivie d'un essai de Miguel Abensour, Rivages poche, « Petite bibliothèque », 1997, p. 9.

⁶ E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, op. cit., p. 11.

⁷ Miguel Abensour, *ibid.*, p. 54.

⁸ *Ibid.*, p. 48.

delà de la continuité du même en reprenant la figure du recommencement permanent et de l'autre, il se réfère à une figure où le recommencement s'insère dans l'immanence, jusqu'à refonder une continuité à partir de la discontinuité : « L'idée même de recommencement [...] est portée par cette perpétuelle dualité de la continuité et de la discontinuité dans la mesure où chaque instant du temps y apparaît simultanément comme un commencement absolu et comme le rappel d'une origine chaque fois rejetée mais jamais oubliée. »¹ C'est ce que signale entre autres le thème de la fécondité comme temps des engendremens : on passe d'un temps infini se manifestant dans le sensible comme temps des engendremens. Par cela, on peut envisager un passé non écrasant.

En lisant l'Histoire comme le lieu d'une temporalité spécifique, même ses chaos peuvent conserver une dimension de sens et suggérer par là-même une responsabilité active de chaque génération, sur fond d'une réappropriation de son passé. Et cette ouverture est aussi l'occasion d'un travail sur la faute passée. Car d'une part le pardon peut être apprécié comme renouvellement de soi, de l'autre et de sa relation², mais encore en soi comme un acte imprévisible : à la différence de la vengeance, mécanique, le pardon a quelque chose d'imprévisible, il introduit une nouveauté.³ La conception lévinassienne du temps semble ainsi laisser ouverte la possibilité d'une réparation de l'irréparable.

Pour apprécier cette virtualité, il faut néanmoins prendre le temps de distinguer trois cas : celui où je suis fautif ; celui où l'autre est fautif vis-à-vis de moi ; celui enfin où l'autre est fautif vis-à-vis d'un tiers. Dans les trois cas, on peut voir qu'il faut distinguer deux pardons, même s'ils sont nécessairement liés, l'un en deçà de la justice, l'autre au-delà, mais où la victime possède une initiative propre.

En effet, « dans le pardon, c'est la victime qui prend l'initiative de recréer une proportion symbolique, en dépit de l'irréversibilité de l'acte. »⁴ Gilbert Larochelle met en avant l'initiative de la victime : « Seule la victime a le droit de disposer de l'outrage et sa vulnérabilité autorise un jugement par ailleurs interdit à tous ceux qui n'ont pas subi ce mal dans leur chair ». Il cite *Difficile Liberté* : « Le mal commis contre un homme ne peut être pardonné que par celui qui en a souffert. » Tout est donc reconstruit autour de la victime. En cela, Lévinas reste fidèle à la tradition juive. Comme on peut le lire dans Yoma VIII, 9 : « Pour celui qui dit : je vais pécher et le jour du Kippour va opérer l'expiation en ma faveur, le jour du Kippour n'est d'aucune utilité. Ce sont seulement les péchés portant sur les relations de l'homme avec Dieu qui sont pardonnés. Les péchés contre le prochain ne sont pardonnés qu'après qu'on a obtenu le pardon du prochain. »⁵ Lorsque je suis fautif, je ne peux donc qu'attendre le pardon de l'autre.

Pourtant, cela ne suffit pas à rendre compte d'une telle situation. Car il faut tenir compte de la demande possible de pardon. Ainsi, durant le Kippour, la fête la plus importante des juifs, le pardon n'a de sens que si l'on regrette sincèrement ses fautes. Dès lors quel est le sens de ma demande lorsque l'initiative du pardon revient à l'autre ?

On peut dire que, compte tenu de l'altérité de l'autre, la demande de pardon est fondamentale. Car en reconnaissant ma faute, je reconnais l'irréparable. Mais aussi, je manifeste le désir de ne pas être séparé de l'autre. Car être pardonné, comme d'ailleurs pardonner, c'est « sauver la possibilité de communication avec celui ou ceux qui paraissent [...] avoir aboli, abolir présentement ou devoir abolir demain, les conditions de possibilité

¹ *Ibid.*, p. 49-50.

² Vladimi Jankélévitch, *Le Pardon*, Aubier, 1993.

³ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Presses Pocket, 2001, p. 305.

⁴ Gilbert Larochelle, « Lévinas and the Holocaust », art. cité, p. 184-191.

⁵ Hannah Arendt confirme d'ailleurs cela : il y un devoir de pardon, selon l'exemple de Jésus, ce n'est pas dans le seul pouvoir de Dieu mais au contraire celui des hommes. Cf. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit.

d'une communication inter-humaine légitime, réelle ou nécessaire ».¹ Sans cela, je serais privé de l'essentiel. Par conséquent la demande de pardon est doublement sensée. Pour autant peut-elle impliquer le devoir de pardon ? On ne peut l'affirmer, car l'initiative du pardon, encore une fois, revient à l'autre. L'initiative de la demande n'implique pas l'initiative du pardon, même si elle en est l'occasion, car elles sont sur des plans ontologiques distincts.

Cette situation caractérise la situation où je suis fautif. Mais cela vaut-il encore lorsque c'est moi qui suis victime, où quand je suis l'observateur d'une faute de l'autre sur un tiers ? Considérons les deux autres situations. Lorsque je suis victime, on se trouve au plus près de la notion de responsabilité. Ainsi donc : « La souffrance en moi pour la souffrance injustifiable d'autrui ouvre sur la souffrance la perspective éthique de l'inter-humain. Dans cette perspective se fait une différence radicale entre la souffrance en autrui, où elle est, pour moi, impardurable et me sollicite et m'appelle et la souffrance en moi, ma propre aventure de la souffrance dont l'inutilité constitutionnelle ou congénitale peut prendre un sens, le seul dont la souffrance soit susceptible, en devenant une souffrance pour la souffrance. »² L'autre souffre et m'appelle. Même la souffrance qu'autrui me fait subir est ma souffrance. Mais même dans ce cas, le moi a sa place en vertu de la justice elle-même, comme on l'a vu plus haut. De sorte que ce premier pardon n'est pas immédiat. Ce pardon est plus probable que dans le premier cas, en vertu de l'asymétrie fondatrice, mais non automatique. Aussi, dans ce cas également, la demande de pardon garde un sens.

Enfin, lorsque j'assiste à la faute de l'autre sur un tiers, je suis proche de la situation de pure justice. C'est le cas de la Shoah pour l'Occident au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale. Dans cette situation, c'est l'initiative du tiers qui est motrice, car moi, observateur, j'aurais tendance à aller dans le seul sens de la justice. D'aucune manière je ne puis prévoir ou instituer le pardon, en vertu de la nécessité de protéger le tiers. Si le tiers pardonne et en cela la demande de pardon a un sens semblable au sens précédent, alors c'est son affaire. Je puis m'en réjouir, mais certainement pas le stigmatiser s'il refuse. La notion d'imprescriptible se trouve alors justifiée, dans la mesure où c'est le tiers lésé qui la cautionne. Ce n'est pas qu'il y ait un imprescriptible définitif, mais seul le tiers peut être à l'origine de sa suppression. La demande de pardon a un sens, mais elle n'implique pas mécaniquement une disparition de l'imprescriptible. Les nazis avaient un visage, comme on l'a dit, mais les juifs aussi.

Il faut remarquer que dans ces trois situations, c'est le premier pardon, conséquence immédiate de la responsabilité sans justice, qui rend possible le second, celui que l'on donne ou que l'on reçoit une fois la nécessité de la justice reconnue. Car « le moi n'est pas un étant "capable" d'expiation pour les autres : il est cette expiation originelle – involontaire – car antérieure à l'initiative de la volonté ».³ De même que la justice ne peut être que par la responsabilité, de même le pardon qui suit la justice et répond au problème de l'irréparable n'est possible que par la responsabilité qui précède la justice. C'est en cela qu'on peut parler de deux pardons, inévitablement liés, qui se situent en deçà et au-delà de la justice.

Que conclure de cette typologie ? Premièrement, dans toutes les situations, le pardon s'intéresse à ce que la justice ne peut défaire, c'est-à-dire à l'irréparable. Le pardon tente de dépasser ce sur quoi butte la justice. Deuxièmement, dans les trois cas, deux pardons sont nécessairement liés, bien que distincts : l'un originel et l'autre mesuré, postérieur à la justice. Ces deux formes sont essentielles et subordonnent les autres distinctions (accordé, demandé...). Troisièmement et dans les trois cas, le pardon n'est jamais un devoir, mais toujours un surcroît non obligé, c'est-à-dire une grâce. Son initiative ne saurait revenir qu'à la victime, initiative qui n'est pas sur le même plan que celle de la demande de pardon. En cela,

¹ Henri Gouhier, *Pour une métaphysique du pardon*, L'Épi, 1919.

² E. Lévinas, *Entre nous, Essai sur le penser-à-l'autre*, op. cit., p. 103-104

³ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 187.

on a là une conception bien distincte de celle de Vladimir Jankélévitch : le pardon advient non s'il est demandé comme condition suffisante, mais s'il est accordé par la victime. Si l'autre ne donne pas son pardon, pas de mal, car une grâce. Je ne puis qu'en souffrir mais jamais le lui reprocher. Et Lévinas permet de résoudre les paradoxes observés plus haut. Car l'asymétrie permet de considérer deux points de vue différents. Le pardon n'est pas un devoir, mais toujours une grâce. Quatrièmement, toutes ces initiatives ne sont possibles qu'en vertu d'une liberté comprise comme arrachement au passé. Cinquièmement, le pardon est une notion qui reste tributaire d'autres concepts éthiques fondamentaux, mais aussi qui les dépasse.

Dans cette perspective on peut dire que le pardon juif revêt ou revêtirait une valeur exemplaire. Car le pardon pour les persécutions endurées, c'est la manifestation par cette voix d'un « universel », c'est-à-dire comme l'écrit Jacques Derrida d'un universel « dans sa particularité non grecque mais juive ».¹ Auschwitz doit apprendre à « aimer la Tora plus que Dieu »², c'est-à-dire à revenir à l'esprit de la religion qui est le respect de l'autre. Compte tenu de ce qui a été dit sur le pardon, le peuple juif, selon cette interprétation, s'il pardonne, consacre un infini du temps qui est celui de la responsabilité et qui fait que « l'aujourd'hui [est] vécu lui aussi comme un commencement absolu, comme si ici aussi, avant lui rien n'avait eu lieu ».³

S'il y a là une exemplarité à remarquer, c'est non seulement en raison de la singularité du destin juif, mais plus encore parce que les deux formes de pardons, dans leurs liaisons, permettent d'envisager un pardon de type politique. Le pardon n'est pas qu'une affaire privée, mais peut également d'étendre à un peuple, car les tiers apparaissent dans le visage lui-même.

On comprend dès lors pourquoi cette philosophie du pardon, tout originale, ne peut qu'être silencieuse. Si Lévinas en parle si peu explicitement, c'est parce que la poser reviendrait à installer le moi dans une position de juge vis-à-vis du prochain, ce qui ne peut être qu'une conséquence lointaine d'un fondement distinct.

La distinction de deux pardons et l'explicitation de leurs liens, a l'avantage de résoudre en partant les tensions qui traversent la notion de pardon, comme le dilemme de sa nature déontologique, la nécessité de l'indulgence et de sa mesure ou encore l'ambiguïté de son rapport à la justice. La difficulté qui demeure, au terme de cette réflexion, concerne l'objet même du pardon : l'irréparable. Le pardon s'attaque à ce que la justice ne rédime pas. Elle l'empêche de constituer un obstacle dans les relations futures. Mais l'irréparable, s'il devient par là moins gênant, a-t-il pourtant été *totalemment* ou seulement *partiellement* éliminé ? Le texte lévinassien n'offre pas selon nous de réponse certaine à cette question.

¹ Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Seuil, « Points », 1996, p. 192.

² E. Lévinas, *Difficile liberté, essais sur le judaïsme* (1963), Albin Michel, 1994, p. 201.

³ *Ibid.*, p. 118.

Une Autre Face de la Miséricorde (Znak, n° 11, 2202)

Zbigniew Stawrowski

Le fils lui dit : « Père, j'ai péché envers le ciel et contre toi. Je ne mérite plus d'être appelé ton fils. Traite-moi comme un de tes ouvriers. »

Luc XV-11-32

Le message principal du dernier pèlerinage de Jean-Paul II en Pologne traite de la Miséricorde de Dieu, à laquelle nous parvenons et à laquelle nous participons par nos propres actes de Miséricorde. L'envoi semble simple et univoque. C'est de la bonne graine semée par le semeur, et il ne dépend que de la sensibilité de nos cœurs, de la force de notre volonté et de la perspicacité de nos esprits que cette graine porte des fruits ou qu'au contraire elle soit étouffée par des épines ou picorée par des oiseaux. Chacun de nous a été personnellement appelé à traduire les paroles sur la miséricorde en actes concrets, à trouver sa propre voie de transformation intérieure et d'activité extérieure. Il convient donc de lire tranquillement les homélies prononcées à Lagiewniki, à Cracovie et à Kalwaria, autant que les encycliques sur la Miséricorde de Dieu. Il est également important d'écouter les commentaires, ceux qui ont suivi le pèlerinage, mais aussi ceux qui essaient de faire du message de Jean-Paul II un appui idéologique pour des programmes qui ne sont pas nécessairement chrétiens. Car c'est la situation concrète de notre vie, et c'est dans cette situation concrète que nous devons répondre au message du pape.

Lors de son dernier voyage en Pologne, le Saint-Père a mis l'accent sur la miséricorde considérée comme l'attitude du Samaritain. Il a mis en valeur cette face de la miséricorde qu'il a appelé auparavant « solidarité ». La solidarité, qui relève de la conscience profonde d'une communauté fraternelle, doit être notre réaction à toute peine humaine, indépendamment de la culpabilité ou de la non-culpabilité de la personne souffrante. Le problème de la culpabilité considérée comme cause du malheur peut avoir son importance dans une perspective à plus long terme, mais ce n'est pas un problème de première importance lorsqu'une personne souffrante implore de l'aide.

Ce comportement « samaritain » est toujours nécessaire, elle n'est jamais de trop ; il serait difficile de ne pas voir tous les changements positifs qui se sont opérés dans notre pays dans ce domaine. Les apôtres de la Pologne contemporaine suscitent partout admiration et estime. De plus, au lieu de se trouver constamment en conflit avec les institutions publiques, comme c'était l'habitude avant 1989, ils peuvent parfois compter sur le soutien de ces institutions. On peut donc dire qu'autant le climat spirituel de notre pays que l'espace institutionnel favorisent le comportement samaritain ; la mise en pratique de ce comportement ne dépend que de notre bonne volonté et de l'ouverture de nos cœurs.

Il existe pourtant une autre face de la miséricorde, aussi importante, où le problème de culpabilité, de responsabilité et de justice ne peut pas ne pas être soulevé. Car un mal physique (une maladie, un malheur) est autre chose qu'un mal moral (une culpabilité, un péché), et la perspective d'une aide efficace est différente dans les deux cas, de cette aide qui peut être apportée par une personne prête à témoigner de la miséricorde. Dans le premier cas, il s'agit de prendre conscience de ce qui résulte du sentiment de communauté avec les frères dans le besoin, tandis que dans l'autre cas, dans le cas du mal moral (qui est enraciné plus profondément et qui détruit les relations humaines élémentaires), ce qui est le plus important, c'est de reconstituer les liens communautaires rompus.

Cette deuxième face de la miséricorde constitue le sujet principal de l'encyclique *Dives in misericordia* (DM), et ce n'est pas la parabole du Bon Samaritain, mais la parabole du Fils prodigue qui constitue ici le centre de la réflexion de Jean-Paul II : la parabole de celui

qui s'est perdu, mais qui a réussi à retrouver la voie droite et qui revient, tout humble, à la maison du père qui l'accueille avec joie. Cette parabole a un caractère universel, elle est l'archétype de toute situation de vrai pardon et de réconciliation, autant dans le cadre du sacrement chrétien de réconciliation que dans celui des contacts humains, ordinaires et profanes. « Ce fils [...], c'est en quelque sorte l'homme de tous les temps » (DM, 5).

Ce n'est pas la misère matérielle du fils, ce n'est pas sa solitude physique qui implore de l'aide, mais c'est sa dignité perdue de fils, son humanité gaspillée. Qui éprouve de la douleur ? – une telle douleur est toujours du côté de l'amour blessé ! Lorsque le fils quitte la maison paternelle et gaspille sa fortune, ce n'est pas lui qui souffre, mais le père. Même la bonté et la miséricorde du père ne peuvent venir à bout de cette souffrance, car la souffrance s'intensifie à mesure que le désir de reconstituer le lien rompu avec le fils augmente. C'est seulement le fils prodigue, et personne d'autre, qui peut devenir le bon samaritain, celui qui pansera la blessure du père. Pour qu'une communauté détruite puisse être reconstituée, la miséricorde du père doit venir à la rencontre de la miséricorde du fils ; ce n'est pas une manifestation qui peut s'accentuer d'un seul côté, elle doit être réciproque. Le père Józef Tischner, en commentant l'encyclique du pape, l'a exprimé fort simplement : il faut deux clés pour ouvrir la porte de la miséricorde : l'une est dans la main du père, l'autre, dans celle du fils ; d'un côté il faut le pardon, de l'autre, la conversion.¹

Dans la parabole évangélique, la porte est toujours ouverte du côté du père, la reconstitution d'une communauté détruite dépend donc toujours du fils prodigue. Ce qui constitue la clé et la condition indispensable de la réalisation de la miséricorde, c'est de se regarder dans la vérité. C'est seulement lorsqu'il est à bout que le fils se rend compte de tout ce qu'il a perdu, de tout ce qu'il a gaspillé, puis il voit enfin sa dignité de fils qui, bien qu'elle soit blessée par ses propres actes, est toujours vivante en lui. Lorsque le fils découvrira enfin en soi cette douleur qui déchire le cœur du père – la douleur de celui qui voit un homme en train de se perdre et qui se rend compte du lien rompu –, rien ne sera pour lui plus important que de retourner à la maison. Le fils se met en route, prêt à subir toutes les conséquences de sa vie de gaspillage. « Nous réalisons qu'il n'a que le droit d'être un ouvrier dans la maison de son père. Il prend sa décision tout en étant conscient de ce qu'il mérite et de ce à quoi il peut encore avoir droit, en toute justice. » (DM, 5)

Le fils prodigue ne devient pas ouvrier toutefois. Voyant son repentir, le père confirme sa dignité de fils et l'accueille dans la famille. Car il est conscient que le bien principal a été sauvé : l'humanité du fils. « Bien qu'il ait gaspillé la fortune, l'humanité a pu être sauvée. » (DM, 6). C'est ainsi que la miséricorde s'accomplit, la douleur de la déchirure – la douleur du père et la douleur du fils – est calmée, la communauté est reconstituée.

Dans la parabole évangélique un autre personnage important apparaît : le fils aîné. Le fils aîné, s'il avait eu la clé de la maison du père, n'aurait jamais laissé rentrer celui qui l'avait déjà quittée ; il semble insensible et dépourvu de miséricorde et, comme il ne partage pas la joie du père, il n'a probablement pas partagé sa douleur. D'un autre côté, il est difficile de nier ses mérites ; il est obéissant, il respecte les commandement du père, il est juste – il trouve que les principes qui lui ont été inculqués ne sont pas respectés, et c'est pour cette raison qu'il ne veut pas reconnaître son frère dans le revenant repentant. Ne comprenant pas la miséricorde, il craint qu'elle ne devienne un acte d'injustice. Ses craintes ne sont pas fondées, car, comme son père le lui explique : « Tu es toujours auprès de moi, et tout ce qui est à moi est à toi. Et il fallait bien se réjouir, puisque que ton frère que voilà était mort et il est revenu à la vie ; il était perdu et il est retrouvé. » (Luc XV-31-32)

Dans l'encyclique *Dives in misericordia*, l'attitude du frère aîné ne fait pas l'objet d'une réflexion directe, mais la personne du frère aîné illustre la relation de la justice et de la

¹ Voir J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia (Les Voies et les détours de la miséricorde)*, Cracovie, 2001, p. 49.

miséricorde : « **Le pardon exigé ne supprime aucunement les exigences de la justice.** [...] Le message évangélique sur la miséricorde et sur le pardon qui en découle, ne suggère pas d'être indulgent face au mal, au scandale, à l'oppression. Dans toute situation la réparation du mal, la satisfaction donnée à l'opprimé est la condition du pardon. Ainsi, la structure fondamentale de la justice entre toujours dans le terrain de la miséricorde. Mais la miséricorde a le pouvoir de remplir la justice d'un contenu nouveau qui s'exprime pleinement dans le pardon, car c'est le pardon qui montre qu'au delà du processus de *règlement des comptes*, qui est le domaine de la justice, c'est l'amour, donc l'affirmation de l'homme qui a voix au chapitre. Et il est indispensable de répondre aux exigences de la justice pour que l'amour puisse en quelque sorte *découvrir sa face*. » (DM, 14) Répétons-le donc encore une fois : **la miséricorde ne s'oppose pas aux exigences de la justice, elle l'admet et la confirme.**

La réflexion de Jean-Paul II autour de la parabole du fils prodigue montre clairement le sens et les conditions de la réalisation de cet aspect de la miséricorde qui s'exprime dans le pardon et la réconciliation. Posons donc notre question clairement : ce pardon et cette réconciliation ont-ils une chance quelconque de devenir réalité dans la vie sociale et politique de la Pologne actuelle ? Il ne faut pas avoir une imagination démesurée pour voir qu'un déficit de miséricorde se fait sentir surtout dans ce domaine. La miséricorde ainsi comprise et le climat spirituel qui l'accompagne ont du mal à se retrouver dans un tel contexte, tandis que les solutions institutionnelles sont souvent contraires à cette miséricorde.

Car il y a dans notre pays beaucoup de gens qui souffrent non seulement de la pauvreté, du manque de travail, de la solitude ou de la maladie, mais avant tout d'un manque de justice. Blessés, n'ayant reçu aucune réparation ni satisfaction, ces gens portent en eux leur dignité bafouée. Et il ne s'agit pas ici du système juridique qui manque d'efficacité, ce que l'on sait généralement, ni des institutions qui ne respectent pas la justice dont elles devraient être les gardiennes. Tous ces phénomènes actuels négatifs sont enracinés plus profondément. Ils sont soutenus par le principe qui est devenu le fondement et l'acte fondateur de la III^e République, celui qui expose la justice au ridicule.

Considérant le drame de la Pologne actuelle dans la perspective de la parabole du fils prodigue, nous devons remarquer que la situation de notre pays, de même que celle des autres pays anciennement soumis au totalitarisme, est bien compliquée, car les fils prodiges non seulement ont gaspillé une bonne partie de la fortune de leurs pères, mais souvent sont devenus des ouvriers qui ont détruit le patrimoine et parfois même la vie de leurs frères. On retrouve toujours les traces de ces ravages, dont les témoins vivent encore : familles des victimes assassinées, anciens prisonniers, personnes battues, volées, licenciées, privées de possibilité d'étudier, contraintes de quitter le pays et – ce qui concerne tout le monde sans exception – forcées de vivre, dès leur enfance, dans le mensonge de la propagande communiste. Le souvenir de ces années reste toujours vivant, il y a des victimes, des blessures non cicatrisées, seuls les auteurs de ces drames ont disparu. Rien d'étonnant que nombreux soient ceux qui, ayant souffert, portent en eux un sentiment profond d'injustice. C'est leur douleur la plus aiguë et leurs blessures qui doivent être pansées.

Il existe, bien entendu, des douleurs objectives qu'on ne peut plus réparer : leurs auteurs sont morts, il n'y a plus de témoins, on manque de preuves. À la rigueur, on arriverait à comprendre tout cela, et même à accepter une telle situation, si on avait appelé les choses par leur nom : si on avait appelé la douleur – douleur, la victime – victime, l'auteur du crime – auteur du crime. Ainsi, les personnes blessées auraient pu vivre, dans la conviction que dans leur maison la justice (en tant que valeur inébranlable et toujours présente dans la vie de la communauté) n'était pas méprisée ouvertement. Dans le cas contraire, une nouvelle douleur, souvent encore plus déchirante, vient s'ajouter à la douleur ancienne. Comment y remédier ? Qui doit y être le bon samaritain ? La réponse est toute simple. Ce sont les responsables du

pays qui ont le devoir fondamental de faire des lois et des institutions dont la justice soit l'unique objectif. Malheureusement cette réponse si simple était encore inaccessible tant aux pères fondateurs de la III^e République qu'aux formations politiques qui par la suite furent portées au pouvoir en Pologne. Elle a été jugée peu importante, nocive et incompréhensible.

Comment a-t-on pu mettre en doute cette nécessité de fonder un pays sur une stricte observance de la justice ? Nous avons souvent entendu dire que la justice ne doit pas être faite de façon trop rigoriste, car ceux qui demandent justice agissent avant tout par instinct de vengeance. Et cela existe certainement. Mais il y a aussi un devoir de juste punition et de réparation. La justice se mesure d'après l'acte même et les intentions de l'auteur du mal, et les sentiments éprouvés ensuite par la victime n'ont rien à y voir. Même si une victime désire par la suite voir souffrir son persécuteur, cela ne diminue en rien l'importance d'un acte criminel et ne justifie pas l'auteur du mal.

Et pourtant, toutes les victimes n'ont pas dans leurs coeurs haine et ressentiment, beaucoup d'entre elles certainement seraient prêtes à se réconcilier avec leurs anciens persécuteurs. Leur recherche de la justice et de la vérité n'a rien à voir avec la vengeance, et ne provient que du désir d'avoir une patrie qui soit une véritable communauté universelle, alors qu'elle est la terre d'une grande déchirure – cette même déchirure qu'épouvait le père attendant le retour du fils prodigue. Seul le pardon pourrait cicatriser cette blessure, mais là où on manque aux principes fondamentaux de la justice, les victimes n'ont aucune chance de pardonner vraiment, car même leur désir de pardonner est soumis à une épreuve infinie. La blessure non cicatrisée engendre la tentation de ne pas regarder l'auteur du mal avec amour, comme un frère perdu, mais de le regarder avec haine, comme un ennemi mortel. Car ce n'est pas le désir de vengeance qui déclenche le désir de justice, mais au contraire, c'est l'espérance déçue d'une juste réparation qui fait naître la haine et le désir de vengeance. Dans une telle situation il faut une grande force spirituelle pour ne pas succomber à cette tentation.

Outre ceux dont les blessures pourraient se cicatriser si seulement leur maison était fondée sur des principes de justice, il existe dans notre pays beaucoup de gens qui ont encore plus grand besoin de miséricorde. Ce sont les auteurs directs et indirects du mal, les responsables de ces blessures, tous ceux qui, pendant de longues années et de différentes manières, ont construit et soutenu le système communiste, détruisant et endommageant autant leurs proches qu'eux-mêmes. Eux aussi, et chacun à la mesure de ses actes, ont besoin de la vérité et de la justice, pour retrouver le chemin qui les ramène la maison du père. Leur problème, c'est que, dans la plupart des cas, ils ne le cherchent même pas.

Lorsqu'on veut poursuivre la réflexion sur l'actuel climat spirituel de notre patrie, on est frappé de constater qu'après la chute du communisme il n'y a pas eu de conversion manifestée publiquement, aucune reconnaissance de fautes, aucune volonté déclarée de faire réparation. En dépit de la mémoire vive des témoins, en dépit du travail des historiens, qui révèlent chaque jour de nouveaux crimes de la période de la République populaire, leurs auteurs ou même les gens qui y ont participé passivement font tout pour cacher la vérité sur le passé, pour l'effacer, pour la faire disparaître de leur mémoire et de la nôtre. Et si, face aux preuves incontestables, ils sont dans l'incapacité de nier, leurs visages n'expriment aucune honte. Pourquoi les fils prodiges ne veulent-ils pas rentrer à la maison ? Pourquoi ceux qui naguère faisaient souffrir leurs frères, ceux qui devraient appeler aujourd'hui au secours à haute voix, gardent-ils toujours le silence ? Ces questions se font d'autant plus dramatiques que dans les années 1980-1981, donc dans une période relativement récente, celle de la révolution éthique, nous avons vécu en Pologne des conversions massives.¹ Pourquoi donc, après 1989, le temps est-il venu de l'amnésie massive ?

¹ J'ai récemment écrit sur cette dimension morale de « solidarité », communauté des personnes qui ont découvert que ce qui compte vraiment, c'est de vivre en accord avec leur conscience : « Le temps de la première

Différentes réponses sont possibles. La première serait la suivante : un manque de conversion ne devrait point étonner, car ceux qui devaient revenir à la maison du père étaient revenus plus tôt. Celui qui s'est déclaré du côté des communistes après la proclamation de l'état de siège, s'est définitivement qualifié comme un homme sans conscience, il a choisi de vivre dans le mensonge, au service de l'improbité. Il ne faut donc compter ni sur de nouvelles conversions ni sur une communauté dans la maison. Il faut admettre qu'il existe en Pologne deux camps radicalement ennemis, qui n'ont aucune possibilité de se réconcilier et qui vont poursuivre leur combat jusqu'à ce que l'un d'eux soit vainqueur. Si nous voulons que notre pays soit fondé sur la justice et la vérité, nous devons en exclure tous ceux qui servaient et qui servent toujours l'improbité. Mais bien que cette réponse soit possible et vraie, elle est pourtant profondément anti-chrétienne, marquée de manichéisme. Elle fait penser à l'attitude sans miséricorde du frère aîné, qui, au lieu du pardon et de la joie de la fête, n'est prêt à manifester que du mépris et à ne montrer à son frère perdu que la porte close – si celui-ci s'avisait un jour de rentrer à la maison.

Qui sait, c'est peut-être à cause des frères aînés que les cadets ne rentrent pas à la maison du père, ces frères aînés qui, forts de leurs mérites et de leur fidélité inébranlable, jugent et condamnent les autres, leur barrant ainsi l'entrée de la maison du père ? Une telle attitude est certainement irritante, mais ce n'est pas elle qui ralentit le retour des enfants prodigues. La maison est finalement celle du père, et non celle du frère aîné trop zélé. Le vrai dilemme des hommes perdus est de savoir où est vraiment la maison de leur père, et de se demander s'ils veulent y retourner. Le problème du fils aîné est avant tout son problème intérieur, qui n'apparaît dans toute sa plénitude que lorsque le frère converti se trouve déjà sur le seuil.

La situation des anciens fonctionnaires du système communiste qui se sont assurés, par rapport au reste de la société, une aisance matérielle dès les débuts de la III^e République, n'a pas favorisé les conversions. Beaucoup d'entre eux, intéressés par de nouvelles possibilités d'une vie de prodigalité, n'étaient pas – et ne sont toujours pas – prêts à réfléchir sur eux-mêmes et sur leur passé. Il est pourtant difficile d'imaginer que ce soit le cas de tous les gens concernés par le mal commis pendant la période de la République populaire. Certains d'entre eux ont certainement éprouvé ne serait-ce qu'une ombre de doute après 1989, conscients que leur projet de vie – l'opportunisme, le cynisme, le mensonge facilitant des commodités de vie et une carrière – était considéré comme misérable. Il se peut que, l'espace d'un moment, ils se soient rendu compte de leur dignité perdue, ils se soient sentis mal à l'aise et aient éprouvé le désir de rentrer à la maison du père. Pourquoi se sont-ils donc arrêtés au milieu de la route, comme s'il n'y avait eu ni père, ni patrie pour les attendre. Se sont-ils dit que ce retour ne les mettrait point en valeur, que la reconnaissance des péchés ne ferait que les abaisser, qu'aucune confirmation de leur dignité de fils, aucun accueil dans la communauté n'en résulteraient ? Qui en assume la responsabilité ? Est-ce que ce sont ceux qui, au dé but de la III^e République crient sur tous les toits que la maison du père n'existe point, qu'aspirer à la vérité et à la justice n'exprime que le ressentiment des faibles qui désirent se venger de cette

solidarité fut celui de nombreuses conversions. Ce n'était pas pourtant des conversions considérées comme retour à Dieu et à l'Église, pas seulement en tout cas. Ce qui a eu lieu à cette époque, c'était quelque chose de plus. Ceux qui se convertissaient alors et qui changeaient leur manière de vivre étaient autant des athées que des catholiques bien pensants. Nombreux sont ceux maintenant parmi nous, agnostiques et athées de cette époque, qui ont alors relevé la tête, ont cessé d'avoir peur et qui, ayant décidé de vivre dignement et sans faux compromis, ont jeté leur carte du parti. Nombre d'entre eux sont restés fidèles à leur décision d'alors, bien qu'ils soient souvent plus loin de l'Église qu'ils n'étaient il y a 20 ans. Mais des catholiques bien-pensants se convertissaient aussi à cette époque, y compris des prêtres, à qui la communauté de Solidarité permit de se rendre compte que leurs cœurs étaient devenus étroits, sensibles uniquement à leurs jardins particuliers, et qu'ils servaient trop facilement deux maîtres. » (Z. Stawrowski, *Solidarnosc znaczy wiez* [Solidarité veut dire « lien »], dans *Idea solidarnosci dzisiaj* [L'Idée de Solidarité aujourd'hui], Cracovie, 2001).

manière de ceux qui ont réussi ? Et le fils prodigue, si jamais il croit à leurs paroles, finira par douter qu'il lui reste une possibilité du retour. Quelle voie s'ouvrira devant lui ? Dans un monde où il n'y a plus de souvenirs de la vraie maison, ni de perspectives de fils vraiment dignes, où il ne reste de place que pour les serviteurs de tel ou tel éleveur de cochons, pour ceux dont la seule ambition sera de devenir propriétaires d'un troupeau. Ce sont ces gens sans doute, ceux qui sciemment ou inconsciemment diffusent une telle vision du monde, qui ont actuellement surtout besoin de miséricorde. Leur grande faute est d'avoir enlevé toute espérance aux victimes et aux auteurs du mal. D'avoir enlevé aux victimes l'espérance de voir leurs blessures se cicatriser, d'avoir enlevé aux auteurs du mal l'espoir de redécouvrir la dignité et la liberté, dont la reconnaissance de la vérité sur soi-même est la condition indispensable. Ce sont eux qui bâtissent le mur qui divise notre patrie en deux camps ennemis et étouffe toutes les chances de construire une communauté authentique.

Pour que la miséricorde en tant que pardon et réconciliation puisse se révéler en Pologne, il faut des hommes qui témoignent que la maison du père existe et qu'il attend le retour des fils prodigues. Le témoin le plus fiable est le Saint-Père, le symbole vivant de la maison du père, fondée sur la justice et la vérité, où tout fils, même le plus perdu, sera accueilli avec joie et établi dans sa dignité, à condition de retrouver la voix de sa conscience, de revenir repentant et prêt à accepter les principes et les obligations de la maison du père. Lors du dernier voyage du pape à Lagiewniki, des paroles ont été prononcées, dont la compréhension et la réalisation constituent le défi essentiel pour nous tous, croyants et incroyants, gens de bonne volonté cherchant une patrie commune : « Nous avons besoin de miséricorde, pour que toute injustice dans le monde trouve ses limites à la lumière de la vérité. »

Israël, guerrier de Dieu

Soeur Anne-Catherine Avril
Ein Kerem, Jérusalem

Quand ce titre m'a été proposé, je me suis demandé qu'en faire. S'agissait-il d'un Israël qui se mobilise pour la cause de Dieu ? Quelle cause ? Quelle guerre ?

L'expression, « Israël, guerrier de Dieu » ne se trouve pas dans la Bible. Dieu lui-même par contre est appelé « homme de guerre » (Ex XV-3)¹, ce que Rashi² interprète : « Maître de la guerre ». Cela signifie que Dieu domine la guerre, Il est au-dessus et non mêlé à la guerre. La décision des guerres appartient aux humains. D'ailleurs le mot guerre, en hébreu *milhama* signifie « le lieu du pain » (*lehem* : pain). On se bat en principe pour des raisons économiques et l'un de mes amis, le rabbin Alain Michel, me faisait remarquer que lors de la première guerre mentionnée dans la Bible (Gn XIV), il est clair que les puissances qui s'affrontent ont pour but d'augmenter leur domination au détriment des autres. Et lorsqu'à l'issue de cette guerre Abraham ramène son neveu Lot sain et sauf, victoire de la liberté

¹ Des difficultés techniques nous empêchent de reproduire l'original hébreu. Que l'auteur veuille bien nous en excuser. (NDLR)

² Rashi : Rabbi Shlomo ben Itsraq (1040-1105), grand commentateur juif, appelé le « Maître des Maîtres ».

individuelle contre l'enjeu des grandes puissances économiques, la paix est célébrée par Melkitsédeq avec l'offrande du pain et du vin (Gn XIV-18-20).

À plusieurs reprises, Dieu est décrit comme un « Dieu qui brise la guerre ». Par exemple dans le livre de Judith, qui ne se trouve pas dans le canon hébraïque (XVI-2 et IX-7) : « C'est un Dieu qui brise les guerres que le Seigneur. » L'expression ou au moins l'idée est claire dans plusieurs passages comme en Ps XLVI-10 : « Il arrête les combats jusqu'au bout de la terre, / Il casse l'arc, brise la lance... » En Ps LXXVI-4 : « Il brise les foudres de l'arc, / Le bouclier et l'épée, la guerre. » Ou encore en Os II-20 : « L'arc, l'épée, la guerre, je les briserai, / Et il n'y en aura plus dans le pays. »

Je me suis donc permis de modifier le sujet proposé en intitulant mon exposé :

Israël, guerrier d'un Dieu briseur de guerre

Que dit la tradition juive sur la relation de Dieu avec la guerre ? Le midrash¹ voit au moins dans les premiers versets du psaume LXXVI une allusion à la soudaine défaite de Sennachérib aux portes de Jérusalem (II R XIX-35-37) attribuée à l'ange du Seigneur.

Le roi Ezéchias, selon le commentaire, avait armé ses hommes, mais les armes étaient cachées sous leurs manteaux car il voulait ne les utiliser qu'en dernier ressort, et essayer d'abord la prière et l'étude de la Tora. Ceci est vu comme un prélude à l'avenir messianique lorsque Dieu vaincra le mal personnifié par Gog et Magog (cf. Ez XXXVIII-XXXIX). Alors le pouvoir des armes s'avérera vain et le moment sera venu de transformer les épées en soc de charrue (Is II-1-4) :

Il arrivera dans l'avenir que la montagne de la Maison du Seigneur sera établie au sommet des montagnes et dominera les collines. Toutes les nations y afflueront. Des peuples nombreux se mettront en marche et diront :

« Venez, montons à la montagne du Seigneur, à la maison du Dieu de Jacob. Il nous montrera ses chemins et nous marcherons sur ses routes. »

Car de Sion sortira la Tora et de Jérusalem la Parole du Seigneur.

Il sera juge entre les nations, l'arbitre de peuples nombreux.

Martelant leurs épées, ils en feront des socs, et de leurs lances, ils feront des serpes,

On n'apprendra plus à se battre.

En attendant Israël est invité à combattre avec Dieu en vue de ce jour avec la seule arme de la Tora et de la Parole du Seigneur qui ne cessent de sortir de Sion et de Jérusalem en vue d'être communiquées à tous les peuples.

Quelle est donc la relation entre « briser la guerre » et la Tora ? Peut-on dire qu'Israël par sa fidélité à la Tora, se mobilise pour Dieu et contribue à « briser les guerres » ?

Je suis entrain de lire un livre, paru en 2002, intitulé *Recherche la paix et poursuis-la* (cf. Ps XXXIV-15). Le sous-titre en est : *Questions actuelles à la lumière de l'Écriture, l'Écriture à la lumière de l'actualité*. Les auteurs, car c'est un ouvrage collectif, analysent quelques textes bibliques dont la lecture peut être problématique et qui à la limite pourraient servir à justifier certaines options politiques dans le cadre du conflit israélo-palestinien.

Dans un premier temps, je me propose de présenter quelques exemples d'interprétations bibliques contradictoires touchant le droit à la terre. Je ne les emprunte pas à ce livre, mais à l'expérience de mes années sur cette terre qui furent jalonnées par plusieurs guerres et conflits.

¹ Qohelet Rabba X-27.

Dans un deuxième temps, plus personnellement, j'aimerais vous dire comment notre communauté, qui se mobilise en vérité pour scruter la Parole de Dieu à l'école de maîtres juifs, contribue à sa manière à s'engager, en « guerrier pacifique », pour la paix. Cet engagement n'est pas optionnel, c'est un devoir, et exige un effort constant : rechercher la paix et la poursuivre, c'est se détourner du mal et faire le bien, selon le Ps XXXIV-14-15 :

Détourne-toi du mal et fais le bien
Recherche la paix et poursuis-la.¹

I

Voici donc pour commencer différentes interprétations de passages bibliques qui ont pu être utilisés ces dernières années lors d'événements liés au conflit actuel en Israël.

Il se trouve que « *Les Cananéens étaient dans le pays* » (Gn XII-6) lorsqu'Abraham arrive en Canaan, et que le Seigneur lui promet la Terre à lui et à sa descendance.

Interprétation possible : il y a déjà des habitants, il nous faut composer avec eux.

Autre manière de voir : la terre nous est donnée, il nous faut donc la conquérir.

Le « *piquah nephesh* »² ou « la sauvegarde de la vie » est un principe selon lequel la vie est plus importante que les commandements. Il est tiré de Lév XVIII-5 : *Gardez mes lois et mes coutumes. C'est en les mettant en pratique que l'on trouvera la vie*. Donc si observer avec exactitude la Tora mène à la mort, on doit pouvoir désobéir à ce qu'elle ordonne.

Dans le cadre du conflit actuel autour de la Terre, on peut faire les raisonnements suivants : ou Dieu a donné cette Terre à Israël (mais si la posséder dans son entièreté est source de conflit et entraîne la guerre, donc des morts, il faut être capable de compromis), ou alors, si laisser une partie de la Terre aux Palestiniens mène Israël à sa perte, il faut éviter les compromis territoriaux, quitte à user de violence pour garder toute la Terre. Dans ce cas le *piquah nephesh* ne s'appliquerait qu'aux Juifs.

L'on peut objecter : dans un cas précis, qui peut dire que la vie (et la vie de qui ?) est vraiment en danger ? Si le principe est simple, sa traduction en réalité politique l'est moins. Qui dit juste ? Qui a raison ?

Le « *din rodeph* » ou « loi » (din) concernant quelqu'un qui « poursuit » (rodeph) un assaillant : on a le droit de poursuivre quelqu'un qui s'appête à tuer une autre personne et de le tuer. Ceci est un élargissement de ce qui est dit de la légitime défense en Ex XXI-37-22.

En vertu du « *din rodeph* », Ex XXI s'appliquerait non seulement à une personne qui se défend elle-même, mais qui défend autrui. On a le droit de sauver la victime avant que l'assaillant ne la tue, même au prix de la vie de ce dernier.

Ce principe a été utilisé par certains pour justifier l'assassinat de Rabin (en novembre 1995). Ce dernier, en faisant la paix avec les Palestiniens mettait la vie de l'Etat d'Israël en danger, sa politique était considérée comme suicidaire, on avait donc le droit de le supprimer. L'application radicale de cette loi comportait plusieurs erreurs. Tout d'abord, avant d'en venir à de telles mesures, il est évident qu'il faut beaucoup de considérations préliminaires. Le domaine de la politique est aléatoire et on peut rarement affirmer avec certitude qu'un chef d'État conduit son pays à sa perte. Si un terroriste est surpris en train de poser une bombe

¹ Commentaire de Nombres Rabba sur ce verset : « Il est écrit : *Recherche la paix et poursuis-la*. La Tora ne te demande pas de courir après un commandement ou de le poursuivre, mais seulement de l'accomplir, quand l'occasion se présente [...]. Mais pour la paix, tu dois la chercher là où tu te trouves et la poursuivre dans d'autres lieux. »

² appliqué surtout au sujet du Shabbat : on peut « travailler le jour du Shabbat non seulement lorsque la vie est en danger, mais lorsque l'on doit pourvoir à ses besoins, la soigner, veiller sur elle... »

dans un autobus, j'ai le devoir de l'arrêter et même de le tuer si je n'ai pas d'autre choix. On ne pouvait dire cela avec évidence de Rabin. D'autre part la loi biblique concerne des rapports entre individus et donc le droit privé. Rabin était une personne publique élue par la majorité des citoyens et représentait donc plus que lui-même.

Signalons que c'est une minorité qui justifia cet assassinat au nom du « *din rodeph* ».

Le cas d'un crime dont on n'est pas sûr de l'auteur (Dt XXI-1-9)

Dt XXI fut cité dans le rapport de la commission d'enquête qui se réunit après les massacres de Sabra et Chatila (massacre perpétré dans un camp de Palestiniens au Liban en septembre 1982). D'après le texte biblique, si on découvre un cadavre dans un village et que l'on ne connaît pas le meurtrier, les anciens du village doivent se réunir et accomplir un rite pour se dire innocents du meurtre, c'est à dire assumer la responsabilité de se disculper. Dans le cas de Sabra et Chatila, le gouvernement était soupçonné d'avoir été en mesure d'éviter les massacres et de ne pas avoir agi. Il a donc été sommé de prendre position par rapport à sa responsabilité dans le massacre. En s'appuyant sur l'épisode mentionné en Dt XXI, la commission d'enquête affirmait le principe suivant :

« On ne peut rester indifférent à ce qui se passe dans une société ; les chefs d'Etat qui devraient éduquer leur peuple selon des principes moraux doivent rendre compte publiquement de leur attitude dans l'action comme dans l'omission »

La Tora peut donc être un instrument qui justifie soit la paix soit la guerre selon la manière dont on l'interprète, d'où l'utilité de livres comme celui mentionné ci-dessus (cf. p. 2, note 3).

Parmi les personnes que nous rencontrons dans la vie quotidienne, l'on trouve les opinions suivantes :

Oui, Dieu nous a donné une Terre, mais à condition que l'on y observe les commandements car la Terre est le terrain privilégié pour vivre selon l'Alliance. La Terre demeure un don et l'on n'a pas le droit de la posséder ; elle appartient à Dieu, donc à tous, et nous comme juifs, nous avons une responsabilité particulière à son égard.

Ou : l'idéal est le grand Israël, mais puisqu'on ne peut faire autrement, il faut bien (plus ou moins malgré nous) concéder des territoires aux Palestiniens.

Ou encore, sans référence aucune ni à Dieu ni à la Bible, mais pour des raisons morales, éthiques et humanitaires, on juge durement l'attitude d'Israël lorsque des Palestiniens sont maltraités, humiliés, privés de leurs droits et l'on est prêt au nom de la justice pour tous à « rendre » les territoires conquis en 1967.

Mais pourquoi les yeux du monde sont-ils tournés vers ce morceau de terre plus que sur tout autre, alors que tant de pays vivent des conflits encore plus dramatiques et violents ?

Un midrash ancien¹ donne, à mon avis, une clé pour saisir la signification universelle de cette terre particulière. Il s'agit du passage qui tente d'interpréter Dt XI-12 : « Une terre que le Seigneur ton Dieu recherche², sans cesse les yeux du Seigneur ton Dieu sont sur elle du début à la fin de l'année. »

Le commentaire interroge : le Seigneur ne rechercherait-il que cette Terre ? Ne prendrait-il soin que d'elle ? Bien des passages bibliques témoignent du contraire : Dieu aime et s'intéresse à toutes les terres. Que signifie donc Dt XI-12 ?

¹ Sifre Devarim sur Dt XI-12

² Le mot hébreu utilisé pour « rechercher » ou « chercher » est la racine « DaRaSH ». Il évoque une recherche intense, motivée par l'amour. Ce mot est utilisé aussi bien pour « chercher Dieu » (Esd VI-21) que pour « chercher la Tora », c'est-à-dire la scruter avec amour pour y trouver Dieu (cf. Esd VII-10).

La réponse est claire : Oui, le Seigneur ne recherche que cette Terre (la terre d'Israël), mais à travers la recherche avec laquelle il la recherche, il recherche toutes les terres avec elle.

Et l'on poursuit le même raisonnement avec l'élection du peuple. Dieu a choisi un peuple particulier, non pour exclure les autres, mais pour embrasser à l'intérieur de l'élection d'Israël tous les peuples.

Autrement dit : à travers le soin que Dieu a pour cette Terre, nous devons lire le soin que le Seigneur a pour toute terre et donc le soin que nous devons avoir nous aussi pour toute terre.

Cette Terre spécifique a valeur d'exemplarité. Les exigences que je porte sur Israël par rapport à cette Terre doivent m'interpeller par rapport à toute terre, voire tout espace que j'occupe. Il ne m'appartient pas, il appartient à Dieu et je dois m'y comporter en partenaire de l'Alliance.

II

Qu'en est-il pour nous qui vivons à longueur d'années en Israël, qui avons vécu plusieurs guerres et conflits, qui partageons les peurs, les découragements et aussi les espérances de ces deux peuples ? Comment nous considérons-nous « guerriers pacifiques » d'un « Dieu briseur de guerre » ? Comment cherchons-nous à nous engager ?

Comme étrangères, ni juives, ni arabes, ni israéliennes, ni palestiniennes, nous nous gardons bien de juger ces opinions. Et d'ailleurs la situation est si complexe qu'est bien prétentieux celui qui croit savoir qui a tort et qui a raison. Nous cherchons à accueillir et à soutenir tout ce qui va dans le sens de la justice et de la paix, à accompagner par l'amitié et la prière tous ceux, juifs ou arabes, qui œuvrent de l'intérieur de leur propre société, pour la paix, et ces gens qui sont nos amis nous sont des exemples. J'aimerais rendre hommage à quelques uns d'entre eux en les appelant par leur nom.

Ainsi **Tamar** qui assure chaque vendredi une garde silencieuse avec le groupe des « femmes en noir », contre l'annexion des territoires, et qui se mobilise pour manifester avec d'autres arabes et juifs contre le fameux mur, appelé par les uns « barrière de sécurité », par les autres « mur de l'apartheid ».

Et Iona qui appartient au groupe des « check points », encore des femmes, qui se placent aux postes de contrôle et observent comment se conduisent les soldats chargés de vérifier les papiers des Palestiniens.

Ainsi **Yehuda** dont le fils Nahshon, alors militaire, a été tué par un Palestinien après avoir été kidnappé, et qui au moment de Kippour¹ a voulu visiter le père de celui qui avait tué son fils (lui même tué lors de l'essai de libération du jeune soldat) et lui a proposé de créer avec lui une association dont le but est de faire se rencontrer les personnes ou groupes qui s'opposent.

Et **Miki**, juif israélien de Galilée qui est allé à Auschwitz avec Emile Shufani (ce prêtre arabe israélien qui emmena en mai 2003, 300 juifs et arabes jusqu'en Pologne pour faire un voyage au plus profond de la mémoire juive). Miki donne suite à ce voyage en réalisant avec un Arabe israélien le projet suivant : dans le but de réveiller les consciences, préparer une exposition de photos d'anciens villages arabes détruits en 1948.

Ainsi **Max** qui a risqué sa vie avec le mouvement des « rabbins pour les droits de l'homme » lorsqu'il a protesté contre des démolitions de maisons de Palestiniens.

Et ces deux Palestiniens exilés en 67, **Mazen** et **Muhammad**, qui utilisèrent leur exil pour apprendre à cultiver des plantes exotiques et dès les accords d'Oslo, lorsqu'ils revinrent,

¹ Kippour, jour du pardon où tout Juif est invité à demander pardon et à se réconcilier avec son prochain avant de demander et obtenir le pardon de Dieu.

se mirent à planter des anthurium avec l'aide des kibbutzim voisins, accomplissant à leur manière la prophétie d'Isaïe, changeant les armes en socs de charrue.

Je citerai encore **Liliane**, jeune juive israélienne engagée dans une école pilote dans laquelle la moitié des élèves et des professeurs sont juifs et l'autre moitié, arabes. Elle est venue me trouver pour me demander comment enseigner des éléments de foi chrétienne aux enfants qui doivent connaître tant soit peu la religion de l'autre. Et elle m'a confié les larmes aux yeux les durs défis qu'une telle expérience suppose.

Et **Adina**, Israélienne du village d'Ein-Kerem qui a fondé un théâtre de renom pour aveugles et sourds et qui rêve d'ouvrir ce théâtre dès l'an prochain à des Arabes. Toutes ces personnes font partie de notre quotidien et la liste est sans fin.

En nommant ces quelques personnes, qui représentent des milliers d'autres, je voudrais dire que ce pays dont on ne parle souvent qu'en termes de conflits, excelle aussi à inventer la paix au quotidien.¹

Notre engagement, je le redis, ne consiste pas à « manifester », car nous ne sommes ni juives ni arabes, mais à soutenir ceux qui œuvrent pour la paix, et à faire tout simplement ce que nous avons à faire, comme religieuses chrétiennes, là où nous sommes. Notre maison à Ein-Kerem² accueille beaucoup de juifs israéliens, non spécialement pratiquants, mais qui trouvent chez nous un oasis de paix et se refont le corps et l'âme dans ce pays où tout est incertain ; des groupes de jeunes parfois religieux, qui posent mille questions, ce qui permet d'abattre un autre genre de mur entre juifs et chrétiens, le mur des préjugés, de la méfiance, des clichés que l'on a les uns sur les autres.

Nous recevons également des groupes de jeunes Arabes, palestiniens ou israéliens de Galilée, qui viennent pour différents propos ainsi que des groupes inter-religieux. Parfois les uns et les autres se rencontrent chez nous et c'est toujours sans problème.

Nos travailleurs palestiniens font constamment l'expérience souvent traumatisante du *check point* pour arriver jusqu'à nous et gagner la vie de leur famille. Nous vivons cela avec eux et admirons leur courage.

Le fait d'accueillir tous, de s'interdire de juger, de prendre parti, sinon celui de la justice, de la paix et de l'amour, de n'avoir aucune réponse, nous met souvent dans l'inconfort et l'écartèlement.

Mgr Claverie qui a payé de sa vie un écartèlement semblable disait :

La croix, c'est l'écartèlement de celui qui ne choisit pas un côté ou un autre, parce que si Jésus est entré en humanité, ce n'est pas pour rejeter une partie de l'humanité. Alors il est là [...] et il va vers tout le monde. Il se met là et il essaie de tenir les deux bouts [...] Jésus ne choisit pas. Il dit : *Moi, je vous aime tous* et il en meurt.

¹ Le 2 décembre 2003, le cardinal Martini prononçait dans la cathédrale de Strasbourg une conférence intitulée : « L'avenir de l'Eglise dans le monde ». Voici ce qu'il disait au sujet de Jérusalem. La Jérusalem eschatologique « est un don de Dieu qui sera pour les derniers temps. Mais elle n'est pas une utopie : elle est une réalité déjà présente qui ne peut pas passer à côté des problèmes et des espérances de la Jérusalem d'ici. Dans tout lieu où l'on cherche à dire des mots et à faire des gestes de paix et de réconciliation, même provisoires, et il y en a beaucoup à Jérusalem, dans toute forme de convivialité humaine qui correspond aux valeurs même cachées de l'Evangile, et il y en a beaucoup dans la Jérusalem d'aujourd'hui, il y a une nouveauté qui donne des raisons d'espérance. Comme le disait déjà le bienheureux pape Jean XXIII dans son encyclique sur la paix, ce sont les gestes innombrables et persévérants de paix entre individus et groupes qui peuvent créer une sorte de culture de paix et qui fondent une atmosphère de paix qui à la fin sera gagnante ».

Le cardinal Martini, ancien archevêque de Milan, a décidé de se retirer à Jérusalem pour « dédier le temps qui me reste à vivre à la prière d'intercession et à l'étude de la Parole de Dieu ».

² Ein-Kerem est un village situé dans les collines de Judée, tout près de Jérusalem. La population, arabe chrétienne et musulmane jusqu'en 1948, prit la fuite lors de la guerre d'indépendance. Le village fut repeuplé par des familles juives qui elles aussi fuyaient alors l'Afrique du Nord et le Yémen. Ein-Kerem accueillit par la suite toute une population d'intellectuels et d'artistes, attirés par la beauté et la paix de ce lieu.

C'est le pari chrétien : « Savoir prendre lucidement position sans prendre parti ». C'est aussi une forme de crucifixion, parce que « ce serait plus facile et moins frustrant d'une certaine manière, d'entrer dans un camp »¹.

Si Israël est appelé à être « guerrier de Dieu », nous nous savons engagés comme chrétiens, au nom du même Dieu et de la même Parole dans le même combat.

Je citerai pour terminer le psaume XLV, en paraphrasant le commentaire de Rashi :

*Guerrier, ceins ton épée au côté
ta splendeur et ton éclat.
Avec ton éclat triomphe et chevauche sur la Parole de vérité
Et l'humilité de la justice
Guerrier, ceins ton épée au côté
[Pour Rashi, il s'agit du combat de la Tora²]
Ta splendeur et ton éclat
[C'est ta connaissance de cette même Tora.]
Avec ton éclat triomphe et chevauche sur la Parole de Vérité*

Ceux qui étudient la Tora ne peuvent qu'en tirer des décisions conformes à la vérité. Rashi ajoute que c'est aussi cela qui caractérisera le Messie, et il cite Is XI-2-5 :

Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur
Esprit de sagesse et de discernement,
Esprit de conseil et de force,
Esprit de connaissance et de crainte du Seigneur
Et il lui inspirera la crainte du Seigneur.
Il ne jugera pas d'après ce que voient ces yeux,
Il ne se prononcera pas d'après ce qu'entendent ses oreilles.
Il jugera les faibles avec justice.
La justice sera la ceinture de ses hanches et la vérité le baudrier de ses reins.

L'humilité de la justice

La connaissance de la Tora s'accompagne d'humilité. Comme disent les Sages : « l'humilité est la sauvegarde de la sagesse ».

Faisons deux remarques.

La justice, selon la Bible, n'est pas d'abord la justice sociale, mais elle est l'ajustement à la volonté de Dieu (qui inclut bien sûr l'aspect social de la justice).

Selon la traduction littérale de l'hébreu (« chevauche sur la Parole de Vérité »), la Parole de Vérité sert de monture à ce guerrier. Cela veut dire qu'il est porté par elle et en même temps qu'il peut la guider et la mener là où il veut. C'est pourquoi le verset poursuit : « et l'humilité de la justice », autrement dit : l'humble ajustement à la volonté de Dieu du guerrier indiquera la direction à sa monture.

L'attitude du guerrier de Dieu, ce qui lui permet de mener le bon combat, c'est donc de se laisser humblement enseigner par la Parole du Seigneur et de s'ajuster constamment jour après jour à sa volonté de paix sur Israël et sur le monde.

¹ Pierre Claverie, dans Jean-Jacques Pérennès, *Un algérien par alliance*, Cerf, 2000.

² La Tora, ou la Parole humaine qui la transmet, est comparée à une arme dans plusieurs passages de l'Écriture : Is XLIX-2 ; Sg XVIII-15-16 ; Hb IV-12 ; I Th V-8 ; Ep VI-11, 13-17.

La guerre dans l'œuvre de Maximilien Volochine

Lioudmila Chvedova
INALCO, Paris

Le poète, peintre et critique d'art russe Maximilien Volochine a vécu à l'époque des grands affrontements de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles : Première guerre mondiale, Révolution russe et guerre civile en Russie. Ces événements sanglants ont trouvé un écho considérable dans son œuvre. Nous allons essayer de comprendre les idées essentielles de Volochine sur la guerre en général, de montrer sa conception de poète autant que de témoin de cette période charnière qui a déterminé les destinées des peuples. Nous parlerons d'abord de sa philosophie de la guerre, ensuite de sa représentation de l'homme et de l'art en période de guerre et enfin des moyens que le poète propose pour vaincre la guerre.

Au début de la Première guerre mondiale Volochine était en route vers Dornach, petit village à côté de Bâle où le poète devait participer à la construction du Goetheanum (Temple de Saint-Jean) qui, d'après la conception du philosophe Steiner, devait être un bâtiment portant l'empreinte de la Parole qui y résonnerait. Ce temple devait incarner le mouvement anthroposophique et mettre ses idées en pratique. Ce serait un temple-théâtre où on célébrerait les mystères anthroposophiques. En traversant l'Europe, Volochine avait l'impression que partout les portes se fermaient derrière lui : « Partout je prenais le dernier train, le dernier bateau ; j'avais l'impression que toutes les portes se fermaient avec bruit derrière mon dos, qu'il n'y avait pas de retour¹ ». Voici comment il transmet ce sentiment dans son poème « Под знаком Льва » (« Sous le signe du Lion », 1914) :

Уже в петлях скрипела дверь
И в стены бил прибой с разбега,
И я, как запоздалый зверь,
Вошел последним внутрь ковчега².

Déjà la passerelle grinçante se fermait
Et la vague montait à l'assaut des parois,
Lorsque, pareil à une bête égarée,
Je pénétraï le dernier dans l'arche de Noé³.

Le Goetheanum était une sorte d'Arche de Noé, d'endroit où, au milieu de l'Europe déchirée par le conflit, des gens de différentes nationalités (Allemands, Russes, Français, Autrichiens, Hollandais) travaillaient fraternellement et pacifiquement à une œuvre commune. Ce petit havre de paix n'était pas du tout touché par les rapports d'hostilité qui régnaient tout autour.

Plus tard, Volochine écrira : « Ce travail élevé et amical aux côtés de représentants de toutes les nations en état de guerre, à quelques kilomètres du champ des premières batailles de la guerre européenne, était une école admirable et difficile où l'on se formait à un comportement humain et apolitique envers la guerre⁴ ». Se trouvant dans un tel endroit il pouvait observer les camps ennemis de l'intérieur et garder ainsi un juste équilibre à l'égard des différents peuples en état de guerre. Volochine ne faisait pas de distinction entre les ennemis et les frères. Citons quelques vers de son poème « Пролог » (« Prologue », 1915) :

¹ Cité par Vladimir Kouptchenko, *Странствия Максимилиана Волошина* [Voyages de Volochine], Saint-Pétersbourg, Logos, 1997, p. 194. Nous traduisons.

² Maximilien Volochine, *Стихотворения, статьи, воспоминания современников* [Poèmes, articles, souvenirs des contemporains], Moscou, éd. Pravda, 1991, p. 97.

³ Marie-Aude Albert, *Maximilien Volochine, Esthète, poète et peintre (1877-1932)*, L'Harmattan, 2002, p. 242.

⁴ Cité par Vl. Kouptchenko, *op. cit.*, p. 198. Nous traduisons.

В начальный год Великой Брани
Я был восхищен от земли.
И, на замок небесных сводов
Поставлен, слышал, смуты полн,
Растущий вопль земных народов,
Подобный реву бурных волн.

*La première année de la Grande Querelle
Je fus ravi à la terre.
Et placé à la clef des voûtes célestes
Pour écouter, plein de révolte,
Le hurlement croissant des peuples de la terre,
Pareil au fracas des vagues déchaînées¹.*

Le poète éprouvait une sorte d'aversion envers la politique, qui détournait les hommes du bon sens et de la foi.

La guerre est décrite chez Volochine comme une tempête d'une amplitude cosmique, déchaînée sur la terre par les forces célestes. Nous trouvons cette idée dans le poème « Над полями Альзаса » (« Au-dessus des champs d'Alsace », 1914) :

Ангел непогоды пролил огонь и гром,
Напоив народы яростным вином.

*L'Ange de l'intempérie apporta le feu et le tonnerre,
Abreuvant les peuples d'un vin furieux.*

Средь земных безлюдий тишина гудит
Грохотом орудий, топотом копыт.

*Au milieu du désert le silence fait entendre
Le grondement des armes, le bruit des sabots.*

Преклоняя ухо в глубь земли, внемли,
Как вскипает глухо желчь и кровь земли².

*En appuyant l'oreille contre les profondeurs de la
terre, écoute
Bouillir sourdement la bile et le sang de la terre³.*

Le poète compare la guerre à une semence « d'acier, de cuivre, de chair et de sang vivant » répandue par un mauvais semeur. Il conçoit le titre de son nouveau livre *Anno Mundi Ardentis* (L'année de l'incendie du monde) consacré à la guerre.

La guerre est associée chez Volochine à des visions apocalyptiques. Dans le poème « Армагеддон » (« Armageddon », 1915), il présente le lieu de la dernière bataille des rois de l'univers. Il s'agit d'un désert de pierre ravagé par les guerres précédentes qui représente l'avenir d'une humanité qui n'a pas voulu devenir raisonnable :

Предо мной, тускла и широка,
Цепенела в мертвом исступленьи
Каменная зыбь материка.
И куда б ни кинул смутный взор я –
Расстились саваны пустынь,
Русла рек иссякших, плоскогорья [...] ⁴

*Devant moi rampait, glauque, immense,
Figée dans un spasme mortel,
La lave de pierre d'un continent.
Et où que mes yeux troublés se portassent,
Ce n'étaient que déserts sans vie,
Fleuves asséchés, plateaux infinis [...] ⁵*

Selon Volochine la cause des guerres est la soumission du pays au pouvoir de la machine. « Un Allemand archéologue, un Allemand philosophe ne pourrait jamais éprouver de la haine envers les monuments du passé, mais les démons pour qui l'humanité a construit les corps en acier et en cuivre, détestent viscéralement les créations de l'art, les créations de l'esprit⁶ ». La guerre est entraînée par une sauvagerie morale et Volochine refuse de la comprendre, il préfère être tué plutôt que de tuer les autres. Il écrit à son amie Petrova : « Je ne comprends pas la guerre. Maintenant elle est admirable par le courage et le sacrifice que les gens y manifestent en allant à la mort. Mais imaginez l'horreur, quand lors d'un futur

¹ Nous traduisons.

² M. Volochine, *op. cit.*, p. 97.

³ Nous traduisons.

⁴ M. Volochine, *op. cit.*, p. 101-102.

⁵ Marie-Aude Albert, *op. cit.*, p. 257.

⁶ Cité par Vl. Kouptchenko, *op. cit.*, p. 199. Nous traduisons.

congrès où l'on partagera l'Europe, parleront les diplomates et que commencera un marchandage où les plus faibles seront vendus en esclavage ? L'horreur principale de la guerre est que l'adversaire fait adopter ses armes par le défenseur (même d'une bonne cause) et lui impose sa propre psychologie¹ ».

Le plus difficile d'après Volochine est de ne pas se soumettre à la haine afin de sauvegarder l'amour de l'humanité. Il se révolte contre le mensonge qui règne partout, il oppose l'amour à la vengeance qui contamine l'atmosphère générale. Il écrit dans le poème « Газеты » (« Les Journaux », 1915) :

Не знать, не слышать и не видеть... *Ne pas savoir, ne pas entendre et ne pas voir...*
 Застыть как соль...уйти в снега... *Se figer comme le sel... partir dans les neiges...*
 Дозволь не разлюбить врага, *Permetts-moi d'aimer toujours l'ennemi*
 И брата не возненавидеть² ! *Et de ne pas me mettre à détester le frère³ !*

D'après Volochine, cette guerre n'est ni nationale, ni libératrice. C'est une lutte entre des pieuvres industrielles. Il n'y a pas lieu de juger qui a raison, qui est coupable. Il faut vaincre la guerre elle-même et non pas l'adversaire. Nous retrouvons ici les idées de Péguy énoncées dans la controverse sur l'utilité de construire, de semer, de travailler en période de guerre, qui apparaît dans les premières pages du drame *Jeanne d'Arc* et se poursuit dans *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*. Devant Hauviette, Jeanne compare les gens qui sont toujours en train de (re)construire malgré les destructions, aux enfants qui s'amuse à faire des digues avec de la terre. « La Meuse finit toujours par passer par-dessus »⁴, affirme Jeanne. Selon elle il faut d'abord « tuer » la cause première de ces destructions et dévastations, la guerre, autrement tous les efforts sont inutiles. Mais Hauviette conteste l'idée de Jeanne, persuadée qu'il faut continuer à travailler avec le même soin en construisant, en labourant la terre, car c'est cela qui garde tout, qui tient tout. « [...] le bon Dieu finira bien par bénir leurs moissons »⁵, dit Hauviette. C'est Madame Gervaise qui tranche la discussion au profit d'Hauviette dans un des passages du *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* où le personnage de la moniale s'impose, ayant souvent raison contre Jeanne : « Ils démolissent les églises. Nous en rebâtitons toujours. Nous rebâtitons toujours des églises de pierre [...] Nous rebâtitons toujours des églises temporelles. Nous édifierons toujours des églises périssables. Mais il y a une Église qu'ils n'atteindront pas. Il y a une Église de Dieu qu'ils n'atteindront pas. Il y a une Église dans le ciel, dans le ciel de Dieu. Il y a une Église éternelle. Qu'ils n'atteindront jamais. »⁶ D'après Madame Gervaise, tout ce que font les démolisseurs des églises sur terre est vain, car il existe une autre église, une Jérusalem céleste qui est éternelle, que personne ne pourra jamais démolir et qui va toujours protéger les églises sur terre. Hauviette et Madame Gervaise prouvent à Jeanne que le fait de construire n'est pas inutile, parce que c'est aussi une façon de lutter contre la guerre, parce que c'est un des moyens de la « tuer », de montrer aux démolisseurs que les constructeurs sont plus forts, plus obstinés, capables de construire plus vite que les autres démolissent. Et c'est une des façons de leur montrer leur faiblesse, leur incapacité, l'inutilité de leurs efforts.

Ne refusant point cette vérité paysanne, Jeanne va pourtant plus loin. Elle est persuadée qu'en même temps il faut lutter contre la guerre elle-même, qu'il faut tuer la cause première de ces malheurs, qu'il ne faut pas se soumettre au mal universel. Péguy donne raison

¹ *Ibid.*, p. 200. Nous traduisons.

² M. Volochine, *op. cit.*, p. 99.

³ Nous traduisons.

⁴ Charles Péguy, *Œuvres poétiques complètes*, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1975, p. 31.

⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶ *Ibid.*, p. 417.

à ces trois personnages : chacun a raison à sa façon, les trois points de vue ne se contredisent pas, mais se complètent, car ils viennent tous du même esprit.

Dans l'article « Скрытый смысл войны » (« Le sens caché de la guerre »), Volochine explique sa vision des causes de la Première guerre mondiale qui fut préparée selon lui par « les perversions et le mensonge » de toute la culture européenne. Il accuse le XIX^e siècle « stupide, prétentieux et violent » qui a semé « la flamme et la discorde... florissant actuellement ». D'après Volochine c'est justement au XIX^e siècle que l'Europe tomba au pouvoir des démons des machines qui la séduisirent par le confort, le bon marché, et la vitesse et qui l'entraînèrent sur les voies d'un matérialisme hébété et de la décadence morale. A la différence de l'homme de l'Antiquité, l'Européen contemporain qui a cru aveuglément à la toute puissance de la science, ne voit pas l'essence morale des forces naturelles qu'il veut diriger. Pourtant chaque machine, même si elle est conçue pour de bonnes intentions, dégénère sous l'influence de l'avarice humaine et commence à servir à la soumission de l'homme. La base de la morale humaine, d'après Volochine, fut toujours la force. Son expression était au début le poing, ensuite le glaive et finalement la poudre. Avec l'apparition de celle-ci se produisit un énorme bouleversement moral : l'humanité tout en se croyant en état de progrès constant, se dirigea vers un précipice. Volochine pose la question : « Est-ce que l'humanité peut échapper à l'avalanche qui l'entraîne dans l'abîme ? » Le poète est persuadé que oui. L'homme doit renoncer à ses intérêts trop égoïstes, aux avantages que les découvertes de la science lui fournissent. « Chaque nouvelle connaissance, chaque nouvelle force doivent être équilibrées dans l'homme par un renoncement équivalent. C'est cela qui permet de créer l'autodiscipline morale et solide, qui fait construire l'ordre légal¹ ». Autrement le monde risque de se décomposer et de disparaître complètement.

Coupé de Russie par plusieurs fronts Volochine pense constamment à elle. Dans le poème « Россия » (« La Russie », 1915) écrit en période de guerre, il exprime ses sentiments envers sa patrie :

Враждующих скорбный гений Братским вяжет узлом, И зло в тесноте сражений Побеждается горшим злом.	<i>Un sombre génie attache Les ennemis d'un lien fraternel, Et au cœur des batailles le mal Est vaincu par un mal plus amer.</i>
Взвывается стяг победный... Что в том, Россия, тебе ? Пребудь смиренной и бедной – Верной своей судьбе.	<i>L'étendard victorieux s'élève... Que t'importe, Russie ? Reste misérable et docile, Demeure fidèle à ton destin.</i>
Люблю тебя побежденной, Поруганной и в пыли, Таинственно освещенной Всей красотой земли ² .	<i>Je t'aime vaincue, Injuriée, dans la poussière, Mystérieusement illuminée De toute la beauté de la terre³.</i>

Le poète ne peut pas accepter que le mal soit vaincu par un autre mal, cela ne correspond pas à son système de valeurs esthétiques et morales. Il préfère voir la Russie vaincue, mais éclairée par une lumière de sainteté, par sa beauté intérieure et fidèle à son destin.

Dans la deuxième partie de ce poème Volochine présente un monde déchiré où l'on ne reconnaît plus ni frère, ni ennemi, où la chair est hostile à elle-même :

¹ Cité par Vl. Kouptchenko, *op. cit.*, p. 256. Nous traduisons.

² M. Volochine, *op. cit.*, p. 95-96.

³ Marie-Aude Albert, *op. cit.*, p. 265.

В эти дни не спазмой трудных родов
Схвачен дух : внутри разодран он
Яростью сгрудившихся народов,
Ужасом разъявщихся времен.

*Ces jours-ci mon esprit n'est pas pris
De contractions douloureuses, mais il est déchiré à l'intérieur
Par la violence des peuples entassés,
Par le terreur des temps déliés.*

В эти дни нет ни врага, ни брата :
Все во мне и я во всех. Одной
И одна – тоскою плоть объята
И горит сама к себе враждой¹.

*Ces jours-ci il n'y a ni ennemi, ni frère :
Tous sont en moi et je suis en tous.
La chair est saisie de la même tristesse
Et brûle de l'animosité envers elle-même².*

Le poète a l'impression qu'on ampute une partie de son âme sous l'anesthésie du mensonge qu'il lit dans les journaux (1915) :

Ложь заволакивает мозг
Тягучей дремой хлороформа,
И зыбкой полуправды форма
Течет и лепится как воск.

*Le mensonge enveloppe l'esprit
D'un sommeil épais du chloroforme,
Et la vacillante semi-vérité
Coule et se modèle comme de la cire.*

И гниlostной пронизан дрожью,
Томлюсь и чувствую в тиши,
Как, обезболенному ложью,
Мне вырезают часть души³.

*Pénétré du tremblement pourri,
Je languis et je sens dans le silence
Qu'on m'ampute d'une partie de mon âme,
Après m'avoir endormi par le mensonge⁴.*

Plus tard Volochine écrit le poème « Красная Пасха » (« Les Pâques rouges ») consacré à la guerre civile en Russie où l'arrivée du printemps avec sa fête lumineuse de la Résurrection du Christ n'apporte pas, en cet avril 1921, le bonheur, car la terre russe est couverte de cadavres, c'est une terre malade dévastée par les incendies, tout y semble rouge de sang :

Зимою вдоль дорог валялись трупы
Людей и лошадей. И стаи псов
Вьедались им в живот и рвали мясо.
Восточный ветер выл в разбитых окнах.
А по ночам стучали пулеметы,
Свистя, как бич, по мясу обнаженных
Мужских и женских тел⁵.

*L'hiver au long des routes traînaient des cadavres
D'hommes et de chevaux, et des bandes de chiens
Leur fouillaient le ventre et arrachaient la viande.
Le vent venu d'Est hurlait par les fenêtres béantes,
Et la nuit les mitrailleuses crépitaient,
Sifflant comme le fouet sur la viande nue
Des corps d'hommes et de femmes⁷.*

[...]

[...]

Зима в тот год была Страстной неделей
И красный май сплелся с кровавой Пасхой,
Но в ту весну Христос не воскресал⁶.

*Cette année-là l'hiver fut une Semaine de la Passion
Et le beau mai rouge se fondit à la Pâque sanglante.
Et Christ en ce printemps ne ressuscita pas⁸.*

¹ M. Volochine, *op. cit.*, p. 96-97.

² Nous traduisons.

³ M. Volochine, *op. cit.*, p. 98-99.

⁴ Nous traduisons.

⁵ M. Volochine, *op. cit.*, p. 172.

⁶ M. Volochine, *op. cit.*, p. 173.

⁷ Marie-Aude Albert, *op. cit.*, p. 360.

⁸ Marie-Aude Albert, *op. cit.*

Dans ce poème, nous voyons les âmes des personnes arrachées à la vie qui, portées par la poussière, courent à travers les chemins. Ces âmes mortes contaminent les vivants, en répandant la vengeance, la panique, l'infection.

Les images terribles remplissent le poème « Голод » (« La faim », 1923) : cadavres, cannibalisme, nausée, les mères qui mangent leurs enfants après avoir accouché, la viande d'homme vendue au marché moins cher que la viande d'agneau :

Землю тошнило трупами – лежали
На улицах, смердели у мертвецких.
В разверстых ямах гнили на кладбищах,
В оврагах и по свалкам костяки
С обрезанною мякотью валялись.
Глодали псы отгрызанные руки
И головы. На рынке торговали
Дешевым студнем, тошной колбасой,
Баранина была в продаже – триста,
А человечина – по сорока¹.

*La terre vomissait des cadavres : ils traînaient
Dans les rues, infectaient les morgues.
Pourrissaient dans les fosses communes béantes,
Dans les ravins et les décharges où les os
S'entassaient avec des bouts de chair.
Les chiens rognaien des bras et des têtes
Arrachés. Au marché on écoulait
Une galantine bon marché, un saucisson écœurant.
La viande de mouton se vendait trois cents roubles,
Et la viande d'homme, quarante le kilo².*

Lorsque Volochine fut accusé d'avoir collaboré au journal social-démocrate *Дело* (*L'Action*), il répondit qu'il avait écrit dans des dizaines de journaux (de gauche et de droite) et qu'aucun ne correspondait à ses idées politiques, car il était l'auteur de son propre système social, lequel ne correspondait à aucun des systèmes existants. Au moment de la discorde entre les différentes parties et classes sociales de la Russie, au moment de la plus grande tension de la guerre civile, Volochine put trouver pour ses poèmes les mots qui touchaient en même temps les rouges et les blancs. Volochine écrit l'article « La guerre civile », rempli de sarcasmes : « Nous avons eu raison de refuser de continuer la guerre extérieure en préférant la guerre civile, ironise-t-il. Elle travaille d'une manière plus systématique tout le territoire du pays, entraîne toutes les classes de la population, elle fait dégénérer d'une manière plus profonde la personnalité³ ». Le poète souligne que la guerre civile influence surtout de façon très propice la littérature et les arts : rappelant que « la parole est d'argent et le silence est d'or », on ne peut pas ne pas avouer, dit-il, que « nous sommes entrés actuellement dans le Siècle d'Or de la littérature russe⁴ ».

L'homme-martyr de la guerre

Volochine réfléchit à la situation, au destin des génies, peintres, écrivains, artistes en général, pendant la guerre. Il écrit plusieurs articles dans *Биржевые ведомости* (Nouvelles de la Bourse) : « Génération de 1914 », « Littérature en 1915 », « Victimes ». Tous ces articles sont pénétrés d'une douleur profonde pour les jeunes écrivains que la guerre emporte et peut encore emporter. Dans les listes des morts il compte 150 écrivains tués en une année de guerre. Il fait la conclusion suivante : « La France a déjà perdu toute une génération de écrivains venue après les symbolistes [...]. Et pourtant la guerre est loin d'être finie il y aura encore des victimes ». Volochine compte également les peintres, les musiciens, les comédiens, les étudiants (futurs écrivains et savants). « La génération qui aurait atteint son apogée créatrice vers les années 1930 a péri⁵ ». Il dit que personne n'a le droit de dire de lui-même : ma vie est trop précieuse pour la risquer. Mais le peuple, les chefs d'état ne doivent

¹ M. Volochine, *op. cit.*, p. 174.

² Marie-Aude Albert, *op. cit.*, p. 359.

³ Cité par Vl. Kouptchenko, *op. cit.*, p. 292. Nous traduisons.

⁴ *Ibid.*, p. 293.

⁵ Cité par Vl. Kouptchenko, *op. cit.*, p. 208. Nous traduisons.

pas permettre la mort de ces gens-là. Ainsi Volochine a-t-il sauvé plusieurs fois de la prison des savants, des écrivains en intervenant auprès des pouvoirs, entre autres auprès de Dénikine, en faveur du savant Marx, et d'un chef des services de contre-espionnage, en faveur du poète Ossip Mandelstam malgré sa mésentente avec lui.

En empêchant les hommes de s'exterminer les uns les autres, il accueille chez lui, dans la maison du poète, les blancs et les rouges pour les protéger, leur donner un refuge et des conditions favorables pour créer, écrire, peindre. При большевиках мой дом является убежищем для белых, при добровольцах – для красных¹ (Sous les bolcheviks ma maison est un refuge pour les blancs, sous l'armée des volontaires – refuge pour les rouges).

La maison du poète ressemblait ainsi à un temple ouvert à tous ceux qui avaient besoin d'un refuge ou tout simplement de calme. C'est ce que dit le poème « Дом поэта » (« Maison du poète ») :

В те дни мой дом, слепой и запустелый, Хранил права убежища, как храм, И растворялся только беглецам, Скрывавшимся от петли и расстрела ² .	À cette époque ma maison, aveugle et vide Refuge offrait à tous comme ferait un temple, Elle n'ouvrait qu'aux évadés fuyant la corde ³ .
---	---

Au début de la guerre Volochine lui-même n'était pas soumis au recrutement, à cause de son âge (il avait plus de 38 ans) et de son état de santé. Mais pourtant il risquait d'être recruté pour le service à l'arrière, nouvelle insupportable pour lui qui détestait non seulement la guerre, mais l'armée et les soldats en général. Il décide de ne jamais porter l'uniforme malgré toutes les menaces que ce refus pourrait entraîner. Dans une lettre au Ministre de guerre il explique sa position :

Je refuse d'être soldat en tant qu'euro péen, en tant qu'artiste, en tant que poète : en tant qu'euro péen qui porte la conscience de l'unité, de l'indivisibilité de la culture chrétienne, je ne peux pas prendre part à une guerre fratricide, intestine, quelles que soient ses raisons. Le responsable n'est pas celui qui commence, mais celui qui continue. Je ne crois pas aux formules naïves affirmant que cette guerre détruira la guerre.

Comme artiste dont le travail est la création des formes, je ne peux pas prendre part à la destruction des formes, y compris de la forme la plus parfaite – le temple du corps humain.

Comme poète, je n'ai pas le droit de lever le glaive, puisque j'ai le don de la Parole, et de prendre part à la discorde, car mon devoir est la compréhension.

Celui qui est convaincu qu'il vaut mieux être tué que tuer et qu'il vaut mieux être vaincu que vainqueur – ne peut pas être soldat.⁴

Après visite médicale et examens, Volochine est finalement déclaré absolument inapte au service armé, ce qui fut pour lui un grand soulagement.

Volochine remerciait le destin de lui avoir cassé la main droite, l'ayant ainsi privé de la possibilité de tirer et de tuer tout en lui laissant celle d'écrire et de dessiner. « Mais si j'avais dû aller faire la guerre, ajoute-t-il, je l'aurais refusé. Non pas à cause de la peur devant la mort : je suis prêt à m'en aller à chaque minute, mais parce que j'ai des ennemis plus importants que les Allemands. Ce sont les actuelles armes de destruction, les démons des bombes, les démons des machines, les démons de l'organisation⁵ ».

¹ *Ibid.*, p. 299. Nous traduisons.

² M. Volochine, *op. cit.*, p. 263.

³ Nous traduisons.

⁴ Cité par VI. Kouptchenko, *op. cit.*, p. 225. Nous traduisons.

⁵ *Ibid.*, p. 211.

Malgré cette opinion sur la situation de l'artiste pendant la guerre, il écrit un article sur Charles Péguy, qui fut aussi une victime de la Première guerre mondiale, mort le 5 septembre 1914, près de Villeroy lors de la bataille de la Marne en menant courageusement sa section à l'attaque. Volochine écrit :

И если марнская победа является следствием гениальной проницательности и решимости Жоффри, то моральная сторона ее, давшая Франции, военно неподготовленной и уже разбитой наголову, силу снова выпрямиться и дать отпор Германии, сосредотачивается, как в фокусе, в личности и в смерти Шарля Пегю, – смиренного и подробного песнопевца великих пастушек – Женевиэвы и Иоанны, бессознательно сыгравшего в наши дни ту же роль, что они.¹

[Et si la bataille de la Marne apparaît comme la conséquence de la clairvoyance et de l'esprit de décision de Joffre, son aspect moral, qui donna à la France, militairement mal préparée et déjà complètement défaite, la force de se redresser et d'opposer une résistance à l'Allemagne, se focalise dans la personne et dans la mort de Charles Péguy, l'humble et consciencieux chantre des grandes pastourelles, Geneviève et Jeanne, et qui a joué en notre temps, sans en avoir conscience, le même rôle qu'elles.]²

Ainsi protégeant les écrivains, les artistes contre la guerre, Volochine s'inclinait devant les hommes capables de se sacrifier pour leur patrie, de jouer un rôle dans l'histoire.

L'art-martyr de la guerre

Volochine était touché non seulement par le destin de l'homme pendant la guerre, mais aussi par celui des œuvres d'art et particulièrement de la cathédrale de Reims qui avait beaucoup souffert des bombardements allemands de septembre 1914 et fut pour cette raison souvent appelée « cathédrale martyre ».

Maximilien Volochine fut frappé par cette tragédie. L'idée de la destruction de cette cathédrale lui était insupportable. Le 19 février 1915, il écrit le poème « Notre-Dame de Reims », dédié à la cathédrale-martyre. En représentant celle-ci comme une femme en prière, Volochine fait surgir l'image d'une femme crucifiée, de la cathédrale crucifiée. La description magnifique de cette « perle entre les perles » se termine tragiquement : la cathédrale tend ses bras carbonisés vers les cieux glacés. Nous percevons dans ce poème certaines correspondances avec d'autres écrivains, artistes, peintres qui évoquèrent ce drame (les aquarelles d'Antoine Bourdelle, l'estampe d'Adrien Sénéchal *L'Art en deuil*), ce qui témoigne du caractère universel de ce drame. Citons la fin de ce poème de Volochine :

И обнажив, ее распяли... Огонь лизал, и стрелы рвали Святую плоть... И по ночам, В порыве безысходной муки, Ее обугленные руки Простерты к зимним небесам ³ .	On l'a dépouillée, crucifiée... Son corps pur a souffert la flamme, Les flèches aiguës... Et, la nuit, Dans ses élans d'affreuse angoisse, Tendant ses bras carbonisés Elle implore le ciel glacé ⁴ .
---	---

Par analogie avec l'image du Christ crucifié, Volochine crée l'image de Notre-Dame crucifiée, de la cathédrale crucifiée, cathédrale-martyre, ce qui est très bien exprimé sur l'exemple du drame de Reims (peut-être insérer l'image du Christ crucifié dans le développement de la page précédente. Le reste fait répétition).

¹ M. Volochine, *Автобиографическая проза* [Prose autobiographique], Moscou, 1991, p. 158.

² Article de Volochine sur Péguy traduit par Yves Avril dans *Le Porche*, n° 8, Orléans, 2001, p. 113.

³ M. Volochine, *Стихотворения...*, *op. cit.*, p. 107-108.

⁴ « Notre-Dame de Reims » de Volochine traduit par Jean-Louis Backès.

La prière comme moyen de vaincre la guerre

Le seul moyen de sauver le monde de la perte, d'arrêter la guerre insensée, selon Volochine, est la prière. Dans le poème « Пролог » (« Prologue », 1915) Volochine a déterminé sa fonction dans le monde extérieur comme celle d'être la voix des clefs intérieures (lui a donné comme fonction d'être...) :

Один среди враждебных ратей- Не их, не ваш, не свой, ничей- Я - голос внутренних ключей, Я - семя будущих зачатий ¹ .	<i>Je suis tout seul au milieu des troupes ennemies Je ne suis pas des leurs, ni des vôtres, ni à personne - Je suis la voix des clefs intérieures, Je suis la semence des conceptions futures².</i>
---	---

Plus tard, il reprend la même idée en prose : « Lorsqu'il y a une bataille sur terre, il faut que quelqu'un se tienne dans sa cellule à genoux et prie pour tous les adversaires : pour les ennemis et pour les frères. Dans des époques d'acharnement et d'inimitié il faut qu'il reste des hommes qui s'opposent au sentiment de vengeance et de haine et prient pour conjurer par la bénédiction la réalité devenue folle³ ».

Dans le cycle consacré à la guerre civile en Russie, il écrit en 1919 :

И там, и здесь между рядами Звучит один и тот же глас : - «Кто не за нас - тот против нас ! Нет безразличных : правда с нами !» А я стою один меж них В ревушем пламени и дыме И всеми силами своими Молюсь за тех и за других ⁴ .	<i>Ici et là parmi les rangs Sonne la même voix -« Celui qui n'est pas pour nous est contre nous ! Il n'y a pas d'indifférents, la vérité est avec nous ! » Et moi je me tiens tout seul parmi eux Dans la flamme et la fumée vociférants Et de toutes mes forces, Je prie pour les uns et pour les autres⁵.</i>
--	---

Lorsque son ami le peintre talentueux Bogaeievski décide de rejoindre l'armée, Volochine ne peut pas s'en accommoder. Pour le protéger, il écrit en son honneur un poème-prière intitulé « Другу » (« À mon ami », 1915) :

Да оградит тебя Господь От Князя огненной печали, Тоской пытающего плоть, Да защитит от едкой стали, От жадной меди, от свинца, От стерегущего огнива, От злобы яростного взрыва, От стрел крылатого гонца [...] ⁶	<i>Que Dieu te protège Du prince de la tristesse ardente, Torturant la chair par l'angoisse, Qu'il te protège de l'acier corrosif, Du cuivre avare, du plomb, Du briquet qui guette, De la colère d'une explosion violente, Des flèches du messager ailé [...] ⁷</i>
--	---

En consacrant un poème-prière à la Russie intitulé « Заклинание » (« Incantation », 1920) Volochine écrit :

¹ M. Volochine, *op. cit.*, p. 101.

² Nous traduisons.

³ Cité par VI. Kouptchenko, *op. cit.*, p. 212-213. Nous traduisons.

⁴ M. Volochine, *op. cit.*, p. 165.

⁵ Nous traduisons.

⁶ M. Volochine, *op. cit.*, p. 100.

⁷ Nous traduisons.

Я за нее за всю молось И верю замыслам предвечным : Ее куют ударом мечным, Она мостится на костях, Она святится в ярых битвах, На жгучих строится мошях, В безумных плавится молитвах ¹ .	<i>Je prie pour elle toute entière Et je crois aux projets éternels : On la forge avec le coup de glaive, Elle se construit sur les os, Elle se bénit dans les batailles féroces, Elle se construit sur des reliques brûlantes, Elle se fond dans les prières ardentes².</i>
--	---

Dans le poème « Усталость » (« La fatigue », 1915) Volochine présente l'apparition du Christ sur la terre, qui peut aider à mettre fin à la guerre non par le moyen de la violence, mais par une voie spirituelle :

И для гнева вдруг иссякнет время, Братской распри разомкнется круг, Алый Всадник поткряет стремя, И оружие выпадет из рук ³ .	<i>Et le temps pour la colère s'épuisera, Le cercle de la discorde fraternelle s'ouvrira, Le Cavalier Rouge perdra l'étrier Et l'arme lui tombera des mains⁴.</i>
---	--

Ainsi ayant décrit dans ses poèmes et dans ses articles les terribles moments de la guerre, ayant exprimé sa position par rapport aux souffrances qu'elle apporte, Volochine ne perdait jamais l'espoir. Cet espoir se manifeste dans la prière qui est le seul moyen de lutter avec le mal apporté par la guerre, de réconcilier les peuples, de rétablir la paix, d'arrêter les hommes rendus fous par la haine insensée. C'est une sorte de refuge dans un monde en désarroi (ou simplement : Refuge dans un monde en désarroi).

L'orthodoxie face au judaïsme

Tomasz Terlikowski
Varsovie

La réflexion chrétienne sur le peuple élu, Israël, et sur sa religion, le judaïsme, compte déjà deux mille ans. Dès le Nouveau Testament un lecteur attentif peut retrouver les traces évidentes d'une réflexion théologique sur l'élection du peuple de Dieu, de même que sur le rejet du Messie, Jésus-Christ, par la plupart des Juifs et sur les conséquences de ce rejet. À partir de ce moment l'enseignement chrétien, et au moins l'enseignement de l'Église dans ce domaine a deux faces. D'un côté il y a de fortes interventions anti-juives (plus précisément anti-pharisiennes, causées par les controverses entre les Juifs encore messianiques et les Juifs anti-messianiques, qui, par la suite, ont revêtu un caractère tout autre, anti-judaïque, non conforme aux intentions des auteurs), par exemple dans l'Évangile selon saint Jean, de l'autre - une profonde théologie de l'élection d'Israël par saint Paul, dans l'Épître des Corinthiens.

Cette relation binaire a caractérisé l'attitude du christianisme face au judaïsme pendant des siècles entiers. À côté de fausses accusations (de déicide - on oublie souvent que cette accusation n'a jamais été confirmée ni par un concile, ni par un pape, ni par un synode -

¹ M. Volochine, *op. cit.*, p. 178-179.

² Nous traduisons.

³ M. Volochine, *op. cit.*, p. 104.

⁴ Nous traduisons.

d'avoir organisé des meurtres rituels ou d'avoir versé du sang dans le pain azyme), de pogromes organisés au cours de la Semaine Sainte par des chrétiens fervents excités par prédicateurs ardents, il y eut toujours dans le christianisme un courant parallèle, défendant des Juifs, leurs dignité et leurs droits. Les papes étaient souvent ses représentants. À partir du VI^e siècle à peu près, Rome était pour les Juifs l'autorité la plus haute, leur garantissant une protection au moins dans une certaine mesure. Et ceci n'a rien d'étonnant : dans quatre bulles, le pape Innocent IV a rigoureusement condamné la cruauté des chrétiens à l'égard des Juifs comme non-conforme à « la douceur de la religion catholique », et a repoussé l'accusation de « meurtres rituels », Clément VI à Avignon a traité de corrompus par « Satan » les chrétiens qui accusaient les Juifs de répandre la « peste », Léon XII a comparé les souffrances de Dreyfus, injustement condamné, à celles du Christ « Crucifié ». On pourrait facilement citer d'autres exemples de l'engagement de la papauté dans la défense des Juifs.

La situation de l'Église orthodoxe était semblable, où, à côté des vives manifestations anti-juives de saint Jean Chrysostome, à côté des lois russes discriminant les confesseurs du judaïsme, à côté des pogroms qui eurent pour conséquence l'émigration de plus d'un million de Juifs en 25 ans, on peut trouver une réflexion sur le rôle du judaïsme, d'Israël dans l'histoire du monde, réflexion pleine d'estime pour l'altérité. À l'origine de cette réflexion l'archevêque d'Odessa et de Chersonèse, Nikanor (Browkowicz). Dans une homélie prononcée au XIX^e siècle, il souligne la grande proximité du christianisme et du judaïsme. « Nous sommes en unité avec les Juifs, sans nous détourner du christianisme, non malgré le christianisme, mais au nom de et en vertu du christianisme », rappelle-t-il. Les Juifs ne sont pas non plus en unité avec nous malgré le judaïsme, mais au nom de et en vertu du vrai judaïsme.

Cette pensée a été développée par Vladimir Soloviev qui, déjà dans les années 1880, dans son texte « Les Juifs et le problème du christianisme », présente une nouvelle vision du judaïsme ou plutôt une théologie apocalyptique d'Israël, profonde, bien qu'enracinée dans une théorie envisageant le rôle presque messianique de la Russie. Ensuite d'autres grands savants ont suivi la même voie, comme le père Serge Boulgakov, qui voyait dans le destin d'Israël une croix particulière de la Mère de Dieu, ou même celle du Christ, interprétant l'histoire d'Israël comme une voie du salut, différente de celle des chrétiens ; par exemple Georges Fédotov ou Nicolas Berdiaev.

La beauté de leur attitude ne peut se mesurer qu'après avoir remarqué combien elle était peu typique des chrétiens orthodoxes, leurs contemporains. À l'époque où Soloviev écrivait son texte, inclus dans le recueil mentionné ci-dessus, une foule déchaînée, accusant les Juifs d'avoir assassiné Alexandre II, brûlait les maisons juives, violait les femmes et tuait les enfants. À l'un des gouverneurs qui se plaignait d'avoir beaucoup de mal à réagir contre les pogroms, car les soldats étaient fort satisfaits de voir les Juifs battus, Alexandre III répondit : « Mais sachez que moi aussi je suis content que les Juifs soient battus. »¹

À cette époque, la presse non seulement ne soutenait pas les persécutés, mais elle ramenait le problème juif à la question « battre ou ne pas battre ». Ivan Aksakov critiquait ouvertement ceux qui témoignaient de la compassion aux prochains persécutés, ne serait-ce que discrètement. Le tsar ne faisait rien pour empêcher les assassinats, au contraire, il prépara toute une série de lois qui réduisaient les Juifs à une catégorie inférieure de citoyens, sans droit à la propriété de la terre, sans droit à se déplacer, dont même les droits à la recherche scientifique étaient limités. Les pogroms et les persécutions étaient en Russie à l'ordre du jour. Et les interdictions de tsar n'y changeaient rien, car même le clergé se prononçait souvent en faveur de ces pogroms, considérant qu'incendier les maisons juives était une juste façon de punir le péché de déicide. Heureusement, même aux époques les plus cruelles, une

¹ J. Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego* [Du tsarisme blanc au rouge], t. IV, Varsovie, 1933, p. 450.

telle attitude n'était pas générale. Au sommet même de la hiérarchie ecclésiastique, il y avait des justes qui, courageusement, prenaient la défense des juifs. L'archevêque de Wolyn, Antoine (Khrapovitski), qui devint par la suite supérieur de l'Église orthodoxe au-delà des frontières de la Russie, la plus conservatrice, condamna publiquement le pogrom de Kichinev. « *Les assassins cruels de Kichinev devraient savoir qu'ils ont osé manifester contre la Providence de Dieu, qu'ils sont devenus bourreaux du peuple qui est le bien-aimé de Dieu.* »

Une intervention semblable se trouve dans les homélies de Jean de Cronstadt qui, bien qu'ayant inspiré et soutenu « les Cent Noirs », traita en même temps les auteurs du pogrom de Kichinev, la nuit de Pâques, d'« enfants de Satan ». « Et les habitants de Kichinev, quel esprit ont-ils adopté à l'égard des Juifs ? L'esprit satanique, car qui n'a point l'esprit du Christ – esprit d'humilité, de patience, de souffrance, de soumission au pouvoir –, n'est point du Christ (Rom VIII-9), mais est esclave du diable, et il aura sa juste récompense. Les disciples de Jacques et de Jean, par zèle et amour du Seigneur, voulaient anéantir les Samaritains par le feu du ciel, mais le Seigneur le leur a défendu. Oh, avec quelle ardeur il aurait interdit aux bandes armées de Kichinev de tuer les concitoyens juifs, de les battre, de voler leurs maisons ! Connaissez donc, frères russes, de quel esprit vous êtes ! Ne faites de tort à personne et sous quelque prétexte. Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui médisent de vous (Mt V-44) / Et voici ma brève homélie, frères russes, causée par cette façon sanglante de régler vos comptes avec les juifs et leurs enfants qui n'avaient commis aucune faute »¹, tonnait saint Jean de Cronstadt.

De même, lors du procès de Beïlis, les experts orthodoxes, Aleksander Glogoliev, professeur à l'Académie Spirituelle de Kiev, et Ivan Trotsky, professeur à l'Académie Spirituelle de Saint-Pétersbourg, ont ouvertement pris la défense de l'accusé et ont catégoriquement rejeté toute accusation de meurtre rituel. Le métropolite de Saint-Pétersbourg, Antoine (Valdkovski), prit la défense de Beïlis et de ses congénères contre les attaques de la presse.

On ne peut pas toutefois considérer cette attitude comme générale. La plupart des évêques, des prêtres et des penseurs religieux adoptèrent des positions anti-sémites et réclamaient la condamnation de l'officier. Vassili Rozanov, l'un des philosophes russes les plus connus, adopta la même attitude : jugeant Beïlis coupable, d'une plume acérée, il admettait la réalité des meurtres rituels dont on accusait les juifs. C'était d'autant plus étonnant que ce philosophe était connu pour sa position philo-judaïste dans le domaine religieux. Il est quelque peu réconfortant de savoir que la plupart de ses amis, célèbres penseurs russes, comme Serge Boulgakov, Nicolas Berdiaev ou Dimitri Merejkovski aient trouvé son comportement comme indigne et rompu tout contact avec lui.²

C'est bien l'héritage de ces derniers, qui ont souvent exposé leur compréhension de la théologie d'Israël en présence de l'Holocauste (comme Boulgakov), qui a influencé la pensée orthodoxe postérieure. Nombreux sont ceux qui s'en sont inspirés, entre autres l'archevêque Joann de San Francisco (Chakhovski), le père Men, d'origine juive, et même Alexis II, ce qui peut choquer les Polonais persuadés du conservatisme et du caractère rétrograde des pensées du patriarche actuel de Moscou et de la Russie. On pourrait dire que c'est en s'appuyant sur ce courant de la pensée russe que le patriarche Bartholomé I^{er} a formulé son opinion sur les relations entre juifs et chrétiens. Selon lui, les souffrances des millions de Juifs assassinés par des chrétiens s'unissent aux souffrances de Jésus Christ. « Le peuple juif a été un peuple de témoins et, par cela même, un peuple de martyrs [...]. Si ce peuple a été l'objet de cruelles persécutions si souvent dans l'histoire, persécutions qui ont atteint leur apogée dans la volonté de Hitler d'anéantir tout le peuple juif, c'est parce que, probablement, sa présence historique

¹ Jean de Cronstadt, *Mes réflexions sur la violence exercée par les chrétiens sur les juifs à Kichinev*, traduit d'après www.vehi.net/asion/iocann.html

² Walter Krzemien, *Filozofia w cieniu prawosławia* [La philosophie à l'ombre de l'orthodoxie], Varsovie.

même et sa durée inébranlable faisaient penser au caractère vertical de la relation entre Dieu et l'homme, révélée pour la première fois dans l'appel d'Abraham. Ce rappel était et est toujours insupportable pour les sociétés enfermées dans l'immanence de la race, du fanatisme, de la puissance [...]. Nous, chrétiens orthodoxes, nous devons rejeter les erreurs du passé, faire un examen de conscience, changer nos cœurs. Nous devons établir une nouvelle relation avec les Juifs »¹ – souligne Bartholomé I^{er}.

Soloviev

C'est Vladimir Soloviev qui fut le père de la réflexion philosophique et théologique sur Israël en Russie. Ce philosophe, l'un des philosophes russes les plus célèbres, s'est intéressé dès sa jeunesse au judaïsme. En 1875, à Londres, il a lu « Kabbala denudata » le commentaire latin à la Cabale de Knorr Rosenroth. Quatre ans plus tard, il s'est lié d'amitié avec le journaliste juif Faïvel Goetz. Les soixante lettres environ qu'il lui écrivit sont le premier signe de son intérêt pour le judaïsme. C'est sous l'influence de Goetz et grâce à son aide que Soloviev apprit l'hébreu, pour pouvoir lire la Bible hébraïque dans l'original. Ses études ne concernaient pas seulement l'Écriture Sainte, mais aussi les commentaires juifs de la Bible et du Talmud. « Le résultat de ses études fut en 1886 un article très important, intitulé *Le Talmud à la lumière de la plus récente polémique autrichienne et allemande* »², rappelle Grzegorz Przebinda dans un article consacré au problème juif dans l'œuvre de Soloviev.

Dans cet article, Soloviev défend le Talmud contre différents reproches chrétiens. Il rappelle que ces livres ne sont pas, comme de nombreux chrétiens le prétendaient, un recueil d'accusations anti-chrétiennes, et qu'ils n'appellent pas à la haine des goys. Curieuses, et je dirais même pitoyables, dit le philosophe, sont les accusations formulées par les chrétiens qui reprochent aux commentaires juifs d'imposer aux juifs une grande prudence dans leurs contacts avec les chrétiens. Elles sont d'autant plus curieuses qu'on les entend dans les pays qui appellent à la lutte contre les juifs ou, comme la Russie, ne reconnaissent pas pleinement les droits de leurs concitoyens juifs.³

C'est pourtant un autre texte de Soloviev, écrit en 1884, intitulé « La judéité et la question chrétienne » qui exprime l'essentiel de l'enseignement de Soloviev sur Israël. Dès l'introduction, bien qu'à notre époque on y relève certaine attitude hostile à l'égard des juifs, on peut remarquer combien il était radical pour son époque. Car Soloviev écrit ceci : « Les relations entre le judaïsme et le christianisme à travers les siècles de leur vie commune expriment une particularité surprenante. Les juifs ont toujours considéré le christianisme en accord avec les principes de leur religion, conformément à leur foi et à leur ordre. Les juifs ont toujours eu avec nous des rapports de juifs, tandis que nous, les chrétiens, au contraire, nous n'avons pas encore appris à traiter le judaïsme en chrétiens. Ils n'ont jamais transgressé leur loi nous concernant, tandis que nous, nous avons toujours transgressé et transgressons les commandements de notre religion les concernant. Si la loi juive est mauvaise, leur fidélité obstinée à ce mauvais ordre est un triste phénomène, bien entendu. Mais s'il est mauvais d'être fidèle à une loi mauvaise, il est bien pire de ne pas être fidèle à une bonne loi, à un commandement absolument juste »⁴ – dit-il. Rien ne change cette vérité étonnante et honteuse pour les chrétiens, confirme Soloviev, même pas une tolérance croissante à l'égard des juifs.

¹ Olivier Clément, *La Liberté vous rendra libre, entretiens avec le Patriarche Œcuménique Bartholomé I^{er}*, trad. polonaise de Janina Dembska, Maria Zurowska, Varsovie, 1998, p. 199.

² Grzegorz Przebinda, « *Zydzi i Polacy w myśli ekumenicznej Solowiowa* » [« Les Juifs et les Polonais dans la pensée œcuménique de Soloviev »], *Znak*, n° 4-5 (377-378), 1986 et du même, *Między Moskwą a Rzymem* [Entre Moscou et Rome], Cracovie, 2003, p. 72.

³ *Ibid.*, p. 73.

⁴ Vladimir Soloviev, *La Question juive et la question chrétienne*, traduit d'après www.vehi.net/soloviev/soloverv.html

Car elle n'est pas enracinée dans cette religion – et c'est un autre reproche que Soloviev formule vis-à-vis du christianisme – et elle résulte d'une indifférence religieuse ou du libéralisme.

Ce n'est pourtant qu'une introduction aux vraies réflexions de Soloviev, qui se concentrent autour de trois problèmes principaux et tentent de répondre à trois questions fondamentales : premièrement, pourquoi le Christ s'est incarné dans le peuple juif, il était Juif par sa mère ; deuxièmement, pourquoi la plupart des juifs n'ont pas accepté le Christ ; et troisièmement, pourquoi la plupart de Juifs contemporains (de Soloviev, bien entendu) vivent en Pologne et en Russie.

Ad. 1

Répondant à la première question, Soloviev dit clairement : le choix effectué par Dieu n'est pas arbitraire, il a ses fondements, et il relève des traits nationaux des Juifs. Selon Soloviev, on peut remarquer trois traits principaux de cette nation, à cause desquels Dieu a décidé de choisir cette nation et pas une autre. Premièrement, les Juifs se distinguent par un profond attachement religieux, un dévouement à Dieu, jusqu'au sacrifice total. C'est un peuple de l'ordre et des prophètes, de martyrs et d'apôtres, « grâce à la foi, ils ont soumis des royaumes, exercé la justice, ont obtenu l'accomplissement des promesses » (Hbr 11, 33). Deuxièmement – ajoute Soloviev – les juifs se distinguent par la progression continue de la conscience de soi, de la connaissance de soi et de l'autonomie. Comme tout Israël, ainsi toute famille et, en elle, chaque membre jusqu'au plus profond de son âme, jusqu'à la moëlle des os, est pénétré par la conscience de son « moi » national, familial et personnel, et de toutes ses forces il essaie d'exprimer cette conscience, travaillant avec entêtement et intransigeance pour soi, pour sa famille et pour tout Israël »¹ – dit le philosophe. Le troisième trait caractéristique d'Israël est sa manière de pensée, extraordinairement sensuelle, ou, comme le dit Soloviev, très matérialiste (On peut remarquer ici l'antisémitisme, si typique de la pensée russe du XIX^e siècle, lorsque le penseur dit : « En ce qui concerne le matérialisme économique des Juifs, c'est-à-dire leur domination dans leur utilitarisme et leur esprit calculateur – depuis les temps où ils volaient leurs voisins égyptiens jusqu'à leur activité boursière dans l'Europe actuelle – il vaut mieux ne pas trop en parler »²). En pratique cela veut dire toutefois que les Juifs ont toujours et partout visé à des résultats uniquement concrets, terrestres, de leur religiosité, sans s'intéresser à la dévotion pure, dégagée des résultats terrestres, non plongée dans l'empirique. Israël a été élu comme peuple de Dieu avant tout parce que c'est lui qui a choisi Dieu pour son Dieu. Et ce choix admettait non l'identité, mais au moins une forme d'égalité entre deux sujets. Dieu fort, indépendant et saint, choisit des individus forts, conscients de leur valeur et aspirant à la sainteté. « Croyant fort en un Dieu existant, Israël a attiré à soi les paroles et les révélations de Dieu, et croyant en soi, Israël a pu entrer en relation personnelle avec Yahvé, se tenir face-à-face avec Dieu, conclure une alliance avec Lui, le servir non comme un instrument passif, mais comme un allié actif, et finalement, grâce à la force de cette foi réelle, aspirant par nécessité à la réalisation de son principe spirituel, par la purification de la nature matérielle, Israël a préparé en son sein un lieu pur et saint pour l'incarnation de Dieu-homme »³ – constate Soloviev.

Tous ces traits nationaux des Juifs peuvent coexister de façon harmonieuse à la seule condition que le matérialisme et l'orgueil national – tous deux indispensables à la réalisation des desseins de Dieu et bons en soi – soient soumis au caractère religieux, à Dieu. Cependant, lorsque, et c'est ce qui est arrivé selon Soloviev, les Juifs ont rejeté cette profondeur spirituelle, qui était contenue dans les écrits des prophètes, lorsqu'ils ont commencé à se

¹ *Ibid.*, t. I.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, t. II.

concentrer uniquement sur les choses extérieures, cela devait se solder par le rejet du Christ. Selon Soloviev, dans ce rejet du Christ a joué également l'impatience juive. Car le but, autant celui du christianisme que celui du judaïsme, est le même, celui de fonder une théocratie, le vrai pouvoir de Dieu sur la terre : pouvoir juste, bon et beau, celui à propos duquel le livre d'Isaïe dit que « le loup et l'agneau habiteront ensemble » (Is XI-6). Cependant ce qui, selon les chrétiens, est à atteindre par la voie d'un renoncement intérieur, l'amour, la croix, les Juifs voulaient l'atteindre, selon Soloviev, de l'extérieur, par la venue du Messie. En rejetant définitivement la croix du Christ, ils ont reçu leur propre croix, aussi lourde. « Leur forte conscience de leur propre valeur se révoltait contre l'auto-renoncement chrétien, leur attachement à la vie matérielle ne pouvait pas se concilier avec l'ascétisme chrétien ; leur esprit pratique n'acceptait pas l'opposition visible entre le but et les moyens pour atteindre le but, ils n'arrivaient pas à comprendre comment la souffrance librement acceptée pouvait conduire au bonheur, comment le renoncement aux intérêts personnels et nationaux conduisait à la plénitude de la vie personnelle et nationale »¹ – résume Soloviev.

À la fin de ce chapitre Soloviev donne un conseil très important aux chrétiens : s'ils veulent prouver aux confesseurs du judaïsme que la religion du Christ est non seulement vraie, mais aussi réalisable, ils doivent la réaliser dans leur vie tout simplement. Avant cela, ils ne doivent pas s'étonner ou se scandaliser que les Juifs rejettent le christianisme.

Ad. 3

Le fait qu'à l'époque de Soloviev les Juifs habitaient avant tout en Pologne et en Russie relève de la question des fins dernières, selon le philosophe qui l'interprète ainsi. D'après lui, ce fait annonce que c'est en Pologne et en Russie que la vraie théocratie sera construite, le vrai Royaume de Dieu sur la terre. Pour qu'un tel Royaume puisse être construit, il faut réaliser trois principes cachés sous les archétypes de l'empereur, du prophète et de l'archiprêtre. Le courant prophétique a trouvé sa réalisation entière et idéale dans le judaïsme, le christianisme dans sa version orientale a su former l'archétype idéal de l'empereur, et le catholicisme, celui de l'archiprêtre. À la fin du monde ces trois principes devraient être réalisés – précisément sur les territoires polonais et russe, dans la coopération de ces trois nations, au moins jusqu'à présent, ennemies. La Russie devra donner à la théocratie un empereur théocrate en esprit et un peuple, la Pologne, une classe sociale moyenne, une noblesse, qui deviendra la société, et les Juifs, eux, ont à donner à la théocratie naissante leurs connaissances propres en économie domestique et générale. « L'individu juif s'est d'abord affirmé dans la dimension religieuse, puis rationnelle et humaniste, puis finalement s'est concentré sur le côté matériel de la vie humaine. C'est l'expression définitive de la force juive et cette dimension restera la propriété des juifs aussi dans le théocratie chrétienne » – constate Soloviev qui explique que dans ce nouveau régime, l'homme sera appelé à définitivement humaniser la nature, et ajoute : « Y a-t-il une nation plus douée et appelée à prodiguer de tels soins à la nature que les juifs, qui ont reconnu son droit à exister, qui ne se sont pas soumis à sa force aveugle, qui reconnaissent dans sa forme lumineuse le nimbe pur et saint de l'être de Dieu ? Et de même qu'auparavant, la fleur de la judéité est devenue le milieu de l'incarnation de Dieu, de même le futur Israël deviendra l'intermédiaire réel, conduisant à l'humanisation de la vie matérielle et de la nature, et tout cela pour réaliser une nouvelle terre, où la loi vivra »².

En principe, Soloviev est resté fidèle jusqu'à la fin de sa vie aux réflexions contenues dans les deux premières parties de cet article, mais il a assez rapidement renoncé à sa foi en la réconciliation définitive des chrétiens et des juifs dans le cadre de la théocratie. Se référant aux paroles de Serge Troubetskoï et à l'article de Soloviev « L'Histoire et l'avenir de la

¹ *Ibid.*, t. II.

² *Ibid.*, t. III.

théocratie », Grzegorz Przebinda est convaincu que les thèses contenues dans la dernière partie de l'essai ont été rejetées par le penseur.¹

En est la preuve la vision terrifiante de la fin du monde, présentée par Soloviev dans *Histoire brève de l'Antéchrist*. Au soutien initial de l'Antéchrist (il convient de rappeler que Soloviev ne considère pas ce personnage comme définitivement mauvais) succède son rejet et on l'affronte dans une grande bataille en Terre Sainte. Cette bataille, définitivement gagnée par Dieu, est le début de la fin. Lorsque les Juifs arrivent à Jérusalem, le Christ descendant du ciel leur apparaît, tandis qu'eux-mêmes, ils rencontrent les chrétiens guidés par le pape Pierre, le patriarche orthodoxe Jean et le docteur Paul, un savant protestant. Ainsi s'ouvre le règne millénaire des Juifs et des Chrétiens avec le Messie.²

Ainsi, à la fin du monde, dans la lutte contre le prince de ce monde, contre l'hédonisme et la sécularisation, une grande rencontre a lieu, qui est non seulement une rencontre de chrétiens entre eux, mais aussi une rencontre avec les juifs. On peut dire qu'à la fin de sa vie, dans une révélation prophétique, Soloviev a compris ce que les penseurs actuels commencent à comprendre petit-à-petit, que la lutte avec le prince de ce monde doit unir tous les chrétiens. Aux fondements de cette alliance il y a la foi commune des chrétiens et des juifs en un même Dieu. Il est intéressant de remarquer que Soloviev a fini par dire que les Juifs ne se convertiront peut-être pas pour autant, mais ils reconnaîtront à la fin du monde leur Messie dans le Christ. Ou plutôt le Christ descendant du ciel se révélera à eux comme le messie juif. Il ne sera donc plus question de « conversion des Juifs » au christianisme, mais d'accomplissement messianique.

Berdiaev

La réflexion de Berdiaev sur les juifs et le judaïsme s'est développée et transformée en rapport avec l'antisémitisme hitlérien. Dès le début de sa réflexion sur le peuple juif, Nicolas Berdiaev accentue la spécificité de son destin historique. Pour ce philosophe russe, ce destin est un mystère, un noumène spirituel particulier, révélant l'essentiel de l'historicité, l'essentiel de l'engagement de Dieu dans l'histoire de l'univers. La survie du peuple juif, mais aussi la vocation particulière qui lui a été donnée, sont, selon Berdiaev, la preuve des fondements mystiques de son existence.³ Et ceci concerne autant la période d'avant la naissance du Christ que celle d'après.

Cet élément de l'enseignement de Berdiaev ne change pas en principe. Ce qui change, ce sont ses opinions concernant les relations réciproques du judaïsme et du christianisme. Dans ses travaux des années 1920, il montre clairement que le judaïsme est une religion fautive, s'appuyant sur une fautive théorie du messianisme et rejetant le vrai messie au nom de représentations messianiques. Dans un de ses textes, « Le problème juif, le problème chrétien », Berdiaev finit même par dire que l'antisémitisme religieux ou, plus précisément, l'anti-judaïsme, appartient à l'essentiel du christianisme. « Le christianisme pourtant, dans son sens profond, est un antisémitisme religieux, ou, plus précisément, un anti-judaïsme. Ainsi, de même que la haine des Juifs, ordinaire ou politique, est complètement inadmissible pour la conscience chrétienne et complètement étrangère à une religion de l'amour, de même l'antijudaïsme religieux est contenu dans le christianisme et en constitue une partie intégrante »⁴, remarque-t-il. Dans un autre essai il nuance un peu cette constatation, suggérant

¹ Grzegorz Przebinda, *op. cit.*, p. 79.

² Vladimir Soloviev, « Краткий повесть об Антихристе » dans *Три разговора* [« Récit bref sur l'Antéchrist », dans *Trois entretiens*], p. 148-149.

³ Nicolas Berdiaev, *Le Sens de l'histoire*, *op. cit.*, p. 61.

⁴ Nicolas Berdiaev, *La Question juive comme question chrétienne*, cité d'après <http://www.vehi.net/berdyaev/ant1.html>

que le christianisme est anti-talmudique ou, plus précisément (Berdiaev n'emploie pas lui-même ce terme) anti-rabbinique. L'essentiel de cet « anti- » ne vient pas de l'acceptation ou du rejet de la vocation messianique du Christ, mais de l'acceptation ou du rejet de l'incarnation de Dieu en l'homme. Le judaïsme, autant éternel qu'actuel, rejette catégoriquement une telle possibilité, la considérant comme une manifestation païenne, une trahison du monothéisme et une falsification du message du Dieu unique. Le christianisme toutefois n'existe pas sans cette conviction la plus profonde. Dans cette perspective, les deux religions s'opposent l'une à l'autre, et la négation de la conviction la plus importante du judaïsme constitue le fondement du christianisme.¹

La façon de considérer le messianisme constitue une autre grande différence entre les deux religions. Selon Berdiaev, la religion, ou plus largement la religiosité, doit avoir pour les juifs une dimension temporelle. Pour beaucoup d'entre eux la preuve de la fausseté du christianisme était qu'il proclame que le Messie est déjà venu alors qu'aucune des promesses messianiques contenues dans le livre d'Isaïe ne s'est accomplie. Le temps de la justice n'est point arrivé, les hommes ne sont point devenus miséricordieux, bons et honnêtes. Cette orientation temporelle du judaïsme est, selon Berdiaev, une erreur relative, qui fait que l'âme juive ne peut pas accéder à la vérité dans le Christ. En même temps, toutefois, il insiste bien sur le fait que la fausseté de ce messianisme n'est pas absolue, qu'elle est plutôt la mise en relief exagérée de ce dont les chrétiens semblent ne pas se souvenir, c'est-à-dire la justice sociale, le désir que l'avenir apporte la solution de tous les problèmes dès ici bas, que la vérité et la justice puissent naître dans ce monde. Berdiaev remarque que ce messianisme particulier est à dégager autant chez les prophètes que chez les marxistes juifs (au moins les marxistes en esprit).² Ces deux messianismes font apparaître les négligences dont les chrétiens sont responsables dans différents domaines, ce qui devrait les inciter au repentir spirituel et à prendre conscience des fautes commises.

En dépit de nombreuses traces de ce que Jules Isaac a appelé « l'enseignement du mépris », Nicolas Berdiaev a toujours rejeté tout antisémitisme. Les pogroms, la haine raciale ou nationale lui répugnaient. Dans ses essais il a toujours déclaré que la haine d'une autre nation est un péché et qu'il faut s'en confesser. Pour le dire encore plus catégoriquement : « la haine à l'égard d'une nation est une faute aussi grande que le meurtre. » Et peu importe si cette haine est justifiée de façon quelconque, si la nation prise en haine a réellement les traits négatifs qu'on lui reproche. Il n'y a aucune raison d'y chercher une réciprocité quelconque. La relation de l'amour chrétien ne doit pas être réciproque. « Pour nous, chrétiens, le problème juif n'est pas de savoir si les juifs sont bons ou mauvais, mais de savoir si nous, chrétiens, sommes bons ou mauvais [...]. La question de savoir si je suis bon est nettement plus importante que de savoir si mon voisin est bon, celui que je suis prêt à accuser »³, dit Berdiaev.

Croire que le fait d'avoir tué Jésus Christ peut justifier l'antisémitisme chrétien n'est pas admissible non plus. Pour quelques raisons au moins.

Premièrement : le christianisme ne peut pas accepter l'idée païenne de vengeance sur un peuple pour les crimes commis par ses représentants. « Le sentiment de vengeance est un péché et exige un repentir. La famille, le sang, la vengeance, ce sont les notions inconnues au christianisme, qui y ont pénétré de l'extérieur, de l'antique monde païen »⁴.

Deuxièmement, prétendre que se sont les Juifs qui ont tué le Christ n'est pas vrai. Des représentants de ce peuple ont historiquement participé à cet événement, mais au sens théologique le Christ est mort pour les péchés de tous les hommes, chacun de nous l'a crucifié

¹ Nicolas Berdiaev, « Le christianisme et l'antisémitisme » dans : *Je proclame la liberté*, op. cit., p. 206.

² Nicolas Berdiaev, *Le Sens de l'histoire*, op. cit., p. 63.

³ Nicolas Berdiaev, *Le Christianisme et l'antisémitisme*, op. cit., p.199.

⁴ *Ibid.*, p. 208.

et aussi les antisémites religieux. « Les chrétiens ou ceux qui s'appellent chrétiens, tout au long d'une longue histoire, ont crucifié le Christ par leurs actes, ils l'ont crucifié aussi par leur antisémitisme, leur haine et leur violence ». À un autre endroit il explique que le christianisme en tant qu'ensemble est responsable de ces violences, meurtres, procès. Toutes les actions qui avaient comme objectif de sauver les juifs de la menace hitlérienne pouvaient, selon lui, constituer une tentative de vouloir se laver de cette responsabilité.¹ Lors de la tragédie de l'Holocauste les chrétiens se sont-ils vraiment lavés d'une partie au moins de leurs péchés ? Je laisse cette question ouverte, y ajoutant une brève réflexion de Berdiaev : « Les chrétiens et les Églises chrétiennes devraient faire pénitence dans différents domaines ».²

Boulgakov

Les réflexions de Boulgakov sur le destin d'Israël commencent par une analyse des familles évangéliques de Jésus Christ (Mt I-17 ; Lc III-23-38). Selon lui, la famille de Matthieu exprime la conviction que Jésus Christ appartient au peuple élu, dont Abraham fut le premier père, père du peuple avec lequel Dieu s'est lié d'Alliance et auquel il a promis que « toutes les nations allaient le bénir ». C'est le témoignage de l'élection toute particulière d'Israël, auquel Jésus Christ appartient, de par sa nature d'homme »³ – souligne le théologien russe.

La famille évangélique selon Luc a, selon Boulgakov, une importance beaucoup plus profonde, non seulement historique ou nationale, mais dogmatique et anthropologique. La remontée dans cette généalogie ne se termine pas, comme celle de Matthieu, avec Abraham, le père du peuple juif, mais elle est continuée à travers les noms de tous les premiers pères, non seulement ceux d'Israël, mais aussi ceux de toute l'humanité, jusqu'à Adam. Qu'est-ce que cela veut dire ? Boulgakov répond sans équivoque : cette famille doit montrer que le Christ, deuxième Adam, est le descendant selon le corps du premier Adam, mais elle montre aussi que le peuple juif, étant contenu dans l'histoire de tout l'arbre de l'humanité, est un être transhistorique. « Bien qu'il existe dans l'histoire, de façon empirique, il apparaît seulement à une époque concrète, mais son être surpasse de loin ces limites et il est consubstantiel avec l'être de l'humanité dès son début dans Adam »⁴.

La judéité est donc « le tronc principal de l'arbre de l'humanité », ontologie de l'humanité. L'humanité, démontre Boulgakov, a différentes branches, mais elle n'a qu'un seul tronc, et dans cet état indivisible et non-différencié de l'humanité, qui précède l'histoire, elle comprend en soi les aïeux directs d'Abraham et de David. Et ceci veut dire que la judaïcité relève d'Adam, premier homme. « Toute l'humanité relève d'une racine juive, ceci constitue le fondement dogmatique de l'idée de la famille selon Luc [...]. Il faut donc dire que le premier homme, Adam (avec Ève, bien entendu), fut juif, non en tant qu'appartenant à l'une des grandes tribus ou à l'une des grandes nations, mais par son caractère unique universel : tous les torrents et ruisseaux vont à lui et prennent leur source en lui. Adam est un homme universel, mais il est aussi juif, dont la judéité se révèle dans l'être historique dès la figure d'Abraham, père des nations, et celle du roi David. »⁵

Dans Adam, rappelle Boulgakov dans différents travaux, toute l'humanité était contenue, Adam, si l'on peut dire, était toute l'humanité, tout relève de lui⁶, en lui également ont été contenues toutes les ramifications futures de l'humanité, mais aussi toute sa plénitude.

¹ *Ibid.*, p. 199.

² *Ibid.*

³ Serge Boulgakov, *Persécutions d'Israël. Essai dogmatique*. Voir Boulgakov, *Le Christianisme et la question juive*, YMCA-Press, 1991, cité d'après www.vehi.net/bulgakov/rasizm/gonenia.html

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Serge Boulgakov, *Svet neweczernyj*, Moscou, 1994, p. 242-245.

Dieu, en tant que créateur de l'homme, le fait à son image et à sa ressemblance et, comme il résulte de l'Évangile selon saint Luc, c'est Adam qui est cette image, Adam, qui, dans son être concret est toujours juif et le restera pour les siècles des siècles. « Il en résulte une conclusion inévitable, à savoir que la plénitude de l'image de Dieu en l'homme est donnée dans un juif, la proto-image céleste de l'homme sur la terre est exprimée dans les juifs »¹. Boulgakov souligne également que la judéité du premier Adam trouve sa confirmation dans le dogme du concile de Chalcédoine. Par son humanité, le Christ est uni historiquement et concrètement à Israël. Le Christ était juif selon le corps, juif, qui, dans son humanité, unit en soi toutes les nations de la terre entière. Ce qui affirme autant l'origine individuelle, juive, du Christ même que la co-judéité de l'humanité entière avec Lui. En Christ, en tant que Dieu-homme, juif selon le corps, il n'y a ni Grec, ni Scythe, mais tous sont réconciliés dans sa nature juive. Être membre de l'Église signifie donc finalement être Juif, ne serait-ce que « spirituellement », selon l'expression de Pie XI.²

Selon Boulgakov, les Juifs sont aussi particulièrement unis avec le Christ dans la souffrance, dans les humiliations, les persécutions pour le nom du Seigneur. Cette conclusion résulte, selon lui, de la lecture du massacre des innocents (Mt 2-16 – Alors Hérode [...] envoya tuer, dans Bethléem et tout son territoire, tous les enfants de moins de deux ans) et de son interprétation ecclésiale, dogmatique et liturgique. L'Église orthodoxe, de même que l'Église catholique d'ailleurs, vénère « les saints innocents », les considérant comme « martyrs pour le Christ ». Les considérer comme martyrs veut dire que dès avant la Passion du Christ la Rédemption accomplie par Elle s'est étendue à eux. Ce qui est lié avec le rôle particulier du peuple dont ils sont issus. « Le peuple juif est la famille vivante du Christ Sauveur » – souligne le théologien russe qui ajoute : « toute la judéité vétérotestamentaire est comme les aïeux du Sauveur – directement et indirectement. [...] Israël dont Dieu-homme a pris son humanité est union et relation organique – corporelle, psychique et spirituelle de tout le peuple juif. Et l'élection du peuple élu ne dépend d'aucun des changements, éventuellement causés par ses déchéances individuelles et nationales. Les livres des prophètes le prouvent sans aucun doute, avec leurs mises en accusation ardentes du peuple juif, inséparables pourtant des promesses qui lui étaient invariablement faites ».³

La sainteté du martyr des jeunes enfants résulte justement de cette sainteté originelle d'Israël, ce peuple qui devait devenir le sein d'où naquit le Dieu-homme. C'est la Sainte Vierge qui est le couronnement ou plus précisément la personnification de cette sainteté du peuple juif. « Elle avait en elle non seulement toute la plénitude de l'humanité créée, mais aussi elle était pleinement Fille d'Israël, son corps et son sang. Elle était élevée dans la foi d'Israël et dans sa piété, comme l'Église le reconnaît, dès l'enfance auprès du temple. Selon la Tradition, Gabriel, l'archange de l'Annonciation, la trouva en train de méditer les prophéties d'Isaïe »⁴

Toute la sainteté d'Israël, unie en la personne de Marie, est la source de la sainteté des jeunes enfants. Ceci est d'autant plus important que ces enfants n'avaient encore ni conscience ni possibilité d'un choix réel – au sens strict il est donc difficile de les considérer comme martyrs. Et pourtant, grâce à l'unité particulière des peuples de l'Ancien et du Nouveau Testament il est possible de parler de la vraie sainteté dès avant le Christ. Ce qui est confirmé aussi par le fait qu'autant les prophètes orthodoxes que les patriarches vétérotestamentaires sont comptés au nombre des saints. « On voit ici cette relation mystérieuse, unissant le Christ à l'humanité dans son peuple élu. Cette relation ne se limite

pas pourtant et ne s'épuise pas seulement dans cette situation unique, car les jeunes enfants d'Israël qui furent assassinés ne le furent pas seulement par Hérode »¹ – souligne Boulgakov qui ajoute que tous les enfants d'Israël, tous les Juifs assassinés par leurs persécuteurs à cause de leur foi s'unissent à la Croix du Christ. Cette pensée de Boulgakov est pleinement rendue par les paroles du patriarche Bartholomé I qui souligne que lors des persécutions juives, effectuées aussi par les chrétiens, la Face du Serviteur Souffrant de Yahveh est aussi devenue la face des milliers de confesseurs du judaïsme, humiliés et persécutés.²

Marie accompagne ces millions de Juifs sur ce chemin de croix. « Le chemin de croix de la Sainte Vierge ne s'est pas achevé dans la gloire. Cette foi constitue la grande espérance chrétienne. En elle finalement l'amour compatissant de Marie pour son peuple doit aussi être contenu dans cette espérance, en dépit de son rejet obstiné du Christ, dans les vicissitudes combien tragiques de son histoire. L'un et l'autre est la croix douloureuse de la Mère de Dieu »³.

Boulgakov rejette catégoriquement la thèse, souvent défendue par de nombreuses théorie chrétiennes anti-juives, qui rendait toute le peuple responsable de la mort de Jésus Christ (déicide). La responsabilité de ce crime, du côté juif, incombe uniquement à certains membres du haut clergé qui incitaient le peuple, et à une partie de la foule de la ville de Jérusalem de ce temps-là. De plus, une partie de la nation ne criait point « crucifie-Le » (et c'est la preuve supposée de la culpabilité des Juifs), mais au contraire, « toute une foule Le suivait, aussi des femmes qui pleuraient sur Lui » (Lc XXIII-27). Ainsi donc, devant la mort du Christ, l'Israël s'est divisé en deux groupes, tout en restant un seul peuple. « Il y en a qui pleurent à cause de Lui, et il y en a d'autres qui hurlent, furieux : « crucifie-Le » – et qui sont prêts à assumer la desponsabilité définitive de cet acte : « son sang sur nous et sur nos enfants ».⁴

Paradoxalement constater qu'Israël, en tant qu'entité, n'est pas responsable de la mort du Christ, et, de plus, rappeler que la partie la plus grande de l'Église primitive se composait de Juifs, ne conduit pas Boulgakov à une conclusion qui semblerait naturelle et d'après laquelle l'histoire postérieure de la communauté juive ne serait pas le châtement du crime de déicide. Au contraire, selon lui, la faute de ce crime retombe sur les épaules de tous les juifs, coupables et entièrement innocents, – c'est la destinée commune de tout ce peuple. Ce châtement (bien que Boulgakov ne le précise pas, il s'agit vraisemblablement du destin des exilés sans patrie, victimes des persécutions) « pour certains est une suite inéluctable de cette faute acceptée par eux, en tant que « sévérité envers ceux qui sont tombés » (Rom XI-22), et pour d'autres, « c'est un destin triste et effrayant, bien que porteur de salut ».⁵

Cette unité d'un peuple dans le châtement, dans la persécution, a toutefois aussi une dimension positive, liée au fait que Dieu ne rompt pas les promesses données, que son choix, selon les paroles de saint Paul, ne change pas. « La culpabilité d'une partie seulement des chefs, devient le destin de toute la nation, et cette partie parle au nom de toute la nation, assumant la culpabilité du meurtre et du rejet du Christ. Mais cette même unité a aussi un côté plus positif : tout Israël sera sauvé en raison du salut de son « saint reste, bien que, jusqu'à un certain temps, ce reste soit voilé dans Israël par la retraite ».⁶

Boulgakov considère la bifurcation des chemins du christianisme et du judaïsme comme une grande tragédie de l'Église. Car le christianisme, privé de son cœur, c'est-à-dire de la transmission évidente de ses racines juives, tel qu'il était dans les deux premiers siècles

¹ Serge Boulgakov, *Persécutions*.

² Grzegorz Ignatowski, *Persécutions*.

³ Serge Boulgakov, *Persécutions*.

⁴ Serge Boulgakov, *Le Destin d'Israël, croix de la Mère de Dieu*, cité d'après www.vehi.net/bulgakov/sudba.html

¹ Serge Boulgakov, *Persécutions*.

² Olivier Clément, *La Vérité vous rendra libres*, p. 199.

³ Serge Boulgakov, *Le Destin*.

⁴ Serge Boulgakov, *Persécutions*.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

de l'existence de la communauté judéo-chrétienne, est devenu incomplet, partiel, privé de centre. De même le judaïsme, en rejetant le Christ, s'est condamné à une dislocation, à un anti-christianisme spirituel, il s'est privé de centre, dit Boulgakov.

Malheureusement le théologien russe a développé la notion de « l'anti-christianisme spirituel », y enfermant tous les résidus de l'enseignement du mépris, profondément enraciné dans la tradition de toutes les églises chrétiennes, y compris de l'Église orthodoxe. Bien que cela ne résulte pas vraiment des principes théologiques admis par Boulgakov, il souligne toutefois qu'Israël, après avoir rejeté le Messie, est devenu le serviteur « du maître de ce monde ». Selon lui, les Juifs seraient « les persécuteurs visibles ou cachés du Christ et du christianisme », « serviteurs de l'argent », « laboratoire de tous les poisons spirituels, empoisonnant le monde, et surtout la société chrétienne ». Ni l'un ni l'autre n'est l'élément le plus grave de son destin. Le plus grave est qu'après avoir rejeté le Christ, « Israël, fort des armes du prince de ce monde – prend la possession de son trône »¹ -termine Boulgakov.

Et pourtant, en dépit d'une caractéristique si sévère de la situation actuelle d'Israël, le théologien russe en arrive à des conclusions surprenantes. Le Christ ne reviendra pas, la fin du monde ne viendra pas... « avant d'être interpellé par l'appel du monde entier : viens, Seigneur Jésus, mais cet appel doit être d'abord contenu dans l'*hosanna au plus haut, béni soit celui qui vient au nom du Seigneur* venu d'Israël. »² Cet appel juif ne sera pourtant possible que parce que dans le peuple élu, à la synagogue, dans la communauté qui rejette le Messie Sauveur, selon Boulgakov, le processus de salut se poursuit, de façon quelque peu différente que dans le christianisme. Ce processus du salut de *tout* (ce qui est très important) Israël se fait grâce au « saint reste » des juifs, de cette partie de juifs qui, sous la croix (et symboliquement, tous les justes sont unis à elle) pleurait le Messie et le soutenait. C'est elle qui continue sans cesse la tâche sainte de l'Israël, Incarnation de la Parole de Dieu. C'est ici que Boulgakov commence à utiliser un langage antinomique, difficile à comprendre, à la limite de l'hérésie. La tâche de cette partie d'Israël est – on peut le dire sans détours – de compléter, d'identifier les souffrances des justes avec les souffrances de l'Unique Juste. « Le Christ glorieux et ressuscité, assis à la droite du Père, est aussi présent sur la terre dans Son peuple qui s'unit à lui par son humanité, il co-souffre avec lui, est co-crucifié »³. On peut dire autrement que le salut accompli par la Crucifixion et la Résurrection du Christ continue à se faire de nouveau par sa souffrance dans le Peuple Élu, dans les juifs. Et il continuera à se faire – jusqu'à la fin des temps.

Quelques réflexions finales

Bien que les idées des penseurs orthodoxes ne semblent plus vraiment novatrices aujourd'hui, elles peuvent pourtant devenir une source d'inspirations novatrices aussi pour les théologiens polonais. Les textes présentés ici ne sont pas tout récents, et les penseurs chrétiens sont souvent allés beaucoup plus loin dans leurs réflexions. La pensée orthodoxe est pourtant restée actuelle dans une grande mesure, peut-être non seulement comme réponse à des questions fondamentales, mais comme intuitions fondamentales qui, sans être toujours parfaitement élaborées, attendent que les orthodoxes, et pas seulement les chercheurs, les reprennent. L'intuition du père Serge Boulgakov concernant le salut s'accomplissant par deux voies différentes, l'une pour les chrétiens, l'autre pour les Juifs, peut servir ici d'exemple.

Nous ne cachons pas que les idées ici présentées sont plus une exception que la règle. Beaucoup de penseurs orthodoxes ont une manière de penser tout autre, demeurant fidèles à la tradition des Cent-Noirs. La réaction au discours que le patriarche a adressé aux rabbins de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

New York le prouve le mieux. La réaction de quelques membres du clergé russe impliquait une menace de schisme. Des remarques sur les « émissaires juifs » au siège du patriarche sont apparues dans la presse. De nombreux ecclésiastiques ont cessé de mentionner le patriarche pendant la liturgie, ce qui voulait dire qu'ils n'acceptaient plus sa primauté.

(Trad. Maria Żurowska)

Le langage de l'icône

Michał Janocha
Varsovie

La présente réflexion au sujet de l'icône est celle d'un historien de l'art qui, depuis quelques années, s'occupe de l'iconographie byzantine et russe, et en même temps celle d'un théologien et prêtre. Puisque cette réflexion s'adresse à des spécialistes d'autres domaines que l'histoire de l'art, j'ai décidé de lui conférer la forme d'un essai.

Le héros du film de Krzysztof Zanussi intitulé *La Touche de la main*, célèbre compositeur auteur d'une oeuvre destinée au Conseil de l'Europe, est interrogé par un journaliste sur ce qu'il avait voulu exprimer dans sa composition. Il lui répond de la façon suivante : « Si je pouvais vous l'exprimer par des paroles, ma musique ne servirait plus à rien. » Cette phrase résume l'éternelle impossibilité de traduire en notions le langage artistique. En parlant du langage de l'icône, je voudrais souligner sa spécificité, qui différencie l'icône des oeuvres picturales occidentales et même de celles de l'art sacré. Cette intervention ne traitera donc pas de l'essence du langage artistique ni de sa fonction, ni du langage pictural, pas même du langage symbolique au sens occidental, bien que l'icône puisse évidemment être considérée comme oeuvre d'art et être étudiée pour son symbolisme religieux.

Commençons par un problème qui, à la lumière de la Bible, me paraît fondamental, compte tenu du fait que l'icône reste inséparable de la Bible : le premier commandement du Décalogue, révélé à Moïse sur le Mont Sinaï, défendait aux hommes toute représentation figurative. Cette interdiction vétérotestamentaire soulignait la transcendance absolue du Dieu unique et invisible, et servait de protection contre l'anthropomorphisation de Dieu, toujours capable de déformer la foi. Cette interdiction de faire des représentations et de leur rendre un culte, dissimulait également le désir, éprouvé par le peuple d'Israël, de préserver son identité religieuse, constamment menacée par la tentation de rendre un culte aux divinités étrangères, honorées dans d'autres religions polythéistes. L'Église a pourtant supprimé cette interdiction de la formule catéchistique du Décalogue. Un catholique ordinaire ne connaît que la première partie du commandement. L'Église avait-elle le droit de le faire ?

Cette question a été posée, en toute gravité, à Byzance, à une époque de grand développement de l'art sacré et du culte des images. L'empereur Léon III l'Isaurien, qui avait posé cette question, y a répondu de façon négative. La guerre livrée aux images, provoquée par cette réponse, a duré plus de 100 ans, et elle est connue dans l'Histoire sous le nom d'iconoclasme. L'argument était de taille : le culte des images est une idolâtrie, il porte atteinte au premier commandement du Décalogue. Les défenseurs des icônes, appelés par leurs adversaires, « iconolâtres », ont été obligés de chercher une justification théologique de leur attitude. C'est ainsi que le Concile de Nicée II (en 787) a été convoqué et qu'il a promulgué la doctrine catholique en matière d'images.

Le mystère de l'Incarnation est l'argument de base, parlant en faveur de l'existence de

l'image dans l'Église. Dieu invisible a pris le corps humain en la personne de son Fils, en devenant homme visible. C'est ainsi que le Christ est devenu « l'image de Dieu invisible » (lat. *Imago Dei invisibilis* – Co I-15), la première icône de Dieu le Père. « Qui m'a vu, a vu le Père », dira Jésus. Puisque Dieu a pris toutes les limites de la nature humaine, il a pris l'aspect corporel de l'homme, aspect résultant de sa nature, et ceci a permis de le représenter non seulement par le langage du verbe, mais aussi par le langage de l'image. On peut dire que le mystère de l'Incarnation a commencé une nouvelle « économie » de l'image, et que la création artistique sacrée est en quelque sorte « la continuation » de ce mystère.

Le Concile de Nicée II, en défendant le culte des images contre le reproche d'idolâtrie, a également distingué la notion du culte relatif (*proskynesis*), dû aux images, de celle du culte rendu uniquement à Dieu (*latría*). « Celui qui vénère l'image, se réfère au modèle primaire », dira saint Basile (*Liber de Spiritu Sancto*, 18, 45 : PG 32, 149 C.), et le concile ajoutera : « Qui vénère l'image, vénère également la personne que l'image représente » (Concile de Nicée II : DS. 601). L'homme contemporain est capable de mieux appréhender le problème du culte de l'image grâce à la découverte de la photographie. La photographie d'une personne qui nous est proche, une photographie posée sur notre bureau ou que nous portons sur nous n'est, matériellement parlant, qu'un bout de papier exposé. Pour nous, toutefois, elle représente beaucoup plus : en la regardant, nous ranimons notre mémoire, nos souvenirs, une pensée affectueuse s'éveille. Un bout de papier exposé devient ainsi un intermédiaire dans une rencontre particulière, un signe d'amour.

Je voudrais me référer à une scène du film géorgien de Tengiz Abuladze, *Repentir*. L'action de ce film, se déroulant dans un décor historique, quelque peu fantastique à proprement parler, présente la réalité du système totalitaire en Union Soviétique. L'héroïne du film est séparée de son mari, déporté dans une contrée lointaine d'où il ne peut revenir. De grands troncs de pins, découpés par des milliers de déportés dans des forêts de cette région inaccessible, constituent la seule trace du mari. La femme, guidée par un instinct irrésistible, se rend sur une grande place, où d'énormes troncs de pins, en provenance de cette contrée, bien rangés jusqu'à l'horizon, sont déposés. À un certain moment, parmi des milliers de troncs d'arbres identiques, elle découvre celui, le seul, sur lequel son mari a taillé son prénom. La femme pleure, serre le tronc d'arbre dans ses bras, embrasse les lettres tordues. C'est l'une des scènes qui font la grandeur du film. Elle exprime probablement aussi ce qu'est l'icône.

Le père Pavel Florenski, éminent théologien orthodoxe martyrisé dans un camp de concentration soviétique, a comparé l'icône d'une iconostase à une fenêtre. L'iconostase sépare la nef du temple (où les fidèles prient) et le lieu sacro-saint où la liturgie est célébrée. La structure du temple montre la situation métaphysique de l'homme. L'iconostase constitue un mur qui le sépare du ciel, mais ce mur n'est pas aveugle : des fenêtres y sont percées. De ces fenêtres-icônes, le Christ, la Sainte Vierge, les Apôtres et les autres saints nous regardent. Autrefois, ils étaient là, de notre côté. Maintenant ils sont là-bas, dans le ciel. Par cette fenêtre constituant la limite des deux mondes, une limite qui sépare et qui unit, ils nous regardent, en témoignant que le ciel existe vraiment.

Nous touchons ici le problème qui nous intéresse : le langage de l'icône. Le père Florenski a remarqué que la relation entre l'icône et le modèle est analogue à la relation entre la nomination et l'objet nommé. C'est le nom de Dieu inscrit avec des couleurs.

Le nom de Dieu, *YHVH*, révélé à Moïse au Sinaï, nom dont la traduction la plus simple est « Je suis », constituait pour Israël une véritable sainteté, une réalité à ce point supérieure que les lèvres humaines n'étaient pas dignes de le prononcer. Dans l'Ancien Testament, Dieu se révélait par sa Parole. La religion d'Israël est une religion de la parole, donc une religion du Livre. *Shema Israel* – « Écoute, Israël » : cet appel surgit bien souvent dans la Bible. La religion de la parole, transmise de génération en génération, puis inscrite dans les livres saints, ne faisait pas confiance à l'image. C'est seulement le Christ, l'éternel

Logos, la Parole devenue chair, l'image de Dieu invisible, qui rend à l'image sa valeur, et qui de ce fait rétablit l'équilibre entre la parole et l'image. Jésus est l'image du Père. Son enseignement se fait plus souvent à la vue qu'à l'ouïe. « Qui m'a vu, a vu le Père... » « Bénis sont les yeux qui voient ce que vous voyez... » « Regardez les lys des champs... » Le christianisme est la seule religion qui peigne son Dieu un livre à la main. Le Concile de Constantinople IV, convoqué en 869-870, affirmera que l'icône du Sauveur est digne du même culte que le livre qu'est l'Évangile.

La parole et l'image... Les légendes datant du début du christianisme présentent Luc l'Évangéliste comme le premier peintre de l'icône de la Vierge, et affirment que le Christ avait laissé à Abgar, roi d'Edesse, cette toile avec l'empreinte de sa Face. De cette tradition relèvent d'innombrables images de la Vierge, connues comme miraculeuses. La tradition de ces modèles, vénérés en tant que reliques saintes, vient d'une profonde intuition derrière laquelle se cache la foi en la Révélation. Et, bien que la science ait depuis longtemps mis en question ces histoires légendaires (les représentations les plus anciennes, conservées dans les catacombes, datent réellement de la fin du II^e et du début du III^e siècle), la vérité théologique sur la Révélation, exprimée par elles, reste telle qu'elle est.

C'est pourquoi l'écriture de l'icône est analogue à la réécriture de livres saints. Les deux activités requièrent un profond savoir et une vie de prière intense. Les deux étaient, tout au début, réservées aux seuls moines, reconnus comme particulièrement saints. La langue grecque, pas plus que la langue russe, ne connaît le mot *pictura* – la « peinture » au sens occidental. Le mot grec et russe signifie « écriture vivante ». Autant que le travail d'un copiste, qui exige une lecture approfondie du texte révélé et n'admet aucun changement, le travail de l'icono-écrivain exige qu'on regarde attentivement le modèle et qu'on le rende fidèlement dans l'icône. La notion de copie perd alors son sens, parce que chaque copie est en réalité la transmission du modèle, de même que chaque livre de l'Écriture Sainte, transcrit, est la vraie Bible. Dans le contexte de cette activité, le scribe ou l'icono-écrivain n'est qu'un instrument, caché à l'ombre de son œuvre, ou plutôt à l'ombre de Celui qui en est le premier auteur. L'écriture de l'icône au sens occidental est une activité sacrée, puisque l'icône, de même que la Bible, est un transfert de la foi, et non une œuvre artistique. Le culte de l'icône constitue donc une lecture singulière de l'icône. Il requiert une bonne connaissance du langage de l'icône, et il s'agit non seulement d'une connaissance intellectuelle du langage des symboles qu'on peut acquérir « de l'extérieur » par la lecture et l'étude, mais d'une connaissance « de l'intérieur », où la raison, par la prière, s'identifie au cœur, en rendant à l'homme son unité spirituelle. Paradoxalement, on peut dire que l'icône exige la foi et qu'elle conduit à la foi.

Le but de l'icône est de montrer, à l'aide de ses qualités sensuelles, l'univers qui existe au-delà des sens, d'où le langage spécifiquement formel de l'icône, qui montre la réalité visible dans la perspective eschatologique en tant que réalité divinisée, donc soumise à une économie différente de l'économie terrestre. En parlant du langage formel de l'icône, si différente du langage du réalisme occidental considéré dans sa logique des proportions, sa perspective linéaire et son jeu d'ombre-lumière, il convient de rappeler que l'icône n'est pas organisée par le principe du réalisme temporel ni eschatologique et qu'elle doit montrer non pas les choses « naturelles », mais la « nature » des choses.

La théologie de l'icône, déterminée au Concile de Nicée, reste vivante jusqu'aujourd'hui non seulement dans l'Église orthodoxe, mais aussi dans l'Église occidentale, surtout en Pologne, qui reste toujours à la limite des deux cultures, une profonde intuition se maintient, celle de considérer l'icône dans la catégorie de la présence. Ma propre expérience pastorale me rappelle la façon dont des paroissiens accueillirent chez eux une copie de l'icône de la Vierge de Czestochowa ou dont une église paroissiale accueillit le tableau de la Miséricorde Divine. Dans les deux cas, des fidèles parlaient de cet événement en

termes personnels, en disant : la Sainte Vierge nous visite ou le Christ nous visite. Il est possible, bien entendu, d'analyser l'icône comme phénomène artistique, historique, sociologique ou psychologique, mais toute considération « de l'extérieur » ne sera qu'une analyse fragmentaire de la surface. Ces analyses, certes profitables et élargissant notre horizon intellectuel, si l'on ne reconnaît humblement que l'essence de l'icône se situe au-delà des recherches scientifiques, restent un jeu futile et inadéquat.

Je me rends compte que la présente intervention ne répond pas aux critères des sessions scientifiques. En parlant du langage de l'icône, j'ai sciemment renoncé au langage scientifique, faisant plutôt appel aux analogies artistiques, étant profondément convaincu de la justesse de la constatation de Nicolas Berdiaev, à savoir que « l'art ne peut se comprendre qu'à travers l'art ».

L'icône est le résultat du talent d'un homme et de l'expérience de foi dans la vivante tradition de l'Église. Et c'est seulement la foi, ou plus précisément l'ouverture à la foi, qui fait que l'icône commence à nous parler. Le langage de l'icône révèle alors son être universel, il devient l'instrument d'une rencontre personnelle, d'une rencontre de l'homme avec le mystère de Dieu. « La profondeur appelle la profondeur par le fracas des chutes d'eau... »

L'art de l'icône a ses racines dans l'expérience profonde de l'unité. Une certaine « renaissance » de l'icône en Europe occidentale révèle la grande nostalgie de l'unité perdue : l'unité de l'homme avec Dieu, avec l'autre homme, avec soi-même, l'unité de l'Est et de l'Ouest, l'unité de l'esprit et du cœur, de l'intellect et de la foi, l'unité de la Vérité, de la Bonté, et de la Beauté. L'icône a des chances de redevenir ce qu'elle était pendant des siècles : un œil ouvert à l'Infini, donc une source d'espoir.

La reconnaissance et le nouveau statut des aborigènes australiens par la résurrection de leur art

Margot Birnberg
Australie

Je suis née en Pologne. En 1963, ma famille et moi-même émignons en Australie. Dans les années soixante, nous avons dû nous adapter à une société et à un régime politique totalement différents de ceux du pays que nous avons quitté. Il nous a fallu apprendre une nouvelle langue, un nouveau mode de vie. Il nous a fallu nous faire de nouveaux amis et vivre dans un nouvel environnement culturel. Plusieurs années après notre arrivée dans ce nouveau pays, je me suis mise à voyager avec des membres de ma famille à travers le vaste continent australien et à filmer les divers aspects de ce beau pays. Nous avons pris conscience alors de l'existence des premiers habitants, des indigènes qui avaient peuplé ce continent depuis des temps immémoriaux. Les remarques dégradantes à leur sujet, l'indifférence et le mépris avec lesquels les aborigènes étaient traités m'ont attristée, mais ont également piqué ma curiosité. J'ai voulu apprendre autant que possible qui sont ces aborigènes. Il m'a fallu de nombreuses années, des déplacements sur des milliers de kilomètres et beaucoup de rencontres pour recueillir et pour comprendre les éléments d'une culture d'une grande variété. Ce furent d'abord les nombreux vestiges des peintures rupestres et pariétales qui m'ont fascinée. Au fur et à mesure du passage des années et des rencontres renouvelées, les autochtones m'ont accueillie avec plus d'amitié et de confiance. Un jour, ils ont fait de moi un membre

honorifique d'une des tribus. J'ai été très touchée de cet honneur. J'ai senti qu'une telle reconnaissance comportait certaines responsabilités, même si personne ne me le disait ni même ne l'impliquait au cours des entretiens que j'avais au sein de cette tribu.

Pourquoi évoquer ce passé ? Dans l'Australie de l'heure présente, il peut être délicat de formuler des opinions sur la situation des aborigènes. Beaucoup pensent que seuls les descendants des autochtones ont voix au chapitre. Un tel argument ne convainc guère ceux qui sont conscients du fait que l'histoire de l'Australie contemporaine est autant celle des Blancs que celle des Noirs. Ce qui s'est passé au cours des deux derniers siècles concerne les uns et les autres et doit donc être narré à partir de perspectives et de points de vue différents. Par la parole, par l'échange de points de vue et d'informations, on peut arriver à faire prendre conscience à un nombre croissant d'Australiens de la dimension des atrocités commises contre la population indigène en l'espace de deux cents ans et des conséquences de ces atrocités, à savoir la perte des moyens de subsistance, de l'identité et de la culture dont a été victime la majorité des autochtones. L'analyse du sort subi par les aborigènes peut être assimilée par la conscience collective des Australiens et devenir un important instrument de transformation. L'ignorance du passé, par contre, pourrait être la source de nouveaux maux, engendrant notamment le racisme et la haine d'autrui. Nous qu'on nomme les « nouveaux » Australiens devons faire l'effort d'accepter le passé pour être à même de remédier à la situation présente et d'assurer un meilleur avenir. Si nous avons le courage d'affronter l'histoire des rapports entre Blancs et Noirs, nous pourrions unir les nouveaux venus et les autochtones dans un effort commun pour améliorer les rapports existants et renforcer la compréhension mutuelle.

Nous différons les uns des autres du fait de la différence des expériences par lesquelles nous passons. Personne ne trouverait à gagner à ce que les opinions de tels ou tels groupes ne puissent s'exprimer. Comme nouvelle immigrée, je suis passée par de nombreuses expériences du sentiment d'altérité et par des formes diverses d'aliénations. Fréquemment, j'ai été l'« autre », l'étrangère dans un pays qui était censé devenir ma nouvelle patrie. On m'a fait comprendre bien des fois et d'une manière grossière que j'étais différente, que je n'étais pas chez moi. Cette douloureuse expérience m'a rendue plus sensible aux souffrances et à l'aliénation d'autres gens.

Je me propose de vous narrer une histoire en apparence invraisemblable : comment un jeune homme d'esprit curieux, un rameau mâchonné et quelques pots de peinture ont révolutionné l'art mondial. Mieux encore, cet épisode hétéroclite a incité des Australiens de tout âge à affronter leur passé. Comme toutes les histoires, celle-ci comporte des moments différents, les uns heureux et exaltants, les autres immensément tragiques, qui font connaître le côté sombre du caractère humain. Ce n'est pas un conte de fées qu'on pourrait conclure par : « ils ont ensuite coulé des jours heureux ». Cette histoire-ci n'est pas terminée. C'est l'histoire d'un peuple remarquable et de son passage du fond du désespoir à l'espérance, l'histoire de sa transformation. Pour comprendre comment il a pu se transformer ainsi, nous devons retourner 235 ans en arrière, à l'année 1770, quand le capitaine James Cook a pris possession sous le drapeau de l'Empire britannique du plus petit des cinq continents de la planète, la terre australe, la « terra incognita », lorsqu'il a abordé la côte est de l'Australie. Il a pris possession de ce vaste pays, sans consulter les indigènes, sans même se préoccuper de ce qu'ils pouvaient en penser. En plantant un drapeau britannique sur une petite île du Nord et en proclamant cette terre possession de l'Empire, Cook a mis en mouvement une force cruelle et destructrice à l'encontre des premiers occupants, les aborigènes. Les premiers colons, qui furent des criminels expédiés pour désemplir les prisons surpeuplées de Grande-Bretagne, et leurs gardes sont arrivés à la mi-janvier 1788, au lieu connu à présent sous le nom de Sydney. Avec l'arrivée de la Première Flotte commence l'histoire des Blancs d'Australie.

C'est une histoire sanglante : c'est l'histoire d'une colonisation, de l'éviction par la contrainte d'un peuple de sa terre ancestrale, de l'appropriation par les blancs des ressources du pays. C'est aussi l'histoire des mauvais traitements infligés aux aborigènes et celle d'un génocide. Il y a des exemples de sollicitude individuelle vis-à-vis des aborigènes, il y a même des exemples de tentatives par des gouvernements successifs d'améliorer le sort des aborigènes dépossédés de leurs terres, mais ces tentatives sont peu nombreuses et souvent ont mis à côté de la plaque. Au moment où les Européens ont entrepris de coloniser l'Australie, environ cinq cents tribus occupaient le continent et chacune d'elles possédait sa propre langue. On estime de nos jours que la population aborigène comptait alors entre deux et cinq millions d'individus. Rappelons que l'Australie s'étend sur environ 7 600 000 kilomètres carrés et la Tasmanie sur 68 000 kilomètres carrés et que les trois quarts du continent sont désertiques. Les tribus nomades se déplaçaient sur l'ensemble de ce vaste territoire. Cette population s'est réduite en l'espace de quelques générations à une centaine de milliers d'individus. Dans le cas de la Tasmanie, aucun aborigène pur sang n'a survécu. La dernière femme cent pour cent aborigène de Tasmanie, nommée Truganini, est morte en exil sur une petite île en 1876. Ses ossements étaient conservés dans un musée britannique jusqu'à récemment. Seuls des aborigènes métissés vivent de nos jours en Tasmanie. Il y en a trois mille qui se disent aborigènes. Au recensement de 1901, on a compté dans l'ensemble de la population australienne quarante mille aborigènes. En 1911, le recensement effectué par le Commonwealth de l'Australie n'en compte plus que vingt mille. Parmi les facteurs les plus redoutables de la destruction des aborigènes, il faut mentionner les maladies apportées par les colons. En Australie occidentale, 4500 aborigènes sur 6000 sont morts de la grippe, à l'époque où des relevés statistiques ont été faits.

En 1981, le nombre d'aborigènes qui s'identifiaient comme tels s'élevait à 144 665. Les recensements récents font preuve d'une augmentation de la population indigène, du fait que le gouvernement a décidé d'inclure les aborigènes métissés de Blancs et qui se considèrent eux-mêmes comme aborigènes et descendants d'aborigènes. Dans le dernier recensement, la population indigène comptait environ trois cent mille personnes.

Le déclin brutal des aborigènes au XIX^e siècle a entraîné la perte de nombreuses langues. De ce fait, une partie de la culture de ce peuple a également été définitivement perdue. La côte est de l'Australie a été colonisée en premier lieu et c'est à partir de la côte est que le continent a été envahi par avancées successives. Les tribus autochtones de la côte est ont été les plus exposées à la perte de leurs terres et à l'avidité des colons. Ceux-ci justifiaient leur prise de possession du pays en parlant de progrès, de science et de lumières. Les colons avaient des besoins croissants de terres et d'eau pour leurs récoltes et pour leurs pâturages. Par conséquent, ils étendaient leurs possessions de plus en plus vers l'intérieur du continent et en expulsaient les natifs. Le gouvernement et les propriétaires fonciers, qui cherchaient les occasions de s'enrichir rapidement, payaient pour l'organisation d'expéditions à des fins d'exploration. La faune native, tels les kangourous, qui constituait une source importante de l'alimentation des autochtones, faisait l'objet d'une chasse effrénée et comme de plus en plus de bétail paissait sur les terres peuplées de kangourous, ceux-ci avaient du mal à trouver leur subsistance. Peu à peu, les aborigènes ont été privés de cette ressource alimentaire. Les trous d'eau étaient piétinés par le bétail et entourés de barrières, ce qui privait les aborigènes de leur eau. Les lieux sacrés où les aborigènes enterraient leurs morts étaient transformés en parcs à bestiaux. Les terrains de chasse traditionnels des aborigènes étaient détruits. C'étaient surtout des hommes qui travaillaient la terre et des criminels déportés qui étaient assignés à ces tâches : les rapt et viols de femmes indigènes avaient lieu en toute impunité.

Au début, il y eut des altercations mineures. Les aborigènes attaquaient un petit ranch et tuaient du bétail pour se nourrir. Les colons affectés étaient outragés par de tels incidents et demandaient des renforts militaires ou organisaient leurs propres expéditions punitives. Plus

les blancs faisaient venir de moutons et de bovins, plus les aborigènes ressentaient la perte de leurs propres ressources alimentaires. Poussés par la faim et le désespoir, les aborigènes tuaient au javalot de plus en plus de moutons et de bovidés. Les colons souhaitaient l'élimination totale des aborigènes, sans faire de distinctions entre aborigènes amis et aborigènes hostiles, entre hommes et femmes. Tous étaient considérés comme ennemis. Les massacres commencèrent et selon la logique brutale des pionniers, de tels massacres étaient justifiés. Après de vains combats, les aborigènes ont été éliminés, grâce à la supériorité des armes à feu. Les aborigènes ne possédaient eux que des lances, des boomerangs – arme qu'ils utilisaient pour tuer des oiseaux – et des bâtons. Les pionniers, à quelques exceptions près, avaient des idées toutes faites sur les aborigènes. Ils les regardaient comme les plus primitifs des vivants.

Un des massacres les plus connus a pris place en 1928 en Australie centrale, au lieu nommé Coniston et a été officiellement enregistré. Un Blanc, prospecteur et trappeur de dingos (chiens natifs d'Australie), nommé Fred Brooks, avait accepté de livrer du tabac et des vivres à un aborigène nommé Padirrka, lequel avait consenti à amener sa femme au campement pour qu'elle fasse le ménage et la cuisine pour Brooks. Après avoir attendu tout un jour et toute une nuit les provisions promises et après que Brooks eut refusé avec mépris d'honorer son engagement, Padirrka et son compagnon le tuèrent à coups de lance. Cette affaire servit de prétexte pour le massacre de toute une communauté. Tous les aborigènes, aux yeux des propriétaires fonciers, étaient collectivement coupables. Un artiste aborigène, de réputation internationale, Billy Stockman Tjapaltjarri, est un survivant du massacre de Coniston. Cet artiste réside à présent dans un asile de vieillards à Alice Springs, en Australie centrale. Il a fallu attendre l'année 2003 pour voir une plaque commémorative apposée au lieu du massacre.

Un poème de mon recueil intitulé *Journeylines* [Lignes de voyage] est consacré à l'artiste et à l'événement. En voici le texte :

« Tjulkurra¹, Billy Stockman Tjapaltjarri »

Ses yeux en proie au trachome
 Ses mains plus lentes et plus raides
 Ses jambes recrues de fatigue par le poids des années
 Mais le vieux Tjulkurra garde son sourire.
 « Good morning, how are you ? »
 Il me souhaite le bon jour quotidiennement
 Et quand je lui réponds par le mot en anmetyarre
 Leur mot pour dire bonjour qu'il m'a appris
 Il approuve d'un signe de tête, de sa tête à chevelure de neige.
 « Yowi, yes, celui-là tu le connais
 Palya lingka, c'est un bon mot, celui-là ».
 Les mots précieux de son enfance
 Ponctuent un discours
 Tenu dans un anglais irréprochable.
 La longue vie de Billy est obscurcie
 Par le souvenir de ses jeunes années
 Quand le nourrisson échappa au massacre,
 Caché dans un coolamon.
 Jours sombres de 1928, quand les collines familières

¹ Tjulkurra, dans la langue des Anmetyarre, c'est l'homme aux cheveux gris.

Réverbèrent le claquement des coups de fusil.
 Que Coniston n'oublie jamais les tueries
 Les membres de la tribu massacrés dans les dunes.
 Un détachement punitif, les cœurs pleins de haine
 Est arrivé de loin au galop.
 Des familles sans méfiance et sans inquiétude
 Campaient éparses sur les berges.
 Le rire des enfants retentissait dans l'air clair du désert
 La fumée des feux s'élevait haut vers la lune
 Le son rythmé des bâtons frappés l'un sur l'autre
 Et le chant des hommes
 Se mêlaient aux bruits et aux odeurs du bush.
 Puis, soudain, les cris et la panique
 Les pleurs d'enfants perdus
 Le retentissement des sabots des chevaux
 Les salves.
 Le martèlement des pieds qui frappent le sol.
 Les morts et les agonisants jetés en tas sur la rive.
 Puanteur des chairs brûlées.
 Un petit bébé geignant tranquillement
 Dans les buissons, caché en hâte
 Par le tendre soin d'une mère.

[traduit de l'anglais]

*

La découverte de l'or en Australie amena un grand nombre de journaliers blancs à abandonner le travail dans les fermes pour chercher fortune sur les terrains de prospection. Comme le manque de main d'œuvre s'aggravait, les propriétaires fonciers ont commencé à chercher frénétiquement des alternatives. Des Chinois, essentiellement des hommes, étaient amenés de leur pays natal et engagés pour travailler la terre ; beaucoup venaient pour la prospection. De nouveaux colons se sont intéressés à la population indigène. Ils ont commencé à employer des aborigènes comme gardes de bétail, bergers et garçons de ferme et les femmes aborigènes comme domestiques. Les aborigènes étaient prisés dans de telles tâches, du fait de leur connaissance du terrain. Les colons en vinrent à les considérer comme précieux. Les aborigènes sont devenus dépendants pour les nécessités de la vie des possesseurs des grands domaines d'élevage de moutons et ont été contraints d'abandonner leur mode de vie traditionnel. On les payait une fois l'an, en leur fournissant des vêtements usagés et une paire de bottes. Ils recevaient aussi du sucre, de la farine, du thé, du tabac et de la confiture. Ce genre d'emploi constitue un clair exemple d'exploitation et du mépris dans lequel était tenu la main d'œuvre autochtone. Une autre façon de traiter avec dérision les natifs était le recours à des noms ridicules, des petits noms ou des noms empruntés au vocabulaire de l'esclavage, tels que « buck » (nom générique pour les mâles de diverses espèces d'animaux) pour un homme, « piccaninny » pour un enfant ou « nigger » (négro) pour tout indigène.

Ce qu'il restait de la population indigène a été contraint de résider dans des missions ou des réserves administrées par l'Etat. Cela permettait à l'administration de contrôler le mouvement de cette population. Pour se déplacer, il fallait obtenir un permis des autorités. Une loi sur l'administration de la population indigène fut mise en application à partir de 1936.

Elle permettait aux autorités de s'opposer au mariage d'un aborigène. La propriété des mineurs était automatiquement gérée par un superintendant – un fonctionnaire blanc nommé par le gouvernement ; la gestion des biens d'autres aborigènes pouvait leur être retirée en cas de nécessité. Les aborigènes n'avaient ni le droit de vote, ni le droit à une pension d'invalidité ou de vieillesse. Les familles recevaient des bons alimentaires en guise d'allocations sociales. Ce système les livrait pieds et poings liés aux missionnaires et aux propriétaires des domaines, chez lesquels les aliments étaient stockés. Dans bien des réserves, les groupements aborigènes avaient été rassemblés sans qu'il soit tenu compte de leurs propres liens sociaux et affiliations tribales. Ces réserves étaient des lieux désolants et déprimants. L'une d'entre elles, nommée Papunya, en Australie centrale, ne se distinguait pas des autres. Mais en 1971, un jeune Blanc y fut nommé, à sa demande, en qualité d'instituteur. Cet instituteur avait une âme d'artiste.

L'histoire, ici, prend un tournant inattendu et fantastique. Geoffrey Bardon, ce jeune idéaliste, demandait aux enfants de lui raconter les histoires que leur avaient transmises les adultes. Les enfants n'en connaissaient pas. La précédente génération, qui avait subi des traitements inhumains, avait renoncé à l'obligation de transmettre les traditions à sa progéniture. Bardon se tourna alors vers les vieux et parvint à les persuader peu à peu à lui apprendre le sens des symboles qu'il les avait vus tracer dans le sable. Cette simple demande et le fait d'avoir manifesté un intérêt non feint pour leurs activités fut le point de départ de la renaissance de l'art aborigène tel que nous le connaissons aujourd'hui. Bardon donna à ces hommes des pots de peintures et des pièces de toile tendue sur des cartons pour qu'ils y peignent leurs légendes. Les hommes utilisaient des bouts de rameaux, puis, par la suite, des pinces pour narrer dans leurs peintures la mythologie et les hauts faits de leurs ancêtres. Les récits de rêves, comme on les appelle à présent, – en fait, les récits des origines –, ont rendu aux aborigènes une telle fierté de ce qu'avait été leur mode de vie traditionnel, qu'en peu de temps la nouvelle façon de peindre s'est répandue dans les autres communautés. Les artistes ont été à même de vendre leurs peintures et de garder leur argent. Personne ne pouvait le leur prendre et ils sont devenus indépendants des autorités. Même quand les autorités locales ont tenté de mettre fin à cette nouvelle entreprise, les écluses étaient déjà ouvertes. La population aborigène avait trouvé le moyen de reconquérir l'indépendance qu'elle avait perdue.

Adolfus Peter Elkin a défini l'art aborigène en ces termes :

Qu'est-ce que l'art plastique aborigène ? C'est l'expression d'une philosophie aborigène à travers les formes, les couleurs et le trait dont l'esthétique s'accordait aux traditions des tribus concernées. Ce n'est pas en premier lieu un essai de capturer le beau pour lui-même, même s'il s'y révèle une dimension esthétique. L'art aborigène est d'abord et avant tout une activité rituelle, liée au chant, à la danse et à la représentation – les éléments que l'on retrouve dans d'autres rites. Ils chantent penchés sur les lignes traçant la figure secrète du « taureau mugissant »¹. [...] Ils graissent et frottent avec dévotion les sillons tracés dans la décoration des tjouroungas². Ils chantent pendant qu'on peint le corps des acteurs pour que ceux-ci deviennent les héros des *Rêves*³ ou au cours des cérémonies d'initiation⁴. Ils peignent ou retouchent les peintures rupestres pour revigorer leur pouvoir de restitution des origines. Ils peignent des motifs mythologiques sur écorce et sculptent des figures [sur bois] qui actualisent la représentation du passé mythique. Ils expriment ainsi ce qu'ils croient : en représentant le *dreaming* ou passé héroïque et créateur, qui continue à exister de manière invisible dans les temps présents, les tribus sont à nouveau ramenées

¹ Le taureau mugissant est une pièce de bois façonnée, attachée à une corde faite de cheveux humains et que l'on fait tourner au cours des cérémonies secrètes pour obtenir ce mugissement. [Note de MB].

² Les tjouroungas sont des objets en pierre ou en bois façonnés et employés au cours des cérémonies. [Note de MB].

³ Le rêve signifie pour les aborigènes dans ce contexte le temps passé quand toutes choses ont été créées. [Note de MB].

⁴ L'initiation consiste à révéler les mythes sacrés aux jeunes hommes. [Note de MB].

sous l'influence de ce passé créateur. La peinture est le signe visible, le sacrement du *dreaming*, comme le chant en est le signe audible et le jeu d'acteurs peints la forme dramatique.¹

C'est en cela que se trouve la différence essentielle entre l'art aborigène tel qu'il est pratiqué aujourd'hui et l'art créé par des artistes non aborigènes. Le premier a un sens incorporé dans sa pratique, alors que le second est une recherche du sens.

Les lieux où nous pouvons contempler des exemples d'art rupestre existent en grand nombre en Australie. Toutefois, la plupart se trouvent dans les grottes et les caves de Kakadou dans le Territoire du Nord – cette région a aujourd'hui le statut de parc national. Les États et les Territoires possèdent tous des échantillons de cet art. Victoria River, dans le Territoire du Nord, près de la frontière de l'Australie occidentale, peut revendiquer de remarquables spécimens. Des figures d'êtres magiques de deux mètres de hauteur y ont été peintes avec des ocres naturelles à même la paroi des rochers. L'art rupestre de Nourlangi dans la Terre d'Arnhem, au nord de l'Australie, fournit les exemples les plus illustres de cet art en Australie. On peut y voir l'image d'un esprit lumineux, source de pluie, du tonnerre, des éclairs. Le style de l'art rupestre dans les régions du nord diffère de celui de l'art pratiqué dans les grands déserts. Les peuplades autochtones de l'Australie ont développé des croyances religieuses et des rites funéraires plus de dix mille ans avant que des pratiques similaires n'émergent le long du Nil et dans le delta du Tigre et de l'Euphrate.

L'âge de l'art rupestre et le développement historique des Aborigènes sont étroitement liés. Les anthropologues continuent à chercher les preuves des flux migratoires des tribus à travers le continent australien. Le début du peuplement du continent est sans cesse reporté à une époque de plus en plus lointaine. Mentionnons l'exemple de l'art pariétal de la fameuse grotte de Lascaux en France, sur le bord d'un plateau qui domine la Vézère, près du village de Montignac. On pense que cet art remonte à quinze mille ans, à l'époque paléozoïque. Il appartient à la préhistoire de l'Europe. On estime que l'art aborigène a été pratiqué depuis quelque soixante mille ans.

Tout aborigène a la charge d'un mythe particulier. Il hérite du mythe du père ou de la mère, ce qui implique des cérémonies différentes. À chacun, un mythe est voué à sa naissance. Ce mythe est lié au lieu où la mère a pris conscience des premiers mouvements du fœtus. Un membre de la tribu n'est autorisé à peindre que les histoires thématiquement liées à son mythe. La peinture de symboles sacrés sur le corps fait partie d'un rite cérémoniel aux règles strictes. Des symboles différents seront peints en fonction du caractère de la cérémonie qui va être accomplie.

Aux yeux d'un artiste autochtone traditionnel comme Michael Nelson Jagamarra, une peinture non consacrée à une histoire – histoire en ce cas dans le sens de narration d'un mythe – ne vaut pas un clou. Jagamarra traiterait une telle toile de camelote. Les tableaux de Ronnie Lawson Jagamarra évoquent les faits héroïques des ancêtres qui ont créé le paysage dans tous ses détails – montagnes, plaines, plateaux, vallées, cours d'eau – et ont donné au peuple les danses et les thèmes mythiques. Les démiurges hommes et femmes, les Tingari, sont les ancêtres mythiques des indigènes. Abie Jangala avait la charge des histoires thématiquement fondamentales des éclairs et de la pluie. Il a souvent peint l'histoire du déluge qui s'est produit dans les temps mythiques les plus reculés, les temps de la création. Cette histoire est reproduite par les danseurs qui peignent leurs corps dans les cérémonies destinées à provoquer la pluie.

Les hommes ne sont pas seuls à peindre dans les communautés autochtones. Il y a des femmes pour faire connaître de grandes histoires par la peinture. L'une d'elles est Eunice Napangardi. Ses choix esthétiques sont transparents. Le style exubérant dans lequel elle

présente le mythe de la banane du bush, nommée Yuparli dans le langage des Warlpiri, procure la sensation d'une poésie en couleurs. Quand les non-autochtones contemplent son art, ils peuvent éprouver le plaisir que procure la peinture d'un maître, mais il y a un autre aspect dans l'art aborigène, le mythe caché à la vue et que seul peut comprendre quelqu'un de versé dans les mythes et les légendes des autochtones.

Une autre artiste, Linda Syddick Napaltjarri, est née dans le désert, dans la région des grands lacs salés, où l'eau est une commodité rare et précieuse, que l'on ne trouve que difficilement. Son art est consacré à des narrations mythiques en rapport avec la recherche et la préservation des sources d'eau, d'habitude des petits trous d'eau qu'il faut protéger à la fois du soleil et des animaux. Quand elle est en train de peindre ses histoires, Linda chante souvent les chants en rapport avec le mythe qui constitue le thème de son œuvre. C'est émouvant et je me sens privilégiée de pouvoir être le témoin de ce spectacle.

Emily Kame Kngwareye a commencé à peindre quand elle allait sur ses 80 ans. Elle a été un phénomène, un génie dans le monde de l'art. Cette femme a, à elle seule, changé la façon dont les gens percevaient l'art aborigène. Son sens de la couleur et du trait n'a pas connu d'égal. Dans sa peinture, elle a exprimé l'amour, la compréhension et la connaissance intime qu'elle avait de sa terre tribale. Ses toiles nous enchantent par cet amour de son environnement, en dépit de la dureté et de la sévérité du climat. Cette femme, qui n'a pas visité une galerie d'art de sa vie, qui ne savait ni lire, ni écrire et seulement signer son nom, a donné une nouvelle perspective à ce que nous nommons la modernité dans l'art.

L'art de Lorna Fencer Napurrula est fermement ancré dans la réalité. La représentation graphique du « yam » – un tubercule qui ressemble à une patate douce et qui est l'aliment de base des autochtones – est conforme à l'image de cette plante nutritive. La peinture de Lorna nous permet de nous rendre compte visuellement de la manière dont les racines du yam se contorsionnent sous la surface du sol et du développement du tubercule dans toute sa splendeur. Cette peinture exprime la joie et l'exubérance de l'artiste, qui se rappelle le temps de ses marches à travers le désert et l'excitation de tous à la découverte du trésor caché des yams sous le sable du désert. Lorna est une coloriste d'un immense talent, une artiste octogénaire qui peint non seulement pour le plaisir que cela lui donne, mais pour faire connaître aux Noirs comme aux Blancs la riche culture de son peuple. Pour moi, ses toiles sont des chants en couleurs, une symphonie qui célèbre le pays qu'elle connaît intimement, un pays si important à ses yeux, qu'elle nous le lègue à tous, dans l'espoir que nous conserverons cet héritage pour toujours.

Le succès incroyable de l'art aborigène sur la scène nationale comme sur la scène internationale a donné aux autochtones du cinquième continent une liberté qu'ils n'avaient pas connue jusqu'alors. Peu à peu, ils ont appris à revendiquer le statut auquel leur donne droit leur remarquable héritage. Les Blancs commencent à comprendre à la fois sur le plan intellectuel et sur le plan affectif que la culture aborigène est une des formes les plus impressionnantes de la culture humaine. On peut espérer que cette prise de conscience contribuera à une volonté collective de réévaluer les injustices du passé, d'y porter remède et de chercher des solutions aux problèmes qui affligent les communautés aborigènes. Ces problèmes ne sont pas propres aux seuls autochtones, mais sont présents partout dans le monde où des êtres humains se trouvent dépossédés de leur identité et réduits au désespoir. Quand on prive les gens de leurs raisons de vivre, on les voue à l'apathie et au nihilisme. Dans le cas des aborigènes, ils ont été dépouillés systématiquement de ce qui faisait leur valeur en tant que collectivité et en tant qu'individus par des mesures qui se sont perpétuées pendant deux siècles.

L'argent qu'on paie à présent aux artistes les encourage à prendre des décisions autonomes et à exiger que la justice qui s'est tant fait attendre leur soit enfin rendue. En 1987, quinze ans seulement après la renaissance initiée à Papunya, l'art aborigène avait engendré

¹ *The Australian Aborigenes. How to understand Them* [Les Aborigènes australiens. Comment les comprendre], Sydney, Angus & Robertson, 1979.

une production estimée à trois millions de dollars, dont les deux tiers revenaient aux artistes eux-mêmes. La voix des autochtones supprimée pendant deux cents ans se fait à nouveau entendre, pas seulement par la voie de la peinture, mais aussi à travers les récits, les poèmes, les documents historiques. Les aborigènes parlent à présent de leur propre voix. Ils donnent leur version de leurs expériences individuelles et collectives. Ils surmontent de cette manière le désespoir consécutif à la dépossession matérielle et culturelle, à la quasi disparition de leurs langues, de leurs chants, de leurs danses, en un mot, de leur identité. L'art aborigène contemporain est intrinsèquement lié à la politique de revendication du droit à l'identité ethnique. Les artistes aborigènes de l'heure présente examinent l'histoire de l'Australie et l'identité culturelle australienne en fonction de leurs propres perspectives. Ce qui se produit dans l'art australien et par voie de conséquence dans la société australienne est un dialogue qui peut mener au respect du sacré dans les formes diverses qu'il peut revêtir selon les ethnies et au respect des voies spirituelles propres à chacune d'elles. C'est mon vœu le plus fervent que l'outrage ressenti par une partie du public à propos du traitement infligé dans le passé aux indigènes s'étende à toutes les couches de la société et que le changement dont nous sommes les témoins dans les dispositions de la société inspire au gouvernement des décisions politiques conformes à la volonté de réconciliation manifestée par la majorité.

traduit de l'anglais par Jacques Birnberg

Le manifeste de Charles Péguy

*Bruno Devos
Varsovie*

« Il y a des pensées de bête. Ce sont les meilleures. Ce sont les seules. » Les pensées auxquelles se réfère ici Charles Péguy ne sont pas de nature réflexive, mais plutôt émotive. Seules les émotions ont en effet le pouvoir de nous mouvoir ; elles sont la source de nos motivations et c'est en référence à elles qu'il faut chercher la compréhension de notre agir. Nous ne devrions donc pas nous contenter de les identifier vaguement sous le nom générique d'*aspirations au bonheur*. Blaise Pascal voyait en elles la cause de l'activité humaine, ainsi que de sa diversité : « Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y vont pas est ce même désir qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes. Jusqu'à ceux qui vont se pendre. »

Péguy était extrêmement sensible aux exigences de son cœur. Lors de sa première maladie, son œil observateur ne manqua pas de s'étonner de la force avec laquelle il aspirait à guérir : « Je n'y pensais pas seulement, je le désirais et le voulais. Je le désirais profondément, sourdement, obscurément, clairement, de toutes façons, en tous les sens, de tout mon corps, de toute mon âme, de tout moi. Je le voulais fermement. Je voulais aussi l'espérer. » Il serait dérisoire de raisonner ou de contester de telles exigences. Quel rôle l'intelligence peut-elle jouer en présence de ces pulsions ? Si elle voulait choisir certaines et écarter d'autres, elle devrait pour cela faire appel à une raison impérieuse. Mais en existe-t-il une plus impérieuse

que ces poussées de la nature ? Ce n'est que rétrospectivement que nous rationalisons nos volitions, cherchant des raisons fictives à nos préférences. Mais l'argument que nous utilisons en dernière instance est invariable : c'est que nous avons tout bonnement envie. Aucune « ratiocination rationalisante » n'a de prise sur les exigences de la nature. Nos besoins primordiaux ne sont ni choisis, ni justifiables ; ce sont les postulats sur lesquels repose notre action.

Le cas de guérison d'une maladie que nous avons pris en exemple appartient au domaine physiologique. On observe cependant un phénomène similaire dans le domaine moral. Sans avoir besoin de recourir à de laborieuses analyses ou bilans, nous sommes en état de vérifier à tout moment la convenance de la situation dans laquelle nous nous trouvons. Une mystérieuse boussole nous en informe : le sens de l'esthétique. Il remplirait dans le domaine moral le rôle que joue l'instinct dans le domaine physiologique. L'instinct nous pousse vers le bon, tandis que l'esthétique nous attire vers le beau. Dans cette perspective, les exigences du cœur sont ce qui est profond, ce qui est précieux, ce qui est révélateur. Pour Péguy, « le baptême liminaire du vingtième siècle *au nom de la Paix, de la Liberté et du Progrès* n'est nullement un de ces baptêmes laïques et civils, répliques, imitations grossières et contrefaçons grotesques d'une cérémonie religieuse, du baptême catholique ; cette invocation, cette réclamation, cette revendication du vingtième siècle est profondément humaine ».

Il importe donc de prendre conscience des exigences qui rongent notre cœur. Le cas de Charles Péguy nous servira de guide : ce dernier sut merveilleusement discerner les pulsions de sa nature et, grâce au style qui lui est propre, il sut nous les suggérer. Nous avons l'ambition de relever ici les éléments constitutifs de son univers : les postulats qu'il ressentait et l'esthétique qui le guidait. Nous examinons ensuite les caractéristiques d'un tel système de pensée.

Postulats

En premier lieu, les sentiments « sourds et profonds » qui remuaient Péguy le plus impérieusement étaient « la passion de la vérité, la passion de la justice, l'indignation, l'impatience du faux, l'intolérance du mensonge et de l'injustice ». On ne choisit pas de tels sentiments, on peut tout au plus leur obéir ou tenter de les étouffer. La question est de savoir lequel d'entre nous, s'il était le Truman du *Truman Show*, aurait préféré ne pas franchir le seuil de la vérité aux vues de quelques compensations matérielles. Dans sa fougue, Péguy se déclarait unilatéralement pour la vérité, sans chercher à justifier cette option. L'esthétique qui correspond à sa prise de position apparaît déjà : il faut simplement avoir « la probité, la justice, la justesse, la loyauté, à rester honnêtes, à ne pas mentir », tandis que « c'est la tiédeur, la fadeur, la quiétude et la moiteur des complaisances moisies qui est pernicieuse ».

Ce respect instinctif de la vérité est lié à un rapport au monde qui se caractérise par une attitude de contemplation. C'est la reconnaissance que la réalité préexiste à nous-même, et la crainte que notre entrée dans le monde ne détruise un équilibre établi. Notre intelligence nous indique par surcroît que nous ne saisissons qu'un fragment de la réalité, et que des éléments décisifs pourraient échapper à notre compréhension. L'opinion de Péguy sur les votes démocratiques en est une bonne illustration : pour lui, « la valeur des suffrages est incalculable » et leur mise en balance inacceptable. Nous retrouvons ici l'exigence de vérité évoquée plus haut (la majorité numérique ne montre pas où sont le droit et la justice), mais aussi la conscience de ce que la valeur d'un suffrage varie en fonction de la compétence qu'elle représente. Or la valeur des jugements est difficilement évaluable, donc il est impossible de prêter aux suffrages la valeur qui leur est due. Pour cette raison, Péguy choisit de faire preuve d'une prudence qui va au-delà des limites « rationnelles ». Mais nous

touchons à une chose plus mystérieuse : au sens du sacré ; à la perception de ce que les objets et les personnes peuvent, du fait de leur relation à quelque chose de supérieur, avoir une valeur qui défie toute objectivation. Péguy se trouve ainsi naturellement proche du sentiment religieux.

La passion de la vérité et le sens du sacré sont les fondements implicites de l'univers de Péguy. Mais il n'est pas nécessaire de se perdre en conjectures pour reconstituer sa pensée, puisque lui-même nous a fait part des exigences qui rongeaient son cœur. Il s'en déchargea dans la première de ses œuvres, intitulée *Marcel, premier dialogue de la cité harmonieuse*. Dans ce manifeste, l'auteur énumère ses revendications en nous décrivant sa société idéale. Péguy ne considère pas sa cité comme étant une pure utopie. Il s'interroge au contraire sur les moyens politiques nécessaires à la transition de la société « mésharmonieuse » du capitalisme bourgeois vers sa société « harmonieuse ». La priorité consiste selon lui à donner la première place dans nos préoccupations à l'apaisement des besoins corporels.

Cette cité harmonieuse a besoin d'assurer d'abord sa vie corporelle, parce qu'elle ne peut rien faire et parce que les citoyens ne peuvent rien faire et ne peuvent rien vivre aussi longtemps que la vie corporelle de la cité n'est pas assurée.

Cette déclaration est en fait dirigée à l'encontre de la religion. Péguy estimait en effet que le clergé de l'époque mettait l'accent sur la « résignation chrétienne » pour pouvoir se désintéresser de la condition de vie des chrétiens. Le discours religieux lui paraissait être une usurpation, un détournement de l'attention des problèmes réels.

Et quand on se fonde, citoyen, sur l'immensité des rêves éternels pour me distraire de la considération des mortalités prochaines, je résiste invinciblement. Et quand on se fonde sur l'immensité de l'espérance éternelle pour me consoler de la prochaine épouvante, je refuse. Non pas que l'inquiétude et l'angoisse ne me soit douloureuse, mais mieux vaut encore une inquiétude ou même une épouvante sincère qu'une espérance religieuse. [...] Ne soyons pas religieux, même avec Renan. Ne nous retirons pas plus du monde vivant pour considérer les sidérales promesses que pour contempler une cité céleste. Il me paraît que l'humanité présente a besoin de tous les soins de tous les hommes.

Il s'agit d'une hiérarchie des tâches. La priorité consistait à « libérer l'humanité des servitudes économiques ». Ce n'est que par la suite que les autres questions pourraient être abordées. Péguy s'attela de toutes ses forces à cette besogne : il travailla à l'avènement de la société socialiste dans l'espoir de régler définitivement le sort matériel de tous les citoyens. Inutile de dire qu'une grande déception l'attendait.

La perspective dans laquelle cette exigence de bien-être matériel est formulée en change beaucoup la portée. Péguy recherche en effet une harmonie non seulement entre les sentiments et les circonstances personnelles de vie (travail, famille, développement de ses capacités), mais également dans la société : le bien-être pour tous et la bonne entente entre tous. Nous avons affaire à de fortes exigences de solidarité et de fraternité. « Un socialisme seul, exprimant un mouvement profond de vie intérieure, ayant une valeur intrinsèque, manifestant un mouvement profond originel, répondant à une inquiétude profonde intérieure, exerçant, accomplissant, satisfaisant un profond désir intérieur de solidarité, accomplissant une opération intérieure de solidarité, toute une révolution intérieure, ayant sa source au plus profond de la conscience et de la connaissance, au cœur même de la vie morale » pouvait apporter une réponse aux problèmes que Péguy abordait.

Son exigence de solidarité ne se bornait pas aux humains, elle s'élargissait à tous les êtres vivants. « La cité harmonieuse a pour citoyens tous les vivants qui sont des âmes, tous les vivants animés, parce qu'il n'est pas harmonieux, parce qu'il ne convient pas qu'il y ait

des âmes qui soient des étrangères, parce qu'il ne convient pas qu'il y ait des vivants animés qui soient des étrangers. » Le sens du sacré perce dans ces lignes : l'auteur confesse son ignorance de la valeur des êtres, en conséquence de quoi il étend son hospitalité (à tout hasard) à l'ensemble des « vivants animés ». On remarque l'extrême générosité de Péguy. Elle repose, elle aussi, sur un argument purement esthétique : « il ne convient pas ».

Le second facteur qui contribua à éloigner Péguy de la religion dérive de cette exigence de solidarité. À ses yeux, la doctrine de l'enfer et du paradis était inacceptable, du fait qu'un bonheur complet ne peut exister s'il n'est partagé par tous. Les habitants du ciel ne pourraient pas être heureux si l'enfer existait. Péguy estimait donc que le christianisme ne remplissait pas cette exigence de solidarité. Il était par ailleurs confronté à une spiritualité dominée par la monastique, et la « fuite au couvent » qui était proposée comme idéal de chrétienté lui laissait un arrière-goût de lâcheté. C'est ce qu'il exprima dans *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, où il grondait :

Il ne faut pas faire comme elle et fuir au couvent pour sauver son âme à soi. Il ne faut pas sauver son âme comme on sauve un trésor. Il faut la sauver comme on perd un trésor. En la dépensant. Il faut se sauver ensemble. Il faut arriver ensemble chez le bon Dieu. Il faut se présenter ensemble. Il ne faut pas arriver trouver le bon Dieu les uns sans les autres. Il faudra revenir tous ensemble dans la maison de notre père. Il faut aussi penser un peu aux autres ; il faut travailler un peu les uns pour les autres. Qu'est-ce qu'il nous dirait si nous arrivions, si nous revenions les uns sans les autres.

Péguy rejetait catégoriquement un système où l'harmonie serait impossible du fait de la damnation. Ce fait suffisait pour pouvoir déclarer un système non valable. Nous avons donc bien affaire à des postulats : Péguy trouve dans son cœur des exigences indémonstrables ou injustifiables, il se les approprie et s'en sert de critères pour déduire la justesse ou la fausseté d'autres propositions.

Son exigence de solidarité se précise dans une exigence de justice, qui n'est pas une revendication d'égalité, mais qui consiste à accorder à chacun ce qui lui revient. Dans la cité harmonieuse de Péguy, la disparité des aptitudes et des besoins explique les inégalités : « On peut se représenter la santé de cette race. Et surtout cette bonne humeur, générale, constante, ce climat de bonne humeur. Et ce bonheur, ce climat de bonheur. Évidemment on ne vivait point encore dans l'égalité. On n'y pensait même pas, à l'égalité, j'entends à une égalité sociale. Une égalité commune, communément acceptée, une égalité générale, un ordre, une hiérarchie qui paraissait naturelle ne faisaient qu'étagier les différents niveaux d'un commun bonheur. »

Une autre revendication catégorique se place au même niveau que les revendications de vérité, de fraternité et de justice : le besoin de liberté. Cette exigence décide de l'humanité d'une vie. Un homme doit se diriger par des choix conscients et libres, dont la source est personnelle et intérieure. C'est pourquoi dans la cité de Péguy, « rien d'extérieur aux âmes harmonieuses ne commande les volitions de ces âmes ». Cet idéalisme, s'il est enfantin, n'est pas innocent : pour être maître de soi, il faut en effet être libre de vices.

Si les citoyens voulaient pour avoir de la renommée ou pour avoir de la gloire, leurs volitions seraient mêlées d'un élément étranger, et déformées ; mais les citoyens de la cité harmonieuse veulent ce qu'ils veulent pour ce qu'ils veulent.

Le système de pensée de Péguy fait preuve d'une grande unité et cohérence. Des sentiments de liberté, de solidarité et du sens du sacré, il déduit naturellement que la liberté, réclamée pour soi, s'applique également aux autres. En particulier à travers le respect du droit.

Faut-il donc le redire, que la force ne fonde rien d'éternel, que ce qui vient de la force, également s'en retourne par la force, que le droit seul peut fonder une institution, une cité durable, que rien de durable ne se fonde que dans la justice et dans la vérité, dans la liberté, dans le droit.

La tentation de recours à la force ou de domination temporelle de ses semblables n'affleure donc même pas les âmes harmonieuses, « pour ce que cela pèse et ce que cela vaut ».

Rappelons que toutes les aspirations de Péguy sont imprégnées d'un profond souci de vérité. C'est le critère suprême auquel les autres récriminations sont subordonnées. « Le régime socialiste établira entre et pour tous les citoyens une fraternité, une solidarité réelle et vivante ; une justice, une égalité réelle et vivante ; une liberté réelle, au lieu d'une fraternité fictive ; d'une justice fictive ; d'une liberté fictive. » Le socialisme de Péguy visait finalement à permettre à tous d'accéder au « premier des biens : à la liberté ; au simple, à l'intime, au vrai, au libre propos au coin de la cheminée. »

Esthétique

Les exigences que nous avons présentées plus haut expriment une position impérieuse et innée. Elles sont intimement liées à une certaine esthétique, à un idéal dont on a une idée plus ou moins arrêtée mais vers lequel on tend. L'esthétique de Péguy pourrait être un modèle d'esthétique apollinienne : elle se caractérise par un amour passionné pour la pureté, la beauté. Péguy se disait attiré par tous les sentiments sains :

Tous les sentiments de toute la solidarité en tous les vivants animés, l'art, le beau infini et le beau fini parfait, le beau éternel et le beau passager, le beau absolu et le beau relatif, les sentiments de toutes les beautés ; les sentiments de la science, tous les sentiments du vrai ; tels étaient les sentiments de la philosophie, le sentiment de l'infini et le sentiment du fini parfait, le sentiment de l'éternel et le sentiment du passager, le sentiment de l'absolu et le sentiment du relatif, tous les sentiments de tout ce qui est et de tout ce qui devient ; tels étaient les sentiments de la nation, l'amour de la patrie et de l'âme nationale ; tels étaient les sentiments de l'amitié ; tels étaient les sentiments de la famille, l'amour maternelle, paternelle, fraternelle, filiale, et tel était l'amour. »

La joie sanctionnera la réalisation de son idéal. « Une joie rituelle propre incommunicable aux autres. Une joie d'inutilité, de gratuité, de superfluité. La seule joie. » Une joie entendue, une « saine gaieté », qui « est peut-être la plus profonde marque d'une certaine pureté du cœur, d'une innocence. » Elle est signe de plénitude, couronne d'un accomplissement. Mais c'est l'amour qui occupe la première place dans son univers, puisque c'est l'amour qui est la force qui pousse à agir, qui meut vers les réalisations. Cette force renverse les obstacles au mépris de toutes considérations. Péguy était enchanté par l'affaire Dreyfus : il admirait en elle l'engagement passionné de tout un peuple dans une cause particulière. « Ce peuple est le seul au monde qui ait tant aimé la justice et la vérité qu'évidemment il en est devenu bête ; mais quel amour est vrai, s'il n'est point bête. »

L'amour que conçoit Péguy est une notion particulièrement dynamique. « C'est l'effet d'une singulière inintelligence que de s'imaginer que la révolution sociale serait une conclusion, une fermeture de l'humanité dans la fade béatitude des quiétudes mortes. » Son idéal était au contraire un idéal de fondation, de fécondité. Péguy ressentait l'impératif de construire, d'édifier, de travailler. L'anniversaire gagne dans cette représentation une signification spécifique. Il symbolise « la plénitude, l'abondance, le plein des événements qui sont (ad)venus, le plein du travail fait, le plein de la vie vécue, le plein de l'histoire faite, le plein de toute l'histoire, de l'histoire intercalaire. » Rien n'était plus étranger à Péguy que

l'agitation voulue pour elle-même. Son activité ne pouvait se dérouler que dans une perspective de réalisation.

Nous déclarons tous, nous nous affirmons à nous-mêmes que rien ne vaut les réalisations. Nous savons que rien n'est profond, et grave, et sérieux comme les réalisations, comme une œuvre faite, comme l'opération même, comme une guerre faite et une victoire couronnée. Comme une conquête enregistrée. Comme une victoire acquise. Comme une victoire inscrite. Nous le savons, nous en sommes sûrs. [...] Il y a un certain goût propre, un goût austère et salubre, une deuxième pureté dans l'opération même et dans la réalisation.

Dans le domaine de la pensée, ce goût se traduit de la manière suivante :

Toute la question est en effet de savoir si la pensée elle-même n'entre point dans de certaines conditions, si elle n'est point soumise à de certaines conditions générales de l'homme et de l'être, qui sont des conditions organiques, et dont l'une précisément serait que tout vaut mieux que de tourner en rond. Partir, *marcher droit*, arriver quelque part. Arriver ailleurs plutôt que de ne pas arriver. Arriver où l'on n'allait pas plutôt que de ne pas arriver. Avant tout arriver. Tout, plutôt que de vaguer. Et que la plus grande erreur c'est encore d'« errer ».

La notion de travail est introduite doublement dans son esthétique : elle est l'instrument indispensable à la mise en pratique de cet idéal de réalisation, mais elle est aussi une simple conséquence de notre matérialité. « La cité harmonieuse, pour assurer sa vie corporelle, travaille. » Le travail renoue avec l'exigence de solidarité : il n'est pas seulement un besoin personnel, mais aussi communautaire :

Quand vos témoins sont présents à l'universel travail, quand vos témoins ne travaillent pas pour leur part d'homme, quand ils ne font pas la part qu'ils doivent du travail commun, quand ils désertent, quand ils sont des regardeurs, vous sentez bien alors, vous sentez profondément, si vous ne le dites pas toujours, qu'en vous-mêmes vous les récusez plus que jamais, parce que vous savez bien que la pire des partialités est de se refuser, que la pire ignorance est de n'agir pas, que le mensonge le pire est de se dérober.

L'amour de la beauté et de la réalisation se transforme en amour du travail accompli avec la plus grande perfection possible. Dans la cité harmonieuse, « les ouvriers comme ouvriers ne pensent qu'à travailler de leur mieux pour le mieux du métier et ainsi pour le mieux de la cité. [...] Ils ne sont pas des ouvriers jaloux, mais de bons ouvriers. Ils sont des ouvriers volontaires, des ouvriers de bonne volonté, des bons ouvriers. »

Le travail est situé au centre de l'activité humaine. Grâce à lui, nous sommes capables de modifier notre environnement de vie, de l'améliorer, de le transformer. Cette vision ne s'applique pas seulement à la nature, mais à l'homme lui-même : nous sommes conviés à développer nos propres capacités, au même titre que nous travaillons la terre. Dans la cité « harmonieuse », chacun doit être en pouvoir de « devenir ce qu'il est ». La justification est, là encore, de nature purement esthétique : « Dans la société qui n'était pas harmonieuse encore les âmes ne réalisaient pas les beautés qui leur étaient personnelles, elles ne devenaient pas ce qu'elles *étaient* ; elles n'atteignaient pas à leur forme et vivaient déformées. » Remarquons que cette affirmation introduit implicitement la notion de finalité. À l'opposé de beaucoup de poètes romantiques, Péguy ne concevait pas son esthétique comme une jouissance de l'esprit. Elle était au contraire pour lui une destinée, une mission, une vocation.

Mais l'analogie entre l'homme et la terre est poussée encore plus loin, puisque Péguy s'aperçoit que le monde spirituel est régi par des lois similaires à celles du monde matériel : les temps y jouent son même rôle corrosif. Un continuel travail intérieur devient indispensable :

C'est la condition même et la loi de la liberté que l'esprit ne puisse pas se répéter identiquement, que toujours il faut qu'il se transforme, s'élabore, se recommence, que la simple stagnation pour lui soit déjà de la dégénération. L'esprit vivant obéit ainsi à la loi générale de la vie. L'esprit ne peut pas échapper à la loi de la vie. Tout ce que nous savons, au contraire, de biologie et en particulier de psychologie tend à nous démontrer, à nous confirmer ce que le simple raisonnement faisait prévoir, que la perpétuelle déperdition de la vie et du travail exige une réparation perpétuelle.

Ce travail intérieur vise à donner aux personnes la beauté morale qui leur correspond. Charles Péguy en avait une idée très précise. Les vertus de fidélité, constance et force en sont les piliers. Elles se traduisent par une exigence de cohérence dans le comportement. Quand Péguy était consulté sur la crédibilité de M. André, il faisait ce raisonnement : « On me demande si la conduite politique et juridique de M. le général André me paraît constante, si ce général ne s'était pas avancé à la légère, et s'il n'a pas reculé à la hâte. Je n'ai aucun scrupule à répondre que la conduite politique et juridique de M. le général André ne me paraît pas constante. » Ce critère suffit pour se faire une idée de la qualité morale de M. André. Péguy raillait :

Connaissez donc, mon ami, qu'il y a deux domaines : le domaine public, où les hommes sont nos esclaves, et le domaine privé, où ils sont, s'ils veulent, esclaves de leurs mauvaises passions. Ces deux domaines sont – attendez que je retrouve le mot qu'on m'a dit. Oui : ces deux domaines sont incommunicables. Incommunicables, ça veut dire que le même homme est mauvais dans le privé, bon dans le public. Dans le privé il est voleur, menteur, ivrogne, lâche, noceur, il a tous les vices. Dans le public il est honnête, sobre comme un chameau, rangé comme un employé de chemin de fer. Ainsi le veut la théorie.

Aussi les valeurs de transparence, d'authenticité et de sincérité occupent une place fondamentale dans l'esthétique de Péguy. Ce critère peut servir dans un sens positif : pour savoir si nous vivons en accord avec notre idéal, il suffit de juger de la cohérence qui existe entre nos occupations et notre but. Péguy avait été profondément impressionné à ce sujet par le témoignage de Louis de Gonzague. Ce dernier, consulté sur ce qu'il ferait s'il apprenait que la fin du monde était imminente, répondit qu'il vaquerait à ses occupations habituelles. Cela montrait la parfaite harmonie dans laquelle il vivait. Péguy, à son tour, déclarait que « si nous avions jamais pu trouver quelque chose de plus ou de mieux, à faire, [...] par définition nous eussions fait ce quelque chose ; si nous avions jamais pu imaginer quelque œuvre ou quelque vie meilleure ou plus utile, par définition nous nous serions proposé d'opérer cette œuvre et de vivre cette vie. »

Telle était son esthétique. Mais les événements de tous les jours lui faisaient sentir que décidément il vivait dans une société « mésharmonieuse ». La considération de toutes les misères environnantes le renforçait dans ses résolutions. Cela l'aida à préciser sa pensée : il décréta que « les citoyens de la cité harmonieuse n'ont aucun des sentiments que nous nommons dans la société mésharmonieuse les sentiments *malsains*, c'est-à-dire aucun des sentiments qui déforment les âmes et souvent ainsi les corps. La haine est tueuse de l'amour. La jalousie est plus malsaine et pire que la haine, parce qu'elle est la malfaçon de l'amour. L'émulation, la rivalité, la concurrence, la guerre civile, la guerre étrangère, la guerre économique, la guerre militaire, la guerre privée, la guerre publique, l'ambition publique, l'ambition privée, l'animosité, la colère, la vengeance, la rancune, l'envie, la méchanceté. » Péguy ressentait une vive aversion du laid. « Nous en avons assez, qu'on nous attribue toutes ces indigentes impuretés modernes, tant d'imbéciles, tant de débiles luxures, tant de luxures d'une si pauvre imagination. » Il se voyait devant une alternative : « Une fourberie, une petitesse, une aigreur, une méchanceté, une félonie, un parjure constant, un manque à la parole donnée qui n'a d'égal que l'honneur et la fraîcheur et la nouveauté et la pureté et sinon

toujours la droiture, au moins en principe le respect de la parole donnée chez les hommes. » Nous savons ce pour quoi opta Péguy ; puissions-nous faire un choix aussi radical que le sien.

Pour mieux remplir son rôle de polémiste, Péguy avait cristallisé toutes ses antithèses dans un seul concept : le « monde moderne », sa bête noire. Sa description nous en donne une idée précise :

Le monde moderne et intellectuel ferait tout, (et il a tout fait), pour s'évader de la fécondité, de la liberté, de la vie, pour échapper à ce présent qui est fécond, libre, vivant. Il a tout fait pour échapper à la mouvance et à la présence du présent. [...]

Cette tranquillité, qui est le dernier objet des intellectuels, et à qui vont tous les vœux des modernes, est essentiellement principe de servitude. C'est toujours la liberté qui paie. C'est toujours l'argent qui est le maître. Pour avoir la paix demain, (et la paix ne s'obtient que par de l'argent), on aliène, on vend sa liberté aujourd'hui. Pour avoir une retraite assurée (c'est-à-dire de l'argent assuré quand on sera vieux) on ne dit pas, on n'écrit pas ce que l'on pense, ce que l'on a à dire et à écrire, ce que tout le monde sait, ce que personne n'ose dire ni écrire. Pour avoir la paix sur ses vieux jours, aujourd'hui on n'est pas un homme. Le monde moderne tout entier est un monde qui ne pense qu'à ses vieux jours. Au lieu de penser à ces jeunes jours que sont les jours de la race. Et de la race à venir.

De là cette universelle infécondité et cette universelle servitude.

Mais cette servitude économique et civique n'est que l'agrandissement, le grossissement, le report, la projection sur le plan économique et civique, sur le plan du peuple et de l'État, d'une servitude morale et intellectuelle, psychologique et métaphysique. [...]

C'est toujours le système de la retraite. C'est toujours le même système de repos, de tranquillité, de consolidation finale et mortuaire.

Leur idéal, s'il est permis de parler ainsi, est un idéal d'État, un idéal d'hôpital d'État, une immense maison finale et mortuaire, sans soucis, sans pensée, sans race.

Un immense asile de vieillards.

Une maison de retraite.

Toute leur vie n'est pour eux qu'un acheminement à cette retraite, une préparation de cette retraite, une justification devant cette retraite. Comme le chrétien se prépare à la mort, le moderne se prépare à cette retraite. Mais c'est pour en jouir, comme ils disent.

Penser à la retraite, c'est la limite et le maximum de penser à demain. Tout sacrifier à la retraite, c'est la limite et le maximum de sacrifier aujourd'hui à demain. C'en est la forme même et puisqu'il s'agit d'établissement c'en est pour ainsi dire la forme définitive. C'est la maxime même de la mort et c'est la formule de la tranquillité.

Le modernisme s'était spécialisé dans la négation et la destruction. Péguy, en en décrivant la stérilité, lui jette la dernière pierre :

Il est heureux pour le monde moderne, qui d'ailleurs s'en sert très libéralement, avec une aisance non affectée, il est heureux pour lui, et pour nous qui le regardons s'en servir, que d'autres mondes ses pères soient venus au monde avant lui, et que ces foutues bêtes de mondes, qui d'ailleurs n'existaient point et n'ont jamais existé, qui n'existeront jamais, ça au moins on en est sûr, puisque c'est du passé, lui aient fait et laissé Notre-Dame et la Sainte-Chapelle, lui aient fait les admirables Invalides et l'Arc de Triomphe, lui aient fait, mon Dieu, ce Panthéon même, et ce monument unique au monde : Paris.

Caractéristiques

Relevons quelques caractéristiques de ce système de pensée.

Mère nature

Le succès de la méthode de Charles Péguy repose sur la croyance en un monde ordonné, en l'existence d'une nature humaine. C'est seulement dans de telles conditions qu'une adéquation peut exister entre nos aspirations et nos intérêts. Mais où avons-nous la garantie de cette adéquation ? Péguy eut le mérite de ne pas s'arrêter à cette question. Comme tous les génies, il pratiqua le bergsonisme sans en avoir connaissance. Dès qu'il eût atteint l'âge de la raison, il s'abandonna sans réserve à la direction de ses aspirations. Elles lui paraissaient être la base la plus incontestable, la plus solide sur laquelle il pouvait se construire une vie. La question est de savoir si l'obéissance aux exigences de notre cœur nous amène à la situation la plus souhaitable pour nous. Péguy en fit le pari. Son espoir n'était pas privé de fondements, puisque notre instinct nous montre presque infailliblement où est notre bien. À la suite de cette observation, il accrédita à l'esthétique le même pouvoir de nous préserver de la mort. Il s'engageait donc dans un pari où il ne pouvait pas perdre : il avait observé que « les sentiments qui nous paraissent les plus légers parmi ceux qui sont de la santé suffisent, quand ils croissent libres et purs, à emplir et à déborder les âmes vivantes ».

Péguy ne fit pas le malin, et c'est à cela qu'il doit son succès. Dans sa maturité, il put constater que « ce sont les imbéciles qui font le malin. Et qui cherchent toujours midi à quatorze heures ». Le « monde moderne », c'est justement « le monde qui fait le malin. Le monde des intelligents, des avancés, de ceux qui savent, de ceux à qui on n'en remontre pas, de ceux à qui on n'en fait pas accroire. Le monde de ceux à qui on n'a plus rien à apprendre. Le monde de ceux qui font le malin. Le monde de ceux qui ne sont pas des dupes, des imbéciles. »

L'amitié

Les hommes droits sont ceux qui, à la suite de ce « travail intérieur », ont acquis un certain nombre de traits caractéristiques. Ils y gagnent un certain air de famille, et leur fraternité surpasse toutes les divisions. Péguy nous en proposait un exemple :

En temps de guerre celui qui ne se rend pas est mon homme, quel qu'il soit, d'où qu'il vienne, et quel que soit son parti. Il ne se rend point. C'est tout ce qu'on lui demande. Et celui qui se rend est mon ennemi, quel qu'il soit, d'où qu'il vienne, et quel que soit son parti. Et je le hais d'autant plus, et je le méprise d'autant plus que par les jeux des partis politiques il prétendrait s'apparenter à moi.

L'idéal de fraternité trouve sa plus haute expression dans l'amitié. Sous la plume de Péguy, le mot *amitié* résonne « au sens admirable et si profondément pieux, si exactement sacré que Michelet donnait à ce mot ».

[Les vrais amis] ne pensent pas même à se comparer à leurs amis, parce qu'ils savent que l'émulation même est mauvaise et que ce que l'on nomme de ce nom d'émulation n'est jamais que le déguisement de l'envie originelle et de la vieille jalousie ; ceux-ci ne pensent pas à se faire supérieurs, à exercer une autorité de commandement, une gloire de domination : ils n'y pensent même pas ; car ils pensent à se réjouir du bonheur de leurs amis ; ou plutôt ils n'y pensent même pas et c'est tout naturellement et spontanément, inconsciemment et bonnement, sans y penser, tout communément qu'ils sont heureux dans le bonheur de leurs amis ; tout innocemment ; ceux-ci sont les amis intérieurs, les amis selon la règle de l'amitié, les véritables amis, les simples et les seuls qui soient dignes de recevoir ce nom d'amis.

La douleur

La souffrance tient une place importante dans la pensée de Péguy. Elle fait sa première apparition en tant que camarade de travail :

Dans la cité harmonieuse les artistes aiment et veulent la naissance et la croissance de leurs œuvres, douloureuses ou non ; ainsi leurs œuvres naissent et croissent aimées et voulues par les âmes où elles sont en résidence.

On aurait également pu ajouter le besoin de tranquillité à la liste des besoins fondamentaux, mais ce besoin est incompatible avec l'idéal de fondation. Péguy avait suffisamment de caractère et de volonté pour que ce besoin de tranquillité soit étouffé par les autres besoins, puisque minoritaire. Non seulement son énergie et sa générosité lui en donnaient les moyens, mais son sens de l'esthétique et sa droiture ne lui auraient jamais permis de pactiser avec cette faiblesse. Il la considérait comme une forte tentation. Il se rendait aussi compte que les souffrances « de l'absence, en particulier du doute, et des séparations, et de la mort » étaient des états naturels, et qu'il aurait été vain de chercher à leur échapper. C'est pourquoi « la cité harmonieuse n'est pas la cité des sentiments heureux, mais la cité des sentiments heureux et malheureux qui sont de la santé ». Nous avons un nouvel exemple de son attitude de contemplation et de respect de la réalité. Péguy ne se révoltait pas devant la souffrance « saine ». Il constatait seulement : Qu'aurait-on inventé de meilleur ou de plus douloureux que le simple amour ?

L'absolu

Dans le système de Péguy, rien n'est à moitié. Son échelle de valeurs prônait la fierté, la grandeur, la superbe. Il avait une profonde soif d'absolu : « Oui l'homme envie aux dieux leur éternelle jeunesse, leur éternelle beauté ; leur force illimitée, leur instantanée vitesse ; leur éternelle bataille, leur éternel festin, leur éternel amour. » Nous avons là l'aveu de la démesure de ses aspirations : seul l'infini pouvait les satisfaire. Ses ambitions étaient inhumaines : la réalité ne lui suffisait pas. Péguy n'est pas une âme habituée, pacifiée, qui s'est résolue à vivre dans ses frontières. Il sentait son cœur se révolter devant les limitations humaines. Sa jeune âme ne pouvait par exemple se résoudre à renoncer à une chose par le fait d'en choisir une autre. Sa générosité était désintéressement total, manque complet de calcul. Quelques « biens temporels grossiers » n'auraient nullement apaisé ses besoins pécuniaires. Il aspirait à une abondance inépuisable, à une pleine gratuité des biens. Péguy faisait preuve de graves symptômes « d'élan vital » : sa faim, son envie de vivre, de grandir, sont autant de signes de bonne santé morale. Il avait la nostalgie d'une luxuriance, d'une évolution grandissante, exubérante... En un mot de tout ce qui est contraire à notre morne réalité. Là est la source du tragique de sa vie, mais aussi de son ascension.

On peut imputer au caractère colérique de Péguy son impatience, vertu des hommes d'actions et des prophètes. Il voulait effectivement amputer au mal. Il prêchait l'insurrection, la révolte, la révolution, l'intolérance devant « ces mêmes antiques misères, – ces mêmes antiques infirmités, ces mêmes antiques platitudes, vanités, faiblesse, habiletés, habitudes et débilités humaines, – ces mêmes antiques servitudes, ces mêmes antiques avilissements humains ». Mais il n'était pas un poète ballotté par ses sentiments : son intellect lui assurait une implacable lucidité, et un idéalisme décharné n'était pas en pouvoir de le séduire. Il précisait ainsi son propos : « Je nomme ici cette cité la cité harmonieuse, non pas qu'elle soit toute harmonieuse, mais parce qu'elle est la mieux harmonieuse des cités que nous pouvons

vouloir. » Quand Péguy parlait de perfection, il se référait à son « maximum », à son « optimum », au meilleur de son pauvre rendement. Ses aspirations restaient des aspirations, et non des projets : il n'avait pas perdu l'humilité.

L'esprit d'enfance

L'idéal de Péguy est un idéal d'énergie, de générosité.

Ai-je besoin de le dire, pour mémoire, de noter et de faire noter combien ce socialisme même était dans la pure tradition française, combien il était dans la ligne, dans la lignée française. L'assainissement, l'éclaircissement du monde a toujours été la destination, la vocation française, l'office français même. L'assainissement de ce qui est malade, l'éclaircissement de ce qui est trouble, l'ordination de ce qui est désordre, l'organisation de ce qui est brut. Faut-il noter combien ce socialisme à base de générosité, combien cette générosité claire, combien cette générosité pleine et pure était dans la tradition française ; plus que dans la tradition française même, plus profondément, dans le génie français. Dans la sève et dans la race même. Dans la sève et le sang de la race. Une générosité à la fois abondante et sobre, généreuse et pourtant renseignée, pleine et pure, féconde et nette, pleine et fine, abondante sans niaiserie, renseignée sans stérilité. Un héroïsme enfin plein et sobre, gai et discret, un héroïsme à la française.

Il faut être homme de cœur pour partager un tel idéal. Mais c'est l'enfant qui est naturellement le plus porté à l'héroïsme. Ce que Péguy admirait le plus chez la jeunesse, c'était « un dévouement sublime, une vertu surnaturelle, un amour merveilleux et comme religieux, chrétien, du sacrifice ». C'était justement ainsi qu'il interprétait son engagement dans l'affaire Dreyfus :

Non seulement nous fûmes des héros, mais l'affaire Dreyfus au fond ne peut s'expliquer que par ce besoin d'héroïsme qui saisit périodiquement ce peuple, cette race, par un besoin d'héroïsme qui alors saisit toute une génération.

Or l'héroïsme est essentiellement une vertu, un état, l'action héroïque est essentiellement une opération de santé, de bonne humeur, de joie, même de gaieté, presque de blague, une action, une opération d'aisance, de largesse, de facilité, de commodité, de fécondité ; de bien allant ; de maîtrise et de possession de soi ; d'habitude presque pour ainsi dire et comme d'usage, de bon usage. De fécondité intérieure ; de force comme d'une belle eau de source de force puisée dans le sang de la race et dans le propre sang de l'homme, un trop plein de sève et de sang. Sans aucun raidissement, sans aucune raideur. Sans trimer. Sans suer.

Péguy trouva en Polyeucte la plus haute représentation de l'héroïsme. Ce dernier était non seulement un modèle de héros classique, de héros du domaine temporel, mais aussi un saint, c'est-à-dire un héros dans le domaine spirituel :

Telles sont les vraies saintetés et c'est à cela qu'elles se reconnaissent. Elles sont contentes, elles débordent, elles en ont toujours de trop. Plus il est saint, plus, et par cela même, il est bon. Plus [Polyeucte] est martyr, plus, et par cela même, il est humain. La bonté, l'humanité, la sécurité, le sourire et l'abandonnement de ceux qui savent bien qu'ils en gagnent pour les autres. Une espèce de bonhomie, familière. Et on ne sait quoi dans l'héroïsme qui rejoindrait presque le comique. C'est-à-dire le vrai héroïsme militaire français.

Péguy relève chez les héros une caractéristique proprement enfantine : l'abandon. Il sut l'évoquer puissamment dans son hymne à la nuit :

Un peu de confiance, quoi, un peu de détente [dit Dieu],
Un peu de remise, un peu d'abandonnement dans mes mains.

Un peu de désistement. Il se raidit tout le temps.
Or toi, ma fille la nuit, tu réussis, quelquefois, tu obtiens quelquefois cela
De l'homme rebelle.
Qu'il consente, ce monsieur, qu'il se rende un peu à moi.
Qu'il détende un peu ses pauvres membres las sur un lit de repos.
Qu'il détende un peu sur un lit de repos son cœur endolori.
Que sa tête surtout ne marche plus. Elle ne marche que trop, sa tête. Et il croit
que c'est du travail, que sa tête marche comme ça.
Que ses idées ne marchent plus et ne se battent plus dans sa tête et ne grelottent plus.
Comme les graines dans une courge vide. Pour ce qu'elles valent, ses idées.
Or toi, ma fille la nuit, toi seule ici
En ceci tu es efficace, je le sais, toi seule tu obtiens
Ce que les autres n'obtiennent pas, un peu de rémission, un peu d'allègement
Un peu de renoncement.
De ce renoncement le plus difficile de tous les renoncements
Un peu de désistement.

Cet abandon, naturel aux enfants, se révèle en particulier dans leur facilité à s'ouvrir au surnaturel :

Les esprits superficiels échappent seuls à l'obsession de ces problèmes. Ils se renferment dans une cave et nient le ciel. Ces gens-là eussent dit à Colomb regardant l'horizon de la mer vers l'Occident : « Pauvre fou, tu vois bien qu'il n'y a rien au delà. »

Ces quelques éléments suffisent pour montrer la similitude profonde qui existe entre l'esprit d'enfance et l'idéal de Péguy. Parce que l'esprit d'enfance, c'est la flamme, la nouveauté, la fraîcheur, l'appétit, la candeur. C'est un jaillissement ; c'est Péguy.

Péguy métaphysicien

Péguy avait adhéré au socialisme pour des raisons essentiellement esthétiques. Dans un moment de nostalgie, il se remémorait son idéal juvénile : « Nous prêchions la nécessité, la beauté, la convenance et la bonté de la révolution sociale. »

Le drapeau rouge qu'ils chantaient n'était pas seulement le symbole de la révolution sociale, *rouge du sang de l'ouvrier*, c'était aussi leur *superbe drapeau rouge*, porté à bout de bras, au bout de son bras, présent, vraiment superbe et flamboyant.

Mais on peut constater combien le socialisme de Péguy était éloigné du marxisme-léninisme. Sa « cité harmonieuse » était l'archétype d'un pays où coulent le lait et le miel. Ce pays devait apaiser toutes les aspirations de Péguy, c'est-à-dire la plupart des aspirations humaines. Son socialisme était une idée métaphysique.

Ceux qui abordent Péguy superficiellement se sont trop souvent trompés sur la signification de son action. Le socialisme de Péguy était proche de la charité chrétienne, et il est faux de croire que Péguy serait un converti du socialisme de son temps, d'un socialisme matérialiste, anticlérical et haineux. Le malentendu qui pèse encore de nos jours sur l'interprétation de son œuvre vient peut-être de là. Même ses plus proches collaborateurs cherchaient une explication politique et mesquine à son comportement. Qu'il nous soit permis de le proclamer clairement : l'œuvre de Péguy est tout entière métaphysique, et c'est comme telle qu'elle doit être interprétée.

Documents

Le pouvoir communiste face à l'Église catholique en Pologne. 1945-1989 Idéologie et pratique¹

Jan Zaryn

Institut de la Mémoire Nationale, Varsovie

En 1944, de nombreuses « rencontres ont eu lieu sur le territoire de la Pologne », qui ont fortement influencé la conscience des générations successives de Polonais jusqu'à l'époque contemporaine. Le système de valeurs de la tradition polonaise, façonné par l'amour de la Patrie et par le Décalogue, « l'esprit historique de la Pologne », comme l'écrit Antoni Choloniewski², que les étrangers identifiaient et que des générations de Polonais ont adopté, a été alors confronté à une création étrange, à un mélange de civilisations, asiatique et marxiste, propagée non seulement par des « étrangers », mais aussi par des Polonais, patriotes de l'État soviétique et de sa Révolution. La société polonaise était alors fortement affaiblie, ses élites supprimées dans les années 1939-1945 sur l'ordre de Staline et d'Hitler. Cette nation, affaiblie par la guerre et ses pathologies, privée d'une grande partie de ses élites (il suffit de rappeler le génocide de Katyn ou l'assassinat d'environ mille prêtres catholiques dans le camp de concentration de Dachau), puisait-elle des forces suffisantes dans les valeurs de ses aïeux pour faire face à un nouveau danger ? Où pouvait-elle trouver un point d'appui ?

À la fin du XIX^e siècle, les Polonais semblaient encore résister à la civilisation de l'est ; et pourtant déjà à cette époque, certains se rendaient compte des effets néfastes de la politique des tsars, appliquée pendant plus de cent ans à une nation conquise : « Apoukhine n'a pas réussi à transformer un seul Polonais en Moscovite, mais il a réussi à faire baisser le niveau de la vie intellectuelle du pays » – a écrit Roman Dmowski à propos des effets de la russification appliquée à la génération « post-insurrectionnelle ». ³ Dans les années 1944-1989, l'Église luttait donc « pour l'âme polonaise, pour son infaillibilité en dépit des changements », tandis que le pouvoir communiste luttait pour la transformation radicale de cette âme, pensant y parvenir surtout en compromettant le passé. Le pouvoir communiste s'est installé en Pologne sous les étendards de l'ennemi et de l'opresseur ; de plus, il était porteur d'une idéologie propageant la haine entre classes sociales, qui ne pouvait trouver beaucoup de partisans dans la II^e République polonaise, si ce n'est dans des milieux des minorités nationales, ukrainienne, juive et biélorusse, puis dans le milieu des intellectuels radicaux. Cette idéologie était identifiée à la trahison de 1920, au nouveau partage des terres polonaises, effectué en commun par les autorités soviétiques et le III^e Reich, et, finalement, à l'image d'un soldat soviétique, sale, mal élevé, voleur et violeur.

¹ Ces dernières années, ce texte est devenu l'objet de quatre textes critiques au moins. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)* [Les communistes et l'Église en Pologne], Cracovie, 2003 ; Z. Zielinski, *Kościół w Polsce : 1944-2002* [L'Église en Pologne], Radom, 2003 ; J. Zaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce : 1944-1989* [Histoire de l'Église catholique en Pologne], Varsovie, 2003 ; J. Zaryn, *Kościół w PRL* [L'Église en République Ouvrière Polonaise], Varsovie, 2004.

² A. Choloniewski, *Duch dziejów Polski* (L'Esprit de l'histoire de la Pologne), Varsovie, 2000 (dernière édition).

³ Cité d'après M. Lagoda, *Dmowski, naród i państwo. Doktryna polityczna « Przeglądu Wszechpolskiego » (1895-1905)* [Dmowski, la nation et l'État. Doctrine politique de « Przegląd Wszechpolski »], Poznań, 2002, p. 188.

La deuxième institution, l'Église catholique, en 1945, est devenue le symbole de tout ce qui était « polonais », elle-même étant considérée comme le dernier défenseur de la pensée polonaise souveraine, comme un baume pour les personnes particulièrement éprouvées. Cette division de la société polonaise en noir et blanc, partisans de l'ordre nouveau et défenseurs de l'ordre ancien, caractérisait toute l'époque stalinienne. Citons cette opinion de Hanna Swida-Ziemba : « La génération qui dominait alors avait été élevée dans une patrie indépendante, qui était alors mieux équipée pour se défendre contre une propagande communiste imposée de force ». Cette propagande a donc gagné relativement peu de terrain et, à en juger d'après différents *Mémoires* écrits à cette époque, elle a envoûté peu d'esprits.¹ Même le milieu d'*Aujourd'hui et Demain* (celui des catholiques progressistes), pieux par principe et pro-communiste par choix politique, bien qu'il ait participé à des actions exprimant un loyalisme à l'égard du pouvoir, ne voulait pas suivre la politique dialectique du parti, toujours changeante en fonction des progrès de la révolution. Seul l'écrivain Jerzy Andrzejewski est réellement passé du côté de l'ennemi, ce qui fut décrit par Miłosz dans *La Pensée captive* ; après 1945, il a franchi le Rubicon, renonçant à son œuvre d'avant-guerre et à son statut d'auteur indépendant, libre des commandes d'un parti. Une tout autre attitude était représentée par la génération des jeunes « boutonneux », née dans les années 30, dont la plupart est rentrée dans les rangs des « intellectuels révolutionnaires polonais », remplaçant en quelque sorte « les intellectuels anciens », régulièrement pourchassés et assassinés par les occupants depuis 1939. La domination de cette génération s'est fait sentir après 1956. C'est alors que les anciens « boutonneux » sont devenus les premiers contestataires du système qui les avait pourtant relevés au rang des enseignants de la nation. Leur contestation ne s'appliquait pas au système entier, surtout pas à cette partie du système qui avait procuré des profits considérables aux intellectuels ; elle ne concernait pas non plus la genèse de ce système qui avait pourtant brutalement supprimé les rêves que les Polonais avaient nourris de voir la Pologne libre. La génération de la II^{ème} République se mourait, et le système cessa d'être catégoriquement anti-polonais, il fut donc possible de s'identifier avec certains de ses éléments : une apparente avancée sociale, le travail garanti, le minimum social. C'est seulement à l'époque de la fondation du syndicat indépendant *Solidarność* que la génération des intellectuels de la P.R.L., la République Ouvrière Polonaise, a renoncé aux « acquis du socialisme », car auparavant, elle reconnaissait les principes du système et son influence apparemment salutaire sur les jeunes générations. L'un des représentants de l'élite intellectuelle de cette époque, qui, en plus, ne comptait pas parmi « les communistes les plus endurcis », Jerzy Kawalerowicz, alors président de l'Association des Cinéastes Polonais, remercia Gierek de ces paroles, prononcées à Helsinki en 1975 : « Les créateurs, en commun avec les hommes politiques, doivent former la conscience de nouvelles générations, et nous, les communistes, nous sommes prêts à échanger les meilleures valeurs culturelles avec le monde entier ». ² Les intellectuels-créateurs de la P.R.L. n'ont soutenu ni l'Église catholique, ni l'enseignement des évêques. Même les contestataires du système, comme certains hommes de lettres (Antoni Slonimski, Marian Brandys et d'autres), cinéastes et surtout journalistes, étaient loin d'accepter « la théologie de la nation » pratiquée par le primat Stefan Wyszyński dans les années 1948-1981.

Dans les années 1945-1989, la politique religieuse de l'État gouverné par le P.P.R. (Parti Ouvrier Polonais), devenu, après 1948, le P.Z.P.R. (Parti Ouvrier Unifié Polonais), parti idéologique hostile à l'Église catholique, était fondée sur des principes immuables. Les créateurs du système étaient d'ailleurs conscients de ce fait : « Pour caractériser l'attitude du

¹ H. Swida-Ziemba, *Człowiek wewnętrznie zniewolony* [L'homme intérieurement soumis à l'esclavage].

² Cité d'après A. Krajewski, *Między współpracą a oporem. Twórcy kultury wobec systemu politycznego PRL (1975-1980)* [Entre collaboration et résistance. Les créateurs de la culture face au système politique de la PRL], Varsovie, 2004, p. 94.

P.Z.P.R. face à la religion, à l'Église et aux croyants dans les conditions actuelles, pour appliquer les critères idéologiques à l'intérieur du Parti, et pour orienter les lignes générales de la politique confessionnelle, il n'est pas nécessaire de formuler de nouveaux principes, mais il suffit de fortement confirmer les principes léninistes que le P.P.R. d'abord, puis le P.Z.P.R. ont considérés comme les leurs – expliquait Stanislaw Markiewicz aux membres du parti en 1983.¹ En premier lieu, le Parti optait pour la solution suivante : « La séparation de l'État et de l'Église doit être considérée dans un sens unique, ce qui veut dire que l'État peut librement imposer à l'Église des règlements juridiques de toute sorte, indépendamment de sa tradition, de son droit canonique et de l'importance qu'elle revêt pour la plus grande partie de la société polonaise. »² Le concordat, signé en 1925, était considéré comme un empêchement juridique et formel à cette politique religieuse, et c'est pour cette raison qu'en 1945 les communistes décidèrent de le supprimer.³ La présence de l'Église catholique dans la vie publique devait être régie uniquement par la loi de l'État, dont les institutions étaient entièrement prises en charge par le parti marxiste, idéologiquement hostile au catholicisme (et à toute autre religion). Lorsque, dans les années 1970, le Saint-Siège entreprit les démarches pour assurer un statut juridique à l'Église catholique en Pologne, Kazimierz Kakol, à cette époque président (avec rang de ministre) du Département des Religions, déclara sans équivoque : « Le postulat d'accorder à l'Église une personnalité publique et juridique est inadmissible, car il est contraire au développement de la loi et de l'État socialistes ; il est impossible de le concilier avec le principe de séparation de l'État et de l'Église. »⁴ Et tout ce qui était séparé de l'État aux mains du parti communiste, devait disparaître progressivement, bien entendu, en tant qu'arriéré ou superflu. Pendant presque toute l'époque de la P.R.L. les communistes envisageaient (ou au moins le déclaraient-ils) « de supprimer totalement toutes les confessions religieuses et de les remplacer par une idéologie matérialiste », – ainsi Michal Pietrzak commentait-il « l'esprit de la loi » de la P.R.L.⁵

L'idéologie communiste était le deuxième élément permanent de la politique religieuse de l'État. Les équipes gouvernementales successives de la P.R.L. croyaient – plus ou moins sincèrement – que l'État constituait l'instrument le plus favorable pour accélérer le processus de laïcisation. Si du point de vue des dogmes marxistes ce processus (autrement dit, une idéologie mentale) était inévitable, on devait, face à la résistance sociale et à l'influence exercée par l'Église, se servir non seulement de la censure et de la persuasion, mais aussi de la terreur, pour pacifier la nation. Tadeusz Jaroszewski, membre du P.Z.P.R. dans les années 1960, écrivait à l'époque de l'intensification de la lutte contre l'Église, concrètement dans l'année du Millénaire : « Constater que la religion n'est pas éliminable par une contrainte administrative [...] ne veut point dire que l'État socialiste doive renoncer à des moyens qui lui sont propres, c'est-à-dire à des contraintes administratives, et même, dans certains cas, à des moyens répressifs de lutte contre ces manifestations de propagande cléricale qui portent atteinte au caractère laïque d'un État socialiste et de ses institutions, déstabilisant ainsi la dictature du prolétariat et engendrant dans la vie de la société des conflits de nature

¹ Cité d'après B. Fijalkowska, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL* [Le Parti face à la religion et l'Église], t. I : 1944-1955, Olsztyn, 1999, p. 7.

² Voir les « Réflexions d'un des réalisateurs de la politique confessionnelle dans les premières dix années de la Pologne Populaire », dans H. Swiatkowski, *Państwo a Kościół w świetle prawa* [L'État et l'Église à la lumière de la loi], Varsovie, 1958. L'auteur trouvait que la politique confessionnelle appliquée en URSS et en France a servi d'exemple aux solutions polonaises après 1945.

³ Le P.P.R. était soutenu dans ce domaine non seulement par le PPS, son allié, mais aussi par une partie du P.S.L. (Association Populaire Polonaise), avec W. Kiernik en tête. Pour en voir plus, J.Zaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945-1950)*, Varsovie, 1997, p. 63-87.

⁴ AAN, Département des Confessions, signatures 125/5, k. 1-23 (le mémorial S.A. et la réponse des autorités).

⁵ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe* [La loi confessionnelle], Varsovie, 1999, p. 156.

confessionnelle. Car cela relèverait d'un « laisser faire » bourgeois, et non du marxisme ».¹ Comme Bożena Fijalkowska l'a remarqué avec justesse, la religion en tant que telle n'intéressait pas les marxistes, qui étaient plutôt intéressés par sa fonction sociale², néfaste à leur sens. C'était à l'humeur changeante du parti de décider où tracer la limite entre l'enseignement confessionnel de l'Église et l'intervention des hommes de l'Église dans la vie sociale et politique. En général, plus les communistes étaient forts et plus la société se montrait humble, plus l'Église catholique, repoussée en marge de la société, était considérée comme « une opposition politique », qui freinait le développement « de la patrie socialiste ». Andrzej Werblan, qui fut pendant de longues années secrétaire du Comité Central du P.Z.P.R. et réussit lors de la constitution du syndicat indépendant *Solidarność* à juger d'une façon relativement négative ses propres démarches, a su bien illustrer cette thèse : « Ce qui gênait considérablement la participation à la vie publique des gens qui n'étaient pas membres du parti, aussi bien que l'élargissement des cadres directeurs, c'étaient les "exigences religieuses" simplistes (à ne pas confondre avec les exigences idéologiques ou politiques), imposées dans la politique des cadres depuis trente ans. Il y a trente ans, l'imposition de ces exigences – d'ailleurs non fondée, du point de vue de la théorie marxiste – a pu être justifiée par le lien qui unissait l'Église avec l'ancien régime, ainsi que par l'espoir de soumettre la société à un rapide processus de laïcisation. Le temps a supprimé les réserves, il a dissipé les illusions. »

Le troisième principe exprimait la conviction que le parti marxiste, basé sur une idéologie décrivant la réalité et l'avenir de la société sans classes de façon apparemment objective, garantissait l'ordre et le progrès. Toute tentative de stopper « le cours de l'histoire » – surtout l'existence et l'activité de l'Église catholique – devenait en quelque sorte contravention aux lois de la nature, considérées de façon matérialiste. Il faut dire qu'indépendamment de l'ardeur que les dirigeants du P.Z.P.R. mettaient à réaliser l'idéologie communiste, pendant toute l'époque de la P.R.L., l'État, son système juridique et sa mise en pratique servaient une politique religieuse ainsi comprise, ce que manifestaient les interventions des fonctionnaires communistes – ceux des années 1940 comme ceux des années 1980 – ainsi que les instructions publiques et secrètes : « Il faut développer une action à long terme, dirigée contre cette conviction enracinée dans les esprits des croyants, que le clergé aurait le droit de se mêler de tout ce qui concerne l'homme et le citoyen », telles étaient les instructions données aux journalistes lors d'un débat au Département de la Presse et des Éditions du Comité Central du P.Z.P.R., en mars 1949.³ Au bout de plusieurs années, les changements se sont à peine laissés sentir. Adam Lopatka, directeur du Département des Affaires religieuses dans les années 1980, dans un élan de spontanéité s'est permis d'adresser aux représentants de l'Épiscopat Polonais la question suivante « Vous croyez vraiment à la stabilité de l'Église ? » Quatre ans plus tard, ces mêmes communistes invitaient à « la table ronde » !

Les équipes successives, dans leur politique religieuse, renouaient avec celle des équipes précédentes, en répétant les mêmes fautes. Par exemple, encore au début des années 80, les autorités politiques rompèrent les pourparlers engagés avec l'Église sur la remise à l'Église de l'institution ecclésiastique Caritas que les autorités politiques s'étaient appropriée dès janvier 1950. Cette institution avait été ensuite illégalement transformée en Association des Catholiques Caritas (on s'était servi de la même appellation, sans tenir compte de l'avis de l'Épiscopat polonais). La remise à l'Église de cette institution ecclésiastique, qui avait de grands mérites, aurait prouvé – comme il a été dit sous forme officielle dans les années 1980 – que

¹ Cité après B. Fijalkowska, *Partia wobec religii* [Le Parti face à la religion], p. 9.

² *Ibid.*, p. 7.

³ Cité d'après J. Zablocki, *Odwaga łączyć z rozważą, Polski Związek Katolicko-Społeczny w latach 1980 – 1983*, [Unir le courage à la sagesse, l'Association Polonaise Catholique et Sociale dans les années 1980-1983], Lublin, 2001, p. 163-164.

dès le début, la hiérarchie était dans son droit. En outre, l'Association des Catholiques Caritas était pour le pouvoir un organisme important, qui permettant de gagner à leur cause « des prêtres positifs ». ¹ Chaque équipe gouvernante puisait aussi dans l'expérience des dignitaires de la P.R.L. des générations précédentes, et surtout dans les documents qu'on gardait dans les archives du Ministère de l'Intérieur, comme « données opérationnelles ». Depuis fin mars 1949 sporadiquement, et systématiquement depuis 1962 jusqu'en juillet 1989, des organismes appropriés du Département de Sécurité (depuis 1956, Service de Sécurité) dressait des « dossiers opérationnels concernant clergé » (les TEOK) et les « dossiers opérationnels des biens » (concernant les paroisses, les bâtiments conventuels, les cures), où l'on notait toutes les données, qui, acquises par la voie opérationnelle, pouvaient faciliter l'isolement de l'Église dans la société. On gagnait également des agents secrets, autant parmi le clergé que parmi les laïcs, dont la tâche principale était d'informer le pouvoir de toutes les interventions des prêtres ayant un caractère « anti-national ». Au-delà de cette activité secrète du Service de Sécurité, il y avait une autre structure gouvernementale, publique celle-ci, le Département des Affaires religieuses, fondé en mai 1950, qui mettait en œuvre toutes les lignes de la politique du parti et qui utilisait les informations du Ministère de l'Intérieur.²

Pendant la première décennie de la Pologne Populaire, les autorités politiques mirent en marche tout un système de formes de pression dirigé contre l'Église hiérarchique, impôts démesurés, amendes pécuniaires pour tout ce qui n'était pas stricte observation du règlement, puis formulation de règlements interdisant ou compliquant la liberté de réunion, entraves à la (re-)construction des édifices du culte, à la participation aux pèlerinages, etc. La plupart de ces règlements ne perdirent leur actualité qu'en mai 1989, lorsque la Diète régla de façon civilisée les relations État-Église. « Les acquis » de l'Union Soviétique étaient également une référence pour les communistes, ce dont témoignent les enregistrements des entretiens entre les autorités polonaises et les autorités soviétiques des années 1940 et 1960. Les expériences des autres membres « du bloc », qui influençaient plus la tactique que la stratégie de la politique religieuse, constituaient une autre référence. Les cadres supérieures du Département des Affaires religieuses rencontraient souvent leurs collègues des institutions jumelles en Union Soviétique, en Tchécoslovaquie ou en Allemagne Démocratique : on organisait ensemble des stages de formation.³ La politique religieuse des pays du Pacte de Varsovie se proposait également de recruter des agents au Vatican, la responsabilité en revenait au IV^e Département de l'Intérieur et aux départements appropriés de la Stasi, en quelque sorte délégués par le K.G.B. pour tout ce qui concernait l'information sur l'Église universelle.⁴

Bien que les communistes aient disposé d'un arrière-pays aussi important en dehors de la P.R.L., d'instruments de pouvoir si puissants (les lois, la propagande – y compris la censure), ils ne réussirent ni à laïciser la société polonaise, ni à supprimer la structure ecclésiale, ni même à détruire les bases matérielles de l'Église en Pologne.⁵ La force

¹ J. Zaryn, *ibid.*, p. 569.

² Sur le Département des Affaires religieuses, sa structure, centrale et locale, lire R. Gryz, *Panstwo a Kosciol w Polsce 1945-1956* [L'État et L'Église en Pologne]. D'après l'exemple de la voïvodie de Kielce.

³ C'est entre autres à Berlin (25-27 mai 1964), à Moscou (28 juillet – 2 août 1970 et lors de la conférence de Berlin (27-30 septembre 1982) qu'on s'occupait de la coordination de la politique religieuse dans les pays du Pacte de Varsovie : AAN, Dép. des Affaires religieuses, signatures 1818, 1822, 1836.

⁴ Voir A. Grajewski, *Kompleks Judasza. Kosciol zraniony* [Le Complexe de Juda. L'Église blessée], Poznan, 1999 ; A. Grajewski, *Rosja i krzyz. Z dziejow Kosciola Prawoslawnego w ZSRR* [La Russie et la croix. De l'histoire de l'Église Orthodoxe en Union Soviétique], Katowice, 1991. Je n'aborde ni la question de l'attentat contre Jean-Paul II ni les liens éventuels de l'espionnage bulgare avec ce crime, car les documents manquent ; voir W. Bukowski, *Moskiewski proces. Dysydet w archiwach Kremla* [Le procès de Moscou. Un dissident dans les archives du Kremlin], Varsovie, 1998.

⁵ Je n'ai pas eu accès aux actes de l'Église qui rendent compte de situation financière de l'Église ; mais il est généralement connu que, en plus de l'immobilier, des parcelles des curés (depuis 1950), c'était la quête de dimanche et des dons de toute sorte qui assuraient la subsistance de l'Église, entre autres les dons en provenance

culturelle de la nation, ses traditions et ses mœurs – comme Krystyna Kersten¹ l'a souligné à plusieurs reprises – étaient si fortes et si autonomes qu'elles ont sauvé la société polonaise de l'autodestruction. En plus, c'est plutôt le pouvoir qui s'est « polonisé » et « cléricalisé ». En 1945, plus de 95 % de Polonais avaient déclaré leur attachement à l'Église ; c'est avec le même acquis que l'Église est entrée dans la liberté après 1989. Dans les années 1945-1990, selon les sondages, l'importance des vocation sacerdotales se maintenait toujours au même haut niveau. Si on prend les années 1945-1949 comme point de départ (c'est-à-dire 100 %), où environ 563 candidats au sacerdoce étaient accueillis chaque année en 1^{ère} année de séminaire, dans les années 1985-1989, ils étaient environ 1130. Ce n'est qu'entre 1960 et 1964 qu'une baisse – relative – s'est fait sentir, arrivant à 90,1 % des 100 % des années 1945 – 1949.² Les statistiques ont noté une hausse considérable de vocations après l'élection de Jean-Paul II (depuis la fin de 1978 jusqu'à la fin des années 1980) ; dans les années d'après-guerre, les candidats au séminaire se recrutaient avant tout parmi les habitants de la campagne, tandis que, depuis les années 1970, on a pu remarquer une hausse des vocations chez les citadins (ce qui s'explique aussi par la migration des campagnes vers les grandes villes, caractéristique pour l'époque de la P.R.L.). La situation des vocations monastiques ne se présentait pas de façon aussi optimiste : « Il y avait des régions ecclésiales et des congrégations monastiques où, fort longtemps, il n'y eut point de vocations ». ³ C'est surtout sur ce terrain que la politique religieuse des années 1960 a eu des répercussions négatives. Les sociologues sont unanimes là-dessus, qui disent que les tendances aussi durablement enracinées dans la société polonaise ne peuvent s'expliquer par la solidité constante de la famille. Le système du socialisme réel s'est avéré plus efficace dans la destruction que dans la construction d'un nouvel ordre moral.⁴ Le parti communiste perdait successivement chaque bataille dont le pari était de « gouverner les âmes ». Les résultats sont particulièrement intéressants en ce qui concerne la situation religieuse de l'intelligentsia du Parti qui, grâce aux médias aux mains du parti totalitaire, pouvait sans aucun contrôle et de façon monopolistique façonner la conscience sociale. D'après des données qu'en 1985 on tint secrètes, en 1978 (avant l'élection de Jean-Paul II), 25 % des membres du Parti qui avaient fait des études supérieures, déclaraient qu'ils participaient à la messe de dimanche, tandis qu'en 1983 c'était le cas de plus de 50 % de ces membres, également diplômés d'études supérieures. Les sociologues du Parti n'avaient aucun doute sur la genèse de ce phénomène : « La tradition et l'éducation familiale expliquent les attitudes religieuses. Les membres du Parti participent massivement aux traditions familiales liées au catholicisme, comme le partage du pain azyme, la bénédiction des aliments à Pâques (82,7 %), l'exposition d'objets sacrés dans des

des évêchés du monde libre (de l'Allemagne, des États Unis) et du Saint-Siège ; voir J. Zaryn, *Le Saint-Siège* (le primat, revenant de Rome en Pologne en juin 1957, a rapporté une somme d'argent, don du pape Pie XII pour la Pologne).

¹ Voir K. Kersten, *Miedzy wyzwoleniem a zniewoleniem. Polska 1944 – 1956* [Entre la libération et l'esclavage. La Pologne 1944-1956], Londres 1993, p. 172 et suivantes (le chapitre : « La société et l'histoire après 1945 » ; à comparer avec la discussion au sujet de la résistance de la société polonaise face au communisme, poursuivie surtout par A. Friszke et T. Strzembosz) ; A. Friszke, *Opor spoleczny w PRL 1956-1970* [La résistance sociale en PRL], Wrocław, 2000.

² J. Baniak, *Dynamika powolan kaplanskich i zakonnych w Kosciole rzymskokatolickim w Polsce 1900-1994* [Le dynamisme des vocations religieuses dans l'Église catholique en Pologne, étude sociologique], Cracovie, 1997, p. 28 et suivantes.

³ *Ibid.*, p. 63.

⁴ Ces tendances n'ont pas changé même après la transformation du système après 1989. Les sondages successifs de l'opinion publique (des années 1998-1999) montraient un grand attachement de la nation à la foi des aïeux. Ainsi, à la fin de 1999, il y avait dans le pays environ 34 603 600 (en 1998, 34 841 000) Polonais baptisés, ce qui représentait 95,6 % de la population. Il y avait 27 610 prêtres monastiques et diocésains, qui desservaient plus de 10 000 paroisses. En 1999 dans les séminaires, plus de 4000 séminaristes poursuivaient leurs études. La KAI BP, n° 3 (415), 12 janvier 1999, p. 6.

appartements privés (e.g. des effigies de Jean-Paul II, 68,6 % ; la Bible, 36,4 %). Les membres du Parti suivent les cérémonies religieuses à caractère solennel, comme le baptême des enfants, la première communion, les mariages et les enterrements religieux.¹ La nouvelle génération de membres du Parti (jusqu'à 30 ans) ne permettait pas non plus de nourrir de grands espoirs quant à la transformation de leurs habitudes religieuses au sein du parti communiste. En 1985, plus de 55 % des gens de cette génération se déclaraient pratiquants de la foi catholique.

Dans les années 1945-1989 l'Église catholique en Pologne était la gardienne des valeurs qui correspondaient plus aux besoins des gens que ce que le parti pouvait offrir, ce parti équipé d'instruments primitifs (bâton et carotte) et d'une idéologie qui ne correspondait aucunement aux attentes humaines. C'est l'éducation catholique et non l'éducation officielle, athée, imposée par l'école, qui garantissait la stabilité de la famille. « L'enseignement de la catéchèse à l'église est considéré comme le meilleur moyen d'éducation morale des enfants et des jeunes » – déclaraient les membres du P.Z.P.R., mères et pères, en 1985. Les mêmes gens toutefois veillaient à conserver un système éducatif qui donnait aux enfants et aux jeunes une « connaissance de la religion » athée.²

Les données statistiques concernant l'ensemble de la société polonaise, témoignent que le pouvoir athée a perdu la bataille, dont l'enjeu était une génération de jeunes. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait pas remporté toutefois quelques succès auprès d'individus plus opportunistes. On peut en juger aujourd'hui d'après la génération des gens de 40-50 ans, donc la jeunesse des années 1970, qui était victime d'un fort endoctrinement et à qui on promettait un rapide avancement si elle acceptait d'entrer dans les organisations officielles de la jeunesse. Les restrictions dans le secteur de l'avancement social et professionnel étaient prévues pour ceux qui se déclaraient croyants et pratiquants. Au début des années 1970 on a encore entrepris une offensive idéologique, dont l'objectif était de laïciser la jeune génération. Pour la dernière fois dans l'histoire de la P.R.L. ; l'athéisme allait devenir une nouvelle religion de l'État, un lien entre tous les « pays socialistes-frères ». En Pologne cette tentative a provoqué un conflit religieux ; en dépit des protestations de l'Église, l'enseignement scolaire allait prévoir – une fois encore, après l'époque stalinienne – de nouveaux programmes basés sur une méthodologie marxiste, considérée par les autorités politiques comme la seule objective. L'enseignement de l'histoire n'envisageait aucune référence au christianisme ni à sa contribution positive dans la civilisation européenne (l'Église – mot toujours écrit sans majuscule – existait uniquement dans un contexte négatif, tandis que, dans le cadre des matières enseignées comme l'éducation civique, elle n'était même pas mentionnée).³ La politique éducative avait une alliée dans la propagande officielle, qui se servait d'un langage spécifique, interprète de la réalité : « Une réalité ordonnée comme un rayon dans une pharmacie constitue son idéal, une réalité où rien ne peut changer, où tous les changements menacent de conséquences imprévisibles. Ce langage doit suggérer que l'univers a été donné une fois pour toutes, qu'il est entièrement interprété, qu'il suffit de l'accepter » – écrit en 1975 Michał Głowiński dans un texte qui fut bien entendu supprimé par la censure.⁴ Encore dans les années 1980, les idéologues du parti se préparaient une fois de plus à livrer une bataille à l'Église, en tant qu'athées et anti-cléricaux. La crise économique de la P.R.L. n'a fait

¹ Cité d'après les *Documents secrets État-Église. 1980-1989*, Londres, p.433.

² À propos des protestations des milieux catholiques (y compris des enseignants) face à l'introduction dans les écoles de l'enseignement de la matière appelée « connaissance des religions », voir T. Bochwic, *Narodziny i działalność Oświaty i Wychowania 1980-1989* [La Naissance et l'activité de *Solidarność* dans le secteur éducation et enseignement], Varsovie, 2000, p. 213-216.

³ Pour en savoir plus, lire K. Pawlicka, *Polityka władz wobec Kościoła katolickiego (grudzień 1970 – październik 1978)* [Les autorités politiques face à l'Église catholique, décembre 1970 – octobre 1978], Varsovie, 2004, p. 147 et suivantes.

⁴ Cité après A. Krajewski, *Między współpracą a oporem...*, op. cit., p.123.

qu'approfondir la méfiance de la nation à l'égard des équipes gouvernementales successives. En même temps, surtout après l'élection d'un Polonais sur le trône du Saint Pierre, l'enseignement de l'Église catholique a transformé la mentalité de la nation, il est devenu attrayant aussi pour les intellectuels (surtout après la déclaration de l'état de siège). Autant le programme de la Grande Neuvaine (1957-1965) du primat Wyszyński a soutenu l'identité nationale d'une génération exposée au danger d'une vie sans idéal à l'époque de « la petite stabilité », autant la visite de Jean-Paul II en 1979 a ouvert les esprits polonais à la nécessité de la liberté et de l'indépendance de pensée. Cela a suffi pour que la continuité des générations soit sauvegardée. Reste à savoir, écrit Marek Czerwiński, si la lutte livrée par les communistes à l'Église catholique, cette lutte que les communistes ont perdue, n'a pas porté de fruits maléfiques pour les décennies suivantes. En 1991, d'après les sondages du OBOP (Centre d'Estimation de l'Opinion Publique), 67 % des Polonais interrogés ont jugé trop importante l'influence de l'Église sur la vie publique de la Pologne libre.¹

(Trad. Maria Żurowska)

La mort d'un aumônier de *Solidarność*

Jan Zaryn

Institut de la Mémoire Nationale, Varsovie

Le 19 octobre 1984, le père Jerzy Popieluszko, aumônier des métallurgistes, est assassiné par des fonctionnaires du Ministère de l'Intérieur. Il est actuellement Serviteur de Dieu, candidat à la béatification. Dans les années 1982-1984, il célébrait, le dernier dimanche de chaque mois, à 19 heures, à l'église Saint Stanisław dans le quartier de Żoliborz à Varsovie, une messe à l'intention de la Patrie, qui rassemblait des fidèles venant de toute la ville, désireux de prier ensemble et de puiser des forces dans la prière.² La devise « Tu vaincras le mal par le bien » est devenue celle du père. Il a prononcé 26 homélies au total ; il s'y référait à l'enseignement de Jean-Paul II et à celui du Primat du Millénaire, le cardinal Stefan Wyszyński, qui l'avait ordonné prêtre. Les autorités politiques considéraient l'activité du père Popieluszko comme une infraction d'ordre politique : « Son homélie [du 29 août 1982] et l'encadrement qui y était prêté étaient comme une invitation évidente à des manifestations à caractère politique. Le père Popieluszko a permis que des décorations rappelant l'anniversaire des accords de Szczecin et de Gdansk en 1980 soient installés dans son église. Sans avoir une autorisation particulière, il a fait installer un système sonore autour de l'église, permettant à cinq mille personnes environ de se rassembler autour de l'église, bloquant les rues environnantes. [...] Lors de la messe, on a fait une quête pour soutenir les personnes victimes de l'état de siège. L'attitude du père Popieluszko, ainsi que le climat créé par lui, ont transformé un rassemblement religieux en une manifestation politique, dérangeant l'ordre et la sécurité de la Capitale », écrit, à la fin du mois d'août 1982, Adam Lopatka, directeur de l'Office des Religions à monseigneur Bronisław Dąbrowski, Secrétaire de l'Épiscopat Polonais.³ On essayait ainsi de semer le désaccord entre la Curie Métropolitaine de Varsovie et les prêtres de l'église Saint-Stanisław. Car, selon les communistes, l'activité du

¹ *Religia w ideologii PZPR lat 80. Między integracją a komunizmem...La religion dans l'idéologie du PZPR des années 80*, dans *Entre l'intégration et le communisme...*, sous la rédaction de K. Kowalczyk, A. Kubaj, R. Wroblewski, Tuchow, 2001, p. 87.

² La première messe pour la patrie dans cette église fut célébrée en octobre 1980, à l'initiative de l'abbé-prélat Téoofil Bogucki, curé du sanctuaire. Père J. Popieluszko, *Dieu et la Patrie*, publication pour le clergé, Varsovie, 1984, p. II.

³ Lettre d'A. Lopatka, directeur de l'Office des Religions, à l'archevêque B. Dąbrowski, secrétaire de l'Épiscopat polonais, du 30 août 1982 ; dans P. Raina, *L'Église dans la République Ouvrière Polonaise*, t. 3, p. 348-349.

père Popieluszko nuisait au « processus de normalisation ». Comme le Primat de Pologne avait ouvertement autorisé l'activité du père Popieluszko, dans tout le pays on devait s'attendre à des manifestations à caractère anti-clérical. Le chantage était évident. On disait que le père Jerzy posait des problèmes à la Curie de Varsovie : « Je devais me rendre régulièrement à l'Office des Religions, pour m'expliquer sur la situation aussi bien du père Jerzy que d'autres prêtres » se souvient l'abbé Zdzisław Krol, ami du père Jerzy. « C'est en cela que les problèmes consistaient, ce qui ne veut nullement dire que la Curie donnait tort au père Popieluszko ».¹

Dès le début de son activité pastorale, le père Jerzy fut exposé à toutes sortes de chicanes, car depuis avril 1982, le Service de Sécurité (le S.B.) « s'intéressait activement à lui », comme on le voit noté dans les « actes opérationnels » (les TEOK)² : Il était régulièrement convoqué au Commissariat de la Milice, on fouillait son appartement, on y plaçait des objets compromettants. Il fut arrêté à plusieurs reprises, plusieurs fois on tenta de le tuer. La dernière tentative réussit. Sur la route de Bydgoszcz à Torun, la voiture du père Jerzy fut arrêtée (à Gorsk), il fut enlevé, puis assassiné par trois fonctionnaires du Ministère de l'Intérieur qui jetèrent son corps dans la Vistule. On retrouva les assassins grâce à la présence d'esprit du chauffeur du père Jerzy, qui réussit à s'enfuir. Les autorités politiques ne purent se décharger de la responsabilité du meurtre : « En présence de quelques évêques, entre autres de l'évêque Orszulik, nous nous sommes rendus au sous-sol de l'Office d'Enquête où, pendant plusieurs heures, nous avons regardé un film qui montrait les recherches du corps du père Jerzy dans les flots de la Vistule. », raconte le père Zdzisław Krol. « Nous avons également vu un film documentaire de l'autopsie... C'est alors que nous avons eu la preuve de toute sa souffrance. J'ai vu comment le père Jerzy a été battu. J'ai montré à une équipe de la télévision polonaise certaines des photos que nous avons dans les actes... D'un commun accord, nous avons décidé de ne pas les montrer au public, pour éviter de trop choquer les gens. Jamais avant, ni ensuite, je n'ai vu des bras aussi meurtris, surtout à la hauteur des biceps, qui sont un endroit particulièrement fragile ! »³ Le procès de Torun, poursuivi aussi devant les caméras de la T.V.P. en janvier 1985, fut comme un spectacle soigneusement préparé et mis en scène. Les arguments du procureur et de l'accusé principal cherchaient à démontrer que le père Jerzy et toute l'Église polonaise étaient responsables des tensions sociales. L'opinion publique ne reçut pas d'informations satisfaisantes sur les véritables instigateurs de l'assassinat ; au contraire, la propagande officielle cherchait à prouver que ce crime avait été commis pour fragiliser la politique du général Jaruzelski, qui, apparemment, cherchait un compromis social.

Actuellement nous disposons de données plus sûres concernant la mort du père Jerzy Popieluszko. Dans les années 1980, la politique concernant l'Église en Pologne ne fut pas unanime. À l'époque de l'état de siège (1981-1983), les communistes décidèrent de garder un contact positif avec la hiérarchie de l'Église catholique. On misait avant tout (depuis janvier 1983) sur le cardinal Jozef Glemp qu'on opposait (injustement) au groupe formé autour du cardinal Macharski, fortement lié au pape. « Glemp est plus responsable, et il a une approche plus nationale » – disait Stefan Olszewski, chef de la diplomatie, à Erich Honecker, en novembre 1982⁴. Les autorités politiques avaient alors besoin des évêques pour calmer l'effervescence de la nation, pour que les attaques du général Jaruzelski contre son peuple soient payées au moindre prix. Les autorités politiques envisageaient trois variantes au cas où

¹ J. Zaryn, *Histoire de l'Église catholique en Pologne (1944-1989)*, Varsovie, 2003, p. 523.

² Les « dossiers opérationnels » concernant les prêtres (les TEOK) et les paroisses (les TEOP) étaient constitués systématiquement depuis 1962 (conformément à l'instruction du Ministère de l'Intérieur pour le IV^{ème} Département) ; ceux du père Jerzy le furent en 1965. J. Kotański, *Nagroda dla księdza* [Prix pour un prêtre], Varsovie, 2004 (sous presse).

³ « Les conséquences de cette mort sont énormes », *Głos* [La Voix] du 23 octobre 1999.

⁴ Citation d'après *Chemins de l'indépendance 1944-1956/1980-1989*. Sources inconnues pour la plus récente histoire de la Pologne, sous la rédaction de W. Wrzesniewski, Wrocław, 2001, p.272.

l'état de siège serait déclaré. La variante la plus pessimiste prévoyait que l'agitation sociale fût portée au maximum et que les communistes se vissent obligés de chercher appui auprès de l'Armée Rouge. L'entrée de l'armée soviétique en Pologne aurait toutefois été considérée comme l'échec de l'équipe du général Jaruzelski. À la « Maison Blanche » communiste, au coin de la rue *Nowy Swiat* et de l'*Aleje Jerozolimskie*, on se rendait compte que sur ce sujet même, l'opinion des autorités politiques se rapprochait plutôt de celle de l'Église. Lorsque l'état de siège fut définitivement révoqué en juillet 1983 (pour différentes raisons, mais surtout parce que les autorités politiques ne considéraient plus l'opposition politique comme dangereuse pour l'État), ce qui constituait auparavant le seul aspect positif dans les relations État-Église, constituait désormais une menace pour les autorités politiques. La hiérarchie et le clergé, sans appeler d'un commun accord à élever des barricades, ne voyaient toutefois aucune raison de légitimer les démarches des auteurs de l'état de siège. Au lendemain du 13 décembre, de nombreuses églises ouvrirent leurs portes aux familles des internés et des victimes, et c'est aussi l'Église polonaise qui créa les conditions du développement d'une culture indépendante. Dans les églises, on célébrait des messes patriotiques, on y organisait des conférences, des cours sur l'histoire récente. Sous les auspices protecteurs de l'Église, dans des salles de catéchèse, la propagande anti-communiste trouvait son plein épanouissement, les messes patriotiques vivifiaient la mémoire de *Solidarność*, tandis que la jeunesse, surtout universitaire, se rassemblait autour des prêtres connus et renommés (entre autres dans les centres académiques animés par les dominicains). Tous les « aspects négatifs » du pèlerinage de Jean-Paul II de juin 1983 ont produit leur effet, pèlerinage inévitable, les communistes étaient d'accord là-dessus : « Nous sommes d'avis qu'il ne sera pas possible d'éviter ce pèlerinage [initialement prévu pour le mois d'août 1982 – J.Z.], mais nous voulons le remettre au plus tard possible. Malgré cela, nous craignons cette visite », reconnut Stefan Olszowski en novembre 1982.¹ La rencontre avec Lech Wałęsa ne fit que vivifier le souvenir de l'époque de l'activité ouverte de *Solidarność*. Le clergé conservait l'état d'esprit social, formé dans « les années libres » 1980-1981. L'Église catholique était donc devenue l'ennemi numéro un des communistes.

Les décisions des autorités politiques concernant la structure de l'Église et le clergé résultaient de la lutte poursuivie au sommet du pouvoir politique. Une approche pragmatique obligea les communistes à suspendre les attaques contre l'Église dans les années 1981-1983, délai que les communistes s'accordèrent pour en finir avec *Solidarność* clandestine et avec certaines entreprises. Lorsqu'en juillet 1983 l'état de siège fut définitivement aboli, certains membres de l'équipe gouvernante décidèrent d'attaquer l'Église ouvertement. Voici un passage du document du Secrétariat de l'Épiscopat Polonais de décembre 1983 : « L'opinion publique pense que la campagne contre l'Église en Pologne a été déclenchée à la suite du discours prononcé devant les caméras de la télévision soviétique par Zamiatine, chef de l'Information Internationale du Comité Central du Parti Communiste Soviétique, qui a attaqué l'Église et le Saint-Père après le deuxième pèlerinage de Jean-Paul II en Pologne. [...] Selon une opinion unanime, après avoir résolu le problème de *Solidarność*, le Gouvernement Polonais se propose maintenant de résoudre le problème de l'Église. Le porte-parole du Gouvernement, Jerzy Urban, a essayé de nier, mais il n'a convaincu personne... »² L'hypothèse qui montre les communistes cherchant le conflit avec l'Église catholique est prouvée par une note d'un groupe d'analystes de Stasi, datant de fin septembre 1983, qui se base sur des données fournies par des membres du Parti communiste et du gouvernement polonais : « D'après l'opinion des personnes responsables de la politique de l'Église au Parti communiste et au gouvernement polonais, les autorités de l'Église qui se déclarent favorables à la droite, ainsi qu'une partie de *Solidarność* clandestine et d'autres forces extrémistes

¹ *Chemins de l'indépendance 1944-1956 / 1980-1989*, op. cit., p. 272.

² *Pro memoria*, 19 décembre 1983, dans *Documents Secrets État-Église*, p. 353.

proches du clergé sont vivement intéressées à déclencher un conflit ouvert entre l'État et l'Église [souligné dans le texte original par J.Z.] ». Par son style et son contenu, la note fait penser aux instructions des années 1947-1956, lorsque les attaques successives contre l'Église étaient considérées comme une réponse à une prétendue « offensive du clergé » et à « un espionnage au profit du Vatican ». C'est ainsi que, lors d'une conférence para-scientifique, organisée par le IV^e Département du Ministère de l'Intérieur et l'Académie des Affaires Intérieures au début de décembre 1983, les autorités politiques responsables des relations avec l'Église catholique, cherchaient des arguments pour appuyer leur activité. Le sujet de la conférence était formulé comme suit : « La menace idéologique résultant des activités entreprises par la hiérarchie et le clergé de l'Église catholique romaine ». ¹ Lors de cette conférence le colonel Jozef Siemaszkiewicz, vice-directeur du IV^e Département, son directeur, Zenon Platek, et le professeur Adam Lopatka, directeur de l'Office des Religions, intervinrent de façon particulièrement active. Dans leurs interventions, ils essayèrent de prouver la nécessité de poursuivre une lutte ininterrompue contre l'Église pour des raisons idéologiques ; les pauses dans cette lutte résultant uniquement des crises qui survinrent à cette époque au sein du Parti communiste. La conférence s'adressait aux fonctionnaires directement responsables de la politique confessionnelle et devait indéniablement influencer leur travail dans le secteur « clergé » ²

Les effets de la « bataille pour la laïcité » qui suivit ne se firent pas attendre. La résolution « par la force » de la crise à l'école professionnelle de Mietno (à côté de Garwolin) fut le premier symptôme des changements qui survinrent. En décembre 1983, sous pression du Comité Exécutif de la section locale du Parti à Siedlce et du conseil d'éducation, le directeur de l'école de Mietno enleva les crucifix suspendus aux murs des classes des écoles. Une grève organisée par des jeunes pour défendre les signes religieux eut pour conséquences, dans les mois suivants, des essais d'apaisement de la part du directeur, du procureur, et même de la part du ZOMO. Mais ce ne fut que la médiation entreprise par l'évêque de Siedlce au mois d'avril 1984 qui permit de résoudre ce conflit qui compromettait l'autorité du pouvoir. Des conflits autour des crucifix suspendus dans des écoles dans les années 1980-1981 avaient éclaté aussi avant, au lendemain de la décision prise par les communistes en janvier 1982 sur la suppression des « emblèmes religieux » des lieux publics. Le premier conflit à ce propos éclata en février 1982, dans le diocèse de Częstochowa ³. Mais il n'eut qu'un caractère purement local. C'est le Gouvernement (en la personne de K. Barcikowski) qui fit de l'affaire de Mietno une affaire à portée nationale, quand son porte-parole, Jerzy Urban, déclara publiquement que les croix allaient être enlevées. Ensuite, on suspendit les travaux poursuivis par l'Équipe Législative auprès de la Commission Commune, concernant les projets de lois régissant le statut juridique de l'Église, que l'Église réclamait depuis des années. C'était le second symptôme des changements survenus dans l'attitude des autorités politiques à l'égard de l'Église. En mars 1984, les communistes remirent *ad acta* ⁴ le projet de ce document, qui était pourtant achevé. Dans ses relations avec le clergé, le parti passa à l'offensive, ce qui se manifesta non seulement par les attaques dans la presse contre des prêtres, par une crise profonde au sein de la Commission Commune, par les problèmes que souleva

¹ AIPN (Actes de l'Institut de la Mémoire Nationale), IPN Bu 0397/466.

² Voir J. Kotański, *Nagroda dla księdza* [Prix pour un prêtre], *op. cit.* (sous presse).

³ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)* [Les communistes et l'Église en Pologne], Cracovie, 2003, p. 405-407. Pour en savoir davantage, M. Mikołajczyk, *Władza ludowa a diecezja Częstochowska* [Le Pouvoir populaire et le diocèse de Częstochowa], Częstochowa, 2000, p. 249-252.

⁴ A. Stelmachowski, *W drodze do regulacji stosunków między państwem a Kościołem (1980-1989)* [En route vers une régulation des relations entre l'État et l'Église], dans *Z papieżem przez dzieje. W osiemdziesięciolecie wskrzeszenia Nuncjatury Apostolskiej w Polsce* [Avec la papauté à travers l'histoire. Les quatre-vingts ans du retour de la Nonciature apostolique en Pologne], sous la rédaction de W. Adamczewski, Varsovie, 2000, p. 107 ; J. Zaryn, *Histoire de l'Église catholique, op. cit.*, p. 534-535 ; A. Dudek, G. Gryz, *op. cit.*, p. 404.

l'enregistrement de la Fondation des Agriculteurs, mais aussi par des chicanes dirigées contre certains prêtres (e.g. le père Adolf Chojnacki, le père Stanisław Malkowski, le père Kazimierz Jancarz, entre autres), et par des attaques physiques contre les prêtres qui ont été agressés et battus (e.g. le père Tadeusz Isakowicz-Zaleskie, actuellement aumônier du rite arménien, qui a été cruellement battu le 6 avril 1985, dans la nuit du Samedi saint au Dimanche de Pâques) et par l'assassinat du père Popieluszko. En même temps, le parti communiste, à l'exemple des années staliniennes et de celles de Gomulka, intensifia son offensive idéologique contre l'Église. Il est caractéristique qu'à cette époque, qui était celle où l'histoire la plus récente était présentée de façon relativement libérale, dans un nouveau quartier de Varsovie, à Gocław, des rues nouvelle emnt ouvertes recevaient le nom de Bolesław Bierut ou d'Aleksander Zawadzki, tandis que, dans le Parti, « des héritiers de la politique idéologique de Jakub Berman ont eu droit à un avancement (comme il était indiqué dans des notes confidentielles) » ¹. Dans les années 1984-1986, dans le secret des bureaux du Parti, de nouveaux mémoires et instructions s'élaboraient, dont l'objectif était de trouver une méthode de lutte efficace contre l'Église et le catholicisme polonais traditionnel. Le premier des mémoires à caractère anti-ecclésial fut élaboré en septembre 1984, donc avant l'assassinat du père Popieluszko. On y envisageait de passer à une offensive idéologique massive dans les années 1984-1986, qui concernerait avant tout les jeunes, et on pensait se servir autant des anciens instruments de propagande (comme e.g. des sociétés d'athées) que de nouveaux (prenant en compte avant tout le système d'éducation publique) ². En août 1985, les autorités politiques jouissaient encore d'apparents succès sur le front idéologique : « Au début de l'année 1985 nous avons eu la possibilité de contrarier avec efficacité les initiatives dangereuses du clergé. Une action de propagande dans les médias, réalisée en coopération avec la ligne IV (il s'agit du IV^e Département de l'Intérieur et de la Section IV qui en dépendait) a suscité un vif intérêt de la part des personnes qui voyaient toutes sortes d'irrégularités dans l'activité de l'Église et du clergé », disait le général Kiszczak, essayant de convaincre son auditoire lors d'un conseil réunissant des chefs de l'Office des Religions. ³ En 1987 pourtant, dans un entretien avec Erich Honecker, chef du Parti Communiste de l'Allemagne dite Démocratique, le général Jaruzelski était obligé de reconnaître son échec : « L'Église est une bosse qu'on ne peut pas supprimer par une intervention médicale, et avec laquelle il faut vivre. Je crois que de point de vue médical cela est impossible. Nous avons plusieurs fois essayé de nous en débarrasser, mais sans succès » ⁴. La mort en martyr du père Popieluszko fut l'une des causes de cet échec. Dans la perspective des autorités communistes, cet assassinat devint « une erreur » dans le travail opérationnel du S.B. Le général Jaruzelski n'était pas partisan d'une solution « définitive » de la « question de l'Église » en Pologne ; il était réaliste et pragmatique, ou cynique, si l'on préfère.

(Trad. Maria Żurowska)

¹ *Tajne dokumenty Państwo-Kościół 1980-1989* [Documents secrets État-Église 1980-1989], Varsovie, Londyn, 1993, p. 439. Sur l'activité de la Section VI du IV^e Département de l'Intérieur (ancien groupe D, composé de G. Piotrowski *et alii*), voir J. Zaryn, *op. cit.*, p. 539-552.

² AAN, Sekretariat KC PZPR (Secrétariat du Parti Communiste), VII/75, k. 24-467 ; pour en savoir davantage, voir J. Zaryn, *ibid.*, p. 537 et suiv.

³ Cité d'après *Voies vers l'indépendance*, p. 279.

⁴ Cité d'après J. Kotański, *Prix pour un prêtre* (sous presse).

Compte rendu

Abbé Joseph Lémann, *Jeanne d'Arc et les héroïnes juives. Panégyrique prononcé à Orléans en 1873. 444^e anniversaire [de la délivrance d'Orléans]*, Cadillac (33410), Éditions Saint-Rémi, 2006, 4 €, 32 p. (réédition de : Villegenon, Éditions Sainte Jeanne d'Arc, 2002)

Pour inaugurer cette rubrique qui rendra compte des éditions et rééditions d'ouvrages consacrés, on s'en doute, à Jeanne d'Arc et/ou Charles Péguy, voici une curieuse brochure proposant le fac-similé d'un discours qui date de l'époque où dans les classes se pratiquait couramment le genre littéraire du parallèle. Le parallèle dont il s'agit tourne vite à la démonstration de la supériorité des saintes chrétiennes sur celles de l'Ancien Testament :

Une femme – il n'y a qu'en Judée et en France où Dieu ait osé de pareils libérateurs !
Débora, Judith, Esther, libératrices et gloire du peuple Juif ; Clotilde, Geneviève, Jeanne d'Arc, libératrices et gloire du peuple Français.
Pareille phalange guerrière n'a passé chez aucun peuple.

L'abbé Joseph Lémann (1836-1915) était, tout comme son frère jumeau Augustin (1836-1909), un Juif converti devenu prêtre catholique du clergé de Lyon. Il est donc particulièrement bien placé pour aborder le thème des relations entre peuple français et juif, comme dans l'ample péroraison du panégyrique, adressée ce 8 mai 1873 aux Israélites :

Entre vous [qui avez tué le Christ] et nous [qui avons tué Jeanne et Louis XVI], Messieurs, il y a donc ressemblance jusque dans les fautes.

Eh bien ! qu'entre vous et nous, il y ait encore une toute dernière ressemblance : la ressemblance dans le repentir et la réparation.

Un jour, nous, peuple juif, nous devons nous repentir. Le Dieu de nos pères nous a promis cette grâce. Toute la terre le sait et l'attend. Ô peuple français, noble peuple, le premier de tous les peuples, puisque, jusque sur nous-mêmes tu as eu la supériorité, peuple français, sois-nous encore supérieur dans le repentir et la réparation !

Sois-nous supérieur en nous donnant l'exemple du repentir. Donne-nous cet exemple, ô peuple de la nouvelle alliance ; donne-le à ton pauvre frère, si longtemps obstiné, de l'ancienne alliance ! Il y a quelque chose à faire vis-à-vis de ta vierge martyre, vis-à-vis de ton roi-martyr. Fais-le, ô noble peuple ; peuple français, fais-le : afin qu'à son tour le peuple juif ait aussi le courage de tomber à genoux devant le Calvaire, en criant : Pardon, pardon !

L'éditeur de ce discours instructif, bien révélateur d'une époque et superbement écrit n'est pas très connu. On fera sa connaissance sur son site editions.saint-remi.chez-alice.fr sans lui faire trop grief de prétendre militer « pour la sauvegarde de la littérature catholique » en restreignant cette dernière aux « écrits des Saints, des Papes, des Pères et Docteurs de l'Église, des grands auteurs anti-libéraux ». Voici un extrait de son catalogue, composé pour l'essentiel de fac-similés et qui intéressera, malgré son parti pris, tout johanniste :

Père Jean-Baptiste Joseph AYROLES :

- > *Jeanne d'Arc sur les autels et la régénération de la France* (1885)
- > *L'Université de Paris au temps de Jeanne d'Arc et la cause de sa haine contre la libératrice* (1902)
- > *La Vraie Jeanne d'Arc* (1890-1902 ; bien complet des 3625 pages !)

Mgr Ernest JOUIN, *Jeanne d'Arc. Mystère en cinq actes et dix-huit tableaux* (1909)

Marquis André de LA FRANQUERIE : *Jeanne d'Arc la Pucelle* (1956)

Dom Henri LECLERC : *Le Procès de Jeanne d'Arc et son procès de réhabilitation* (1906)

Juliette MALDAN : *Sainte Jeanne d'Arc* (s.d.)

Abbé Marie-Léon VIAL, *Jeanne d'Arc et la monarchie* (1910)

R. Vaissermann

ANCIENS NUMÉROS du PORCHE

- Numéro 1. – octobre 1996, 27 p. (cote BnF 1999-4453) : Colloque de Saint-Pétersbourg, mai 1995 – *ÉPUISE*
- 1 bis. – février 1997, 25 p. : Colloque de Saint-Pétersbourg, 13-14 nov. 1996 : vol. I. Résumés – *ÉPUISE*
2. – juillet 1997, 65 p. : Colloque de Saint-Pétersbourg, 13-14 nov. 1996 : vol. II – *ÉPUISE*
3. – janvier 1998, 73 p. : Colloque de Saint-Pétersbourg, 13-14 nov. 1996 : vol. III – *ÉPUISE*
4. – novembre 1998, 86 p. : Colloque de Saint-Pétersbourg, 1^{er}-5 avril 1998 : vol. I
5. – avril 1999, 65 p. : Colloque de Saint-Pétersbourg, 1^{er}-5 avril 1998 : vol. II
6. – mars 2000, 124 p. (numéro ISSN 1291-8032, valable rétroactivement) : Colloque de Saint-Pétersbourg, juin 1999
- 6 bis. – décembre 2000, 52 p. : Péguy en Russie et en Finlande
7. – mai 2001, 71 p. : Jeanne d'Arc, France et Russie
8. – décembre 2001, 115 p. : Colloque d'Orléans, 11-12 mai 2001
9. – mai 2002, 53 p. : Colloque de Saint-Pétersbourg, 20-23 juin 2000, vol. I
10. – juillet 2002, 113 p. (la revue change de couverture et de nom) : Poètes spirituels de la Russie, de la Pologne et de la Finlande
11. – décembre 2002, 78 p. : Colloque de Saint-Pétersbourg, 20-23 juin 2000, vol. II
12. – avril 2003, 128 p. : Colloque de Saint-Pétersbourg, février 2002
13. – septembre 2003, 80 p. : La Langue
14. – décembre 2003, 134 p. : Colloque de Helsinki, 24-26 octobre 2002 – *ÉPUISE*
15. – mars 2004, 70 p. : Colloque de Saint-Pétersbourg, avril 2003, vol. I
16. – juillet 2004, 46 p. : Jeanne d'Arc et Charles Péguy
17. – décembre 2004, 78 p. : Colloque de Saint-Pétersbourg, avril 2003, vol. II
18. – avril 2005, 68 p. : Colloque de Lyon, 21-24 avril 2004, vol. I
19. – juillet 2005, 85 p. : Colloque de Lyon, 21-24 avril 2004, vol. II
20. – janvier 2006, 52 p. : Colloque de Saint-Pétersbourg, avril 2003, vol. III ; Poésies choisies d'Anna-Majja Raittila

Pour le prix des numéros non épuisés, voir la deuxième page de couverture.