

Sommaire

Dans la tourmente de l'histoire

Un prêtre : Ezéchiel

Pierre Derouet	3
Un prêtre de Jérusalem sur la route de l'exil	5
La transformation d'un homme	9
L'évolution d'une foi	14
Le prophète « guetteur »	22
Limites et destinées d'un message	27

Métro... aux mille visages

Jean Rémond	32
--------------------------	-----------

Guerre et armement

Survol historique des positions chrétiennes

(notes de session)

Christian Mellon	37
La position pacifiste	38
La « guerre sainte »	40
La guerre juste	41
Déclarations épiscopales récentes	49

Cent ans après...

Marx, quel intérêt (étude)

Eric Brauns et Dominique Fontaine	56
--	-----------

**Il nous arrive de reprocher plus ou moins consciemment à notre Eglise
de n'être plus l'Eglise des Cathédrales et des Sommes théologiques.
Elle ne peut pas l'être
car le contexte culturel dans lequel elle vit
est celui des recherches, des essais, des tentatives multiples,
pas celui des synthèses.
Rêver des réussites du passé serait pour elle se tromper d'époque.
Sa fidélité s'exprimera aujourd'hui dans le foisonnement des recherches,
des créations tâtonnantes, des voies explorées.
Son courage et sa grandeur sont là.
Eglise nomade, mouvante,
épousant comme un fleuve les contours du terrain,
surgissant là où on ne l'attendait pas,
diverse comme les paysages qu'elle traverse,
mais s'efforçant partout de manifester l'actualité de l'Evangile
et trouvant là son unité.
Une Eglise qui aurait le courage têtue des petits et des pauvres
parce qu'elle n'a rien à perdre
et que l'espérance est sa seule richesse.**

Michel Rondet. — « Garrigues », février 1983.

Dans la tourmente de l'histoire

Un prêtre

Ezéchiél

Pierre Derouet *

Les grands bouleversements de l'histoire n'affectent pas seulement la vie des peuples, en remaniant le tracé de leurs frontières et en modifiant profondément le cours de leur destinée. Certains hommes aussi, emportés dans le tourbillon des événements, se trouvent plus que d'autres entraînés dans des changements imprévus. Ce qu'ils vivent alors les marque en profondeur. Les conditions de vie, souvent impitoyables, auxquelles ils ont à faire face, les prises de conscience que provoque en eux la dureté des temps, les modifient au plus intime de leur personnalité et orientent leur existence dans des voies nouvelles.

Le Proche-Orient, si souvent déchiré par des guerres sans fin dont l'actualité nous envoie des images de feu et de sang, était déjà plusieurs siècles avant notre ère le théâtre d'événements qui périodiquement bouleversaient la vie de peuples entiers. Entre l'Egypte des Pharaons et les empires de Mésopotamie, le couloir — auquel on donnera plus tard le nom de Palestine — devait, plus que d'autres lieux, subir les soubresauts de l'histoire. C'est le destin tragique des terres de passage.

Précisément, en ce début de 6^e siècle avant J.C., un petit royaume situé au sud de la Palestine, le royaume de Juda, entrait dans la période la plus sombre de son histoire. Il ne tenait pas une large place sur la carte. Et pourtant, sous certains de ses rois, il avait connu des heures de prospérité. Avec l'un d'eux, Josias, monté sur le trône en 640 av. J.C., l'espérance d'un grand avenir était née dans le peuple. Espérance trop fragile cependant pour résister aux chocs qui allaient bientôt secouer dangereusement le scène internationale. Les grands de l'époque se livraient une lutte sans merci pour

* Cet article est le prolongement d'une semaine biblique sur les prophètes. Il est évidemment le fruit de la compétence de Pierre Derouet, mais aussi d'un dialogue que l'auteur a entretenu pendant plusieurs années avec une équipe de prêtres ouvriers de la région parisienne.

conquérir l'hégémonie au Proche-Orient. Mettant à profit le déclin de son voisin et rival assyrien (capitale Ninive), le nouvel empire de Babylone, fort de sa puissance, voulait imposer sa domination sur la Mésopotamie. A l'autre bout, l'Egypte, qui avait tout intérêt à maintenir l'équilibre avec une Assyrie affaiblie, ne pouvait rester neutre devant ce duel. Redoutant la montée de la puissance babylonienne qui risquait de déstabiliser la Mésopotamie, elle avait envoyé ses forces au secours de Ninive, en exigeant du roi de Juda, Josias, de leur livrer passage.

C'était oublier que, pour Juda, l'Assyrie représentait l'ennemie héréditaire. Pas question de la secourir. Josias refuse ; mais son armée essuie à Megiddo, en affrontant l'armée égyptienne, une défaite où lui-même trouve une mort qui est pour les siens une catastrophe irrémédiable (609). Forts de leur victoire, les Egyptiens passent. En vain. Ils sont à leur tour bousculés et refoulés par les Babyloniens, qui dès lors s'assurent la maîtrise du Proche-Orient et font du royaume de Juda leur vassal.

Désormais, les années du petit royaume sont comptées. La mort de Josias sonne le glas d'une espérance. Ses successeurs mènent une politique de faiblesse, oscillant entre ceux qui écoutent la voix intéressée de l'Egypte et veulent résister à l'appétit dominateur de Babylone, et ceux qui évaluent la situation de façon plus réaliste et prônent la soumission à Babylone comme seule chance de survie. Pendant les dernières années du royaume, ces deux clans ne vont pas cesser de s'affronter.

598. Année terrible. Premier acte d'un drame qui trouvera son épilogue dans la mort de la nation. Déchiré par les factions, écrasé par les tributs que ses maîtres lui imposent, Juda bascule dans le camp de la révolte. Nabuchodonosor, roi de Babylone intervient en force. Jérusalem assiégée se rend au bout de trois mois, et les vainqueurs déportent à Babylone le roi Yoyakim (Jéchonias) avec l'élite de la nation. « Nabuchodonosor emmena en exil tout Jérusalem, rapporte le livre des Rois, tous les dignitaires et tous les notables, soit dix mille exilés, et tous les forgerons et serruriers ; seule fut laissée la plus pauvre population du pays » (2 R 24, 14). Une véritable hémorragie, qui laisse exsangue le royaume de Juda en attendant sa ruine définitive quelques années plus tard en 587.

Un homme est pris dans cette tourmente qui emporte son pays. Elle va bouleverser sa vie et l'entraîner dans l'imprévisible. C'est Ezéchiel fils de Buzy, prêtre (Ez. 1, 3) (1).

(1) Ez 1,3 peut être traduit de deux façons, selon que l'on rapporte le mot « prêtre » directement à Ezéchiel, ou qu'on le rapporte à son père Buzy. Dans les deux cas, Ezéchiel est désigné comme prêtre, fils du prêtre Buzy.

Sur Ezéchiel : J. Asurmendi, *Le prophète Ezéchiel, Cahiers Evangile* n° 38, éd. Cerf, qui comporte une bibliographie, p. 31.

Voir aussi Cécile Turiot, *Parcours d'Histoire d'Israël*, polycopé MDF, Parcours de croyants.

Un prêtre de Jérusalem sur la route de l'exil

Les conquérants de l'époque, qu'ils fussent assyriens ou babyloniens, appliquaient aux vaincus des méthodes identiques : on mettait les villes à sac, on emportait leurs trésors, on renversait leurs murs, on déportait les populations. On vidait ainsi le pays de ses forces vives pour prévenir toute rébellion et fournir aux vainqueurs une main-d'œuvre exploitable qu'ils utilisaient dans leurs divers travaux. Si Nabuchodonosor n'avait pas — cette fois — mis Jérusalem à sac, détruit ses remparts et déporté la plus grande partie des habitants du royaume, c'est que le roi s'était rendu. Cette mesure de modération ne l'avait pas empêché de prendre ce que le royaume vaincu possédait de richesses, en hommes et en biens : il avait emporté tous les trésors du Temple et du palais royal, et emmené en exil l'élite du pays, gens de condition et ouvriers les plus qualifiés (2 R, 24, 12-15).

*Vers
la terre
d'exil*

D'abord rassemblés dans un camp, les captifs étaient dirigés vers les régions destinées à les recevoir. De Jérusalem à Babylone, la route s'allongeait sur 1 300 km environ. Un voyage épuisant de plusieurs mois, une marche inhumaine qui traversait le désert inhospitalier de Syrie. Des bas-reliefs assyriens nous ont conservé le spectacle pitoyable de ces longues colonnes de prisonniers, attachés les uns aux autres par des chaînes ou des cordes, marchant péniblement sous les coups des soldats.

Dans l'une de ces colonnes, un prêtre de Jérusalem. Un prisonnier parmi les

autres, enchaîné avec ses compagnons d'infortune. Rien ne le distinguait, ni ne laissait présager le rôle qu'il jouerait plus tard. Pour l'heure, Ezéchiel faisait la dure expérience de la déportation.

Nous ne savons pas ce qu'il éprouva. Contrairement à Jérémie, son contemporain, Ezéchiel n'a pas laissé de « confessions ». Tout au plus glane-t-on dans son livre quelques passages où affleurent, semble-t-il, des souvenirs restés vivaces, dont le temps n'a pas atténué l'horreur. Telle l'action symbolique qu'il accomplit une fois pour annoncer, par des gestes pleins de réminiscences, le sort réservé aux Judéens restés au pays : il mime le départ du déporté, qui prépare son bagage de jour et sort de sa maison pour émigrer vers une autre lieu avec son baluchon sur l'épaule, « le soir comme sortent les exilés », « le visage couvert pour ne pas voir le pays » (12, 3-4, 6). Telle aussi la fameuse vision « d'une vallée pleine d'ossements très nombreux sur le sol et complètement desséchés », où joue sans doute le souvenir macabre des charniers qui jalonnaient la route de l'exil, avec les cadavres des malheureux morts de faim, de soif, d'épuisement (chap. 37).

**Un type
d'homme :
notable
et prêtre**

Nous disposons cependant de données, susceptibles de fournir des repères, pour approcher le drame intérieur dont cet homme est le théâtre. Ezéchiel est un notable, comptant parmi cette élite qui formait le lot de la première déportation. Surtout il est prêtre, fils de prêtre, membre de ces classes sacerdotales qui assuraient à tour de rôle le service du Temple (2). Deux traits constitutifs de sa personnalité. Deux traits dont on connaît assez le poids sociologique et religieux en Juda, pour recevoir d'eux quelque éclairage, en les confrontant avec les conditions de vie qui brutalement font de lui un déporté.

Etre prêtre dans le royaume de Juda, cela répondait à un type d'homme bien caractérisé que ses fonctions et sa place dans la société fabriquaient sur un même modèle dès son éducation familiale.

Homme de la sainteté, au service du Dieu trois fois Saint et du Peuple élu qu'il a pour tâche de sanctifier, le prêtre est soumis aux exigences de la « pureté rituelle », qui lui imposent un statut de « séparé ». On sait en effet que les membres du Peuple élu, et plus encore les prêtres, devaient observer de multiples prescriptions rituelles, qui tissaient autour d'eux un réseau minutieux de précautions pour les préserver des souillures extérieures qui leur fermentaient l'ac-

(2) Contrairement à Jérémie qui était issu d'une famille sacerdotale déchue de ses fonctions et reléguée à Anathoth (5 km environ au nord de Jérusalem) (Jr 1,1 ; cf 1 R 2,26-27).
Sur les prêtres juifs, voir Jérémias, « Jérusalem au temps de Jésus », éd. Cerf, p. 209-300.

cès au culte et à la vie de la Communauté (3). Déjà nombreuses pour les fidèles ordinaires, ces règles se multipliaient pour les prêtres, à propos des vêtements, des purifications, des rites à observer. Et les interdits étaient plus rigoureux, à tel point qu'un prêtre ne pouvait approcher un défunt, même dans sa parenté, à moins qu'il ne s'agisse d'un proche (Lv 21, 1-2). Nous avons peine à imaginer le style de vie qu'imposait un tel système, mais nous pouvons comprendre l'exigence absolue de « séparation » qui en résultait pour le prêtre.

Homme de la tradition, lié à la Loi qu'il enseigne et aux institutions qui le définissent socialement (le Temple où il accomplit des fonctions régulières et le pouvoir royal, responsable du culte, dont il est fonctionnaire), le prêtre se situe du côté de la régularité, de l'ordre, de la continuité, de la fidélité au passé. Hommes des sacrifices et de l'offrande, médiateur entre le Dieu Saint et les hommes pécheurs (He 5,1 ss), le prêtre remplit dans la société un rôle bien déterminé, bien fixe, dont rien ne légitime qu'il en sorte, tant il est vital pour le peuple. Quelqu'un qui n'a pas à bouger.

Un drame intérieur

En bref, comme notable et fonctionnaire royal, Ezéchiel possède un statut solidement ancré dans le royaume. Comme prêtre, son existence est contenue à l'intérieur de frontières strictement délimitées par le poids même de la tradition et des institutions ; son activité se déroule selon des rythmes réguliers, avec des fonctions fixées une fois pour toutes. Les deux traits de la personnalité d'Ezéchiel se renforcent mutuellement pour faire de lui un homme de la stabilité.

Or voici qu'une aventure dramatique jette cet homme de la stabilité, dans un changement qui bouleverse tout en lui. De simples mots le suggèrent, les premiers de son livre : « Je me trouvais parmi les déportés au bord du fleuve Kebar » (Ez 1,1). De l'espace clos du Temple de Jérusalem où il servait comme prêtre, Ezéchiel est passé au pays des Chaldéens, où il vit parmi les déportés.

Au terme de la longue route, les déportés avaient été répartis à travers la Babylonie, soit dans les villes, soit en campagne où le pays disposait d'un réseau de

(3) La « pureté légale », ou « rituelle », ou « cultuelle » n'avait pas de rapport avec la moralité. Elle assurait l'aptitude légale à participer au culte et à la vie de la Communauté. Elle comprenait de nombreuses prescriptions inspirées souvent de « tabous » primitifs, qui concernaient l'usage des aliments (certains animaux étant catalogués comme « impurs », Lv 11), — la façon de manger (on avait les mains « impures » si on ne se lavait pas avant les repas, cf Mc 7,1-4), — la manière d'observer le sabbat (il était interdit par exemple de faire du feu, Ex 35,3, ou de ramasser du bois, Nb 15,32), — le contact avec certaines maladies (en particulier la lèpre, celle des hommes, Lv 13,45-46, et même celle des vêtements ou des maisons, Lv 13,47 ss et 14,33 ss), — le contact avec des cadavres ou des immondices, même sans s'en rendre compte (Lv 5,2-3 ; Dt 23,11-15). Ce ne sont que quelques exemples ... cf VTB, Pur, col. 1068-1070. Cette notion est développée notamment en Lv 11-16.

canaux destinés à l'irrigation des terres. Ce fut, pour un grand nombre d'exilés, leur cadre de vie et de travail. Le psaume 137 en a gardé le souvenir : « Au bord des fleuves de Babylone, nous étions assis et nous pleurions » (Ps 137, 1).

Ezéchiél se trouvait près du « fleuve Kébar », sans doute un canal latéral à l'Euphrate qui allait de Babylone à Warka. Tous connurent alors l'épreuve de l'arrivée sur la terre inconnue, hostile, dont ils ignoraient les habitudes et la langue, l'épreuve du déracinement et du dénuement ; l'épreuve du découragement et du doute : Yahvé semblait abandonner son peuple ; les dieux de Babylone avaient été les plus forts.

Pour Ezéchiél, l'épreuve est encore plus radicale. Peut-on imaginer situation plus opposée à son statut de prêtre, homme de la sainteté, que le séjour sur une terre étrangère, souillée par la présence des païens et le culte de leurs dieux ! Peut-on mesurer le désarroi que représente pour lui la promiscuité dans laquelle il est obligé de vivre, livré sans recours aux multiples occasions de souillures légales, alors que, de longues années durant, il a été modelé dans le souci de se garder « pur » ! Situation aggravée par l'éloignement du Temple qui rend sans emploi possible sa fonction de prêtre et, en le privant de la présence de Yahvé, équivaut à une sorte de mort. Tandis que la débâcle des institutions, avec la perte de la Terre, a de quoi étouffer tout désir de vivre, chez un homme qui — plus que tout autre — vécut de la tradition et de l'attachement à un passé dont il assiste à la ruine. Ezéchiél alors se pose sans doute à lui-même la question angoissante qu'il recueillera plus tard sur les lèvres de ses compatriotes exilés : « Nous dépérissons... Comment pourrions-nous vivre ? » (Ez 33,10).

Quel drame humain cette histoire nous permet-elle d'entrevoir ! De tout ce qui constituait l'armature traditionnelle de la personnalité d'Ezéchiél, il ne reste rien. Son univers s'écroule.

La transformation d'un homme

Dans une mutation de cette ampleur, les forces de mort menacent d'écraser, chez un homme, toute vitalité créatrice, dans la résignation morne, la culpabilité paralysante ou la révolte stérile. Une autre voie pourtant peut s'ouvrir. Etroite et malaisée au départ, mais capable de déboucher sur une espérance, en assumant les événements et en s'engageant dans le changement au lieu de le subir. C'est prendre le parti de la vie.

Avec ses yeux de croyant, animé par la foi en l'Alliance, Ezéchiel essaie de déchiffrer, à travers des événements aussi déroutants, un sens reconnu dans la lumière de son Dieu, et il entre activement dans le changement, en commençant par se transformer lui-même. Alors il devient compétent pour dire au peuple une parole. Il s'ouvre et ouvre ses compagnons à un avenir. C'est le chemin qui du prêtre fait un prophète.

***Le prêtre
devient
prophète
engagé
dans l'histoire***

Ezéchiel situe l'éveil en lui de la conscience prophétique dans « la 5^e année de la déportation du roi Yoyakin » (Ez 1, 2).

598-593 : cinq années de maturation dans l'épreuve. Et voici que surgit le moment capital de son existence, celui où s'impose à lui la conscience d'une mission à laquelle il ne peut se dérober. A la même époque, en Juda, la situation s'aggravait. Le courant belliqueux trouvait un écho favorable chez les peuples voisins qui voulaient, eux aussi, secouer le joug de Babylone. Une coalition se formait. A Jérusalem s'était tenue une conférence réunissant autour du roi Sédécias les représentants de Moab, d'Ammon, d'Edom, de Tyr et de Sidon (4). Le prophète Jérémie réagit à sa manière qui n'avait rien de diplo-

(4) Après la déportation de Yoyakin, Nabuchodonosor imposa comme roi son oncle Mattanya, dont il changea de nom en Sédécias pour bien marquer sa dépendance vis-à-vis de lui (2 R 24,17). Par son incapacité de gouverner, ce roi sans caractère aggrava la situation déjà bien compromise. Il régna de 597 à 587, c'est-à-dire jusqu'à la prise de Jérusalem par les Babyloniens. Sa fin fut tragique. Il s'ensuit de la ville, mais fut repris par les Chaldéens et ramené auprès de Nabuchodonosor. Celui-ci fit égorger sous ses yeux ses fils et tous les nobles de Juda. « Puis il creva les yeux de Sédécias et le lia avec une double chaîne de bronze pour l'emmener à Babylone » (Jr 39, 4-7). Selon la TOB, la réunion autour de Sédécias, dont nous parlons ici, et l'intervention de Jérémie, se situeraient en 594, donc un an avant la vision d'Ezéchiel.

matique. Il se promena dans la ville avec « des cordes et un joug sur la nuque », pour signifier clairement à Sédécias et à ses alliés qu'ils n'avaient rien d'autre à faire que « d'offrir leur nuque au joug du roi de Babylone », sans quoi c'était la catastrophe (cf. Jr 27, 2-8).

Faut-il voir une relation entre les deux faits ? On ne peut le dire. Toujours est-il que, dans ce contexte politique où les périls pour le peuple deviennent de plus en plus menaçants, Ezéchiel, sur la terre d'exil, comme Jérémie à Jérusalem, a la conviction d'être appelé à dire au peuple une Parole au nom de Yahvé.

Pour lui, comme pour les autres prophètes, la conscience prophétique naît du choc de sa foi contre l'événement. Le choc est dur, car la situation se durcit. La foi, elle aussi, doit se durcir. Ezéchiel insiste sur la dureté du moment. C'est comme une voix qui lui dit : « Les fils (= les Israélites) ont la tête dure et le cœur endurci ; c'est vers eux que je t'envoie pour leur dire : Ainsi parle le Seigneur Yahvé. Qu'ils écoutent ou qu'ils n'écoutent pas, ils sauront qu'il y a un prophète parmi eux... Voici que je rends ton visage aussi dur que leur visage et ton front aussi dur que leur front ; je rends ton front dur comme le diamant qui est plus dur que le roc ». (Ez 2, 4-5 et 8-9).

Vocation insolite et imprévisible

Assez inattendues ces paroles dans la bouche d'un prêtre de Juda. Comment peut-il se dire investi d'une mission prophétique, sans une véritable métamorphose de sa mentalité et de son comportement, tant est grande la différence entre la fonction sacerdotale et la fonction prophétique ? C'est pourtant la réalité. « Il y eut une parole du Seigneur pour Ezéchiel, fils de Buzy, prêtre » (Ez 1, 3). Fait insolite que cette Parole de Yahvé adressée au prêtre Ezéchiel pour le choisir comme prophète. Aussi insolite le fait d'un appel signifié sur une terre étrangère, alors que la présence de Yahvé demeurait liée à la Terre : c'était « au pays des Chaldéens, près du fleuve Kebar. Là-bas... » (Ez 1, 3).

Vocation, donc, contre toute attente. « Les cieux s'ouvrirent » (Ez 1, 1) et quand les cieux s'ouvrirent, c'est la nouveauté imprévisible de Dieu qui fait irruption dans l'histoire des hommes. Comme une main qui se saisit de lui : « La main du Seigneur fut sur lui » (Ez 1, 3). Comme une force irrésistible, la force de l'esprit vient en lui et le met debout pour mener une action dure face à un peuple rebelle (Ez 2, 2-3).

Voilà bien la nouveauté : l'appel fait d'Ezéchiel un homme de la parole. N'est-

ce pas le sens de la fameuse vision de la Gloire d'où sort une voix (Ez 1, 28) ? La vision parle et envoie Ezéchiel parler. N'est-ce pas le sens du « rouleau » (nous dirions du livre) sur lequel sont écrites les paroles destinées au peuple ? (5). Ezéchiel doit en faire sa nourriture pour que la Parole de Yahvé vienne du plus profond de lui. Qu'elle lui sorte du ventre, dirait-on vulgairement. « Je le mangeai et il fut dans ma bouche doux comme du miel » (Ez 3, 3). Seule note de douceur dans un contexte de dureté, car si sévères que soient les jugements de Yahvé, « ses paroles sont douces plus que le miel, plus que le suc des rayons ». (Ps 19, 11).

Un homme nouveau

Ainsi, tous les traits qui traduisent symboliquement l'expérience d'Ezéchiel et son éveil à la conscience prophétique, s'accordent à en montrer le caractère nouveau, inattendu, imprévisible. Un événement qu'il éprouve lui-même très durement. Après avoir raconté la vision de la Gloire, ne confie-t-il pas qu'il sent sur lui la main du Seigneur, « une main très dure », et qu'emporté par l'esprit chez les déportés de Tell-Aviv, il resta sept jours « hébété au milieu d'eux » (Ez 3, 14-15). Saisi brutalement et comme arraché à lui-même, il devient — pour le reste de son existence — un autre homme.

L'homme du « faire » qui, dans son service au Temple, soumis à des règles précises, reproduisait les mêmes comportements et répétait les mêmes formules, devient *l'homme de la « parole »* ; et sa parole, à l'écoute des événements dont il doit discerner le sens, est toujours à inventer.

L'homme de la « tradition », lié aux institutions et dépendant d'elles, devient *l'homme de la « liberté de parole »*, l'homme de la « contestation », indépendant vis-à-vis des appareils, jouant à leur égard le rôle d'une instance critique. Il ne s'en prive pas. Dans son oracle contre les pasteurs d'Israël, il adresse aux rois des reproches, sans ménagement, et laisse entendre qu'à l'avenir le peuple sera soustrait au pouvoir royal (Ez 34, 1-11).

L'homme « séparé », qui se tenait à distance du monde profane, devient *l'homme « dedans »*. Parce qu'il a mission de parler au peuple, il est avec ce peuple pécheur et impur, impliqué personnellement dans des situations dramatiques. Témoin — ce devait être peu de temps avant la ruine définitive de Jérusalem —

(5) On écrivait alors sur des feuilles de papyrus ou de cuir que l'on collait les unes à côté des autres, formant de la sorte un large ruban qui s'enroulait autour d'un cylindre (cf. la note de la TOB).

le jour où sa femme, « la joie de ses yeux », lui fut « enlevée brutalement ». Yahvé va jusqu'à lui demander d'impliquer son épreuve personnelle dans son message prophétique et de n'en point célébrer le deuil : il fera de cette cruelle épreuve une parole, un « présage », pour signifier au peuple que le sanctuaire sera profané, que lui seront enlevées « l'orgueil de sa force, la joie de ses yeux, l'espoir de sa vie », sans même pouvoir en célébrer le deuil. « Vous ferez comme j'ai fait... Vous ne célébrerez pas le deuil et ne ferez pas de lamentations », car la ruine du Temple ne fera que manifester le pourrissement du peuple dans ses fautes (cf. Ez 24, 15-23).

L'homme du « sanctuaire », habitué à reconnaître la présence de Yahvé dans la célébration du culte, devient l'homme de « l'histoire », apprenant au peuple à reconnaître la présence de Dieu, non plus au Temple, mais dans le déroulement de son histoire. Combien de fois n'éclaire-t-il pas ses perspectives historiques par ces paroles : « Alors ils connaîtront... ils sauront que je suis le Seigneur » (6).

**Un homme
habité
par
des tensions**

Vraiment un homme nouveau dans une métamorphose totale.

Il restera cependant quelque chose du prêtre, dans la personnalité d'Ezéchiél.

Tantôt un réflexe le trahit. Ainsi dans la scène pittoresque où, pour annoncer la ruine Jérusalem, il en trace le plan sur une brique (Ez 4, 1 ss.). Il mime le siège de la ville, son investissement et les privations que ses habitants subiront. Il se nourrit chichement, comme eux, d'une nourriture sous la forme d'une galette d'orge qui aura été cuite sur des excréments humains (Ez 4, 12). Mais celui qui fût l'homme de la pureté rituelle réagit instinctivement : « Ah ! Seigneur Yahvé, mon âme n'est pas souillée. Depuis mon enfance jusqu'à présent, jamais je n'ai mangé de bête étouffée ou déchirée, et aucune viande impure n'est entrée dans ma bouche ». Et Yahvé de répondre, non sans humour : « Eh bien ! je t'accorde de la bouse de bœuf au lieu d'excréments humains ; tu feras ton pain dessus ». (Ez 4, 14-15).

Tantôt fait surface le vocabulaire des prêtres dans l'exercice de leurs fonctions. Ils accueillaient les pèlerins au Temple et les interrogeaient à l'aide de formules, pour juger de leur aptitude à participer au culte. Ce rôle habite la mémoire d'Ezéchiél. Quand il s'adresse aux déportés pour tenter de susciter en eux le sens de la responsabilité personnelle, il donne un tour concret à son propos

(6) Cf. Ez 5,13 ; 24,27 ; 25,5 ; 36,38, 37,14 ; etc ...

en énumérant des séries d'actions conformes ou non à la justice (Ez 18). On reconnaît alors le style des formulaires qu'il utilisa si souvent. Réminiscences cultuelles et juridiques, dans un message situé tout autrement, au niveau de l'existence, et marqué de la frappe prophétique. Le prêtre d'antan se discerne encore en filigrane ; mais c'est le prophète qui parle, conscient d'adresser au peuple une parole décisive, pour son redressement.

Toutôt une mentalité particulière colore l'approche des problèmes. Des prophètes comme Isaïe, Amos, Osée abordent les problèmes de leur temps sous l'angle de la justice sociale : ils dénoncent vigoureusement les injustices qui tordent la Loi et pervertissent à leurs yeux le culte rendu à Yahvé. Ezéchiel, affronté à des problèmes analogues, les appréhende surtout sous l'angle de la « pureté rituelle », dont sa mentalité de prêtre a été pétrie. Il les dénonce avec autant de vigueur ; mais il les réproouve comme des « souillures ». Combien de fois n'accuse-t-il pas Israël de s'être « souillé » par ses crimes, et spécialement par l'idolâtrie qui est la souillure des souillures. Si la Gloire de Yahvé a quitté la Terre et le Temple, c'est que la maison d'Israël s'est « souillée », qu'elle s'est rendue « impure » (cf. Ez, ch. 8-11).

Autant d'indices que, dans le prophète, le prêtre parle encore, malgré le fossé qui sépare ces deux types d'hommes. Un passé ne se gomme jamais complètement. Encore moins dans une mentalité sacerdotale attachée à la continuité. Si l'homme nouveau a surgi des changements dramatiques qui ont bouleversé sa vie et dans lesquels il a eu le courage de s'engager, sa destinée demeure constamment soumise à une tension entre ce qu'il fut comme prêtre et ce qu'il est appelé à devenir comme prophète. Ce n'est pas la moindre originalité d'Ezéchiel.

L'évolution d'une foi

L'homme change. Changent aussi l'intelligence et l'expression de sa foi.

Comme celle d'Israël, la foi d'Ezéchiel porte essentiellement sur la relation privilégiée entre Yahvé et son Peuple, nouée historiquement dans les événements fondateurs de l'Exode et vécue comme une Alliance. Au milieu de la débâcle de la nation, Ezéchiel reste ferme dans sa foi. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le récit symbolique où le prophète raconte les épousailles de Yahvé avec la petite fille abandonnée qu'il recueille et dont il fait son épouse (Ez 16, 1-43). Epousailles aux destinées tragiques. L'épouse qui a tant reçu de lui, ne cesse de le trahir ; et Yahvé la livre aux châtiments de la femme adultère. L'avenir pourtant reste ouvert, car Yahvé de son côté ne cesse de « se souvenir », jusqu'à envisager « d'établir avec elle une alliance éternelle » (Ez 16, 60). On le voit, l'alliance est toujours pour Ezéchiel le centre de sa vie de croyant, la clé qui lui ouvre le sens des aventures malheureuses de son peuple et lui permet encore d'espérer.

Mais la foi se vit dans des situations humaines ; et tant de choses ont bougé ! Les déportés, arrachés à leur terroir, ont été projetés dans un autre univers qui les dépayse complètement. Le changement qu'Ezéchiel vit personnellement avec ses compagnons d'exil s'inscrit dans sa foi, qui cherche désormais des voies nouvelles sur une terre étrangère, loin de ses racines. L'Alliance demeure, parce que Yahvé « se souvient ». Mais pour dire sa foi, le prophète conçoit autrement les deux termes mis en rapport par la relation d'Alliance : Dieu et le Peuple. Ezéchiel a changé ; les réalités humaines dans lesquelles il vit ont bougé. Dans ce mouvement se transforment sa conception de Dieu et celle du Peuple.

Une autre conception de Dieu

Ezéchiel, comme son compatriote Isaïe un siècle et demi auparavant, situe son appel à la mission prophétique dans le cadre d'une vision dont Yahvé occupe

le centre. Pour l'un comme pour l'autre, c'est bien le Dieu de l'Alliance qui les appelle et les envoie parler en son nom ; le Dieu Saint qui se fait proche tout en se manifestant dans le mystère de son Altérité et le poids de sa Gloire pleine de richesse et de vie. C'est le même Dieu auquel ils adhèrent dans le même acte de foi. Sur ce fond de ressemblance, combien différente la conception qu'ils en ont.

Isaïe

Isaïe date sa vision : « l'année de la mort du roi Ozias » (Is 6, 1), probablement en 740. Le royaume de Juda vient de connaître sous ce roi une période de paix et de prospérité qui entraîne malheureusement, par le jeu des structures établies, un déséquilibre économique, social et religieux. Les riches des villes étalent leur luxe, acquis sur le dos du petit peuple des campagnes. Un état de choses qu'Isaïe dénoncera vigoureusement, en démasquant la fausse sécurité qu'engendrent des institutions incapables d'assurer la justice (Is 3, 1-24). Mais présentement, affermie par 40 années d'un règne qui, malgré ses lacunes, a eu le mérite de développer l'agriculture (2 Ch 26, 10) et de donner au moins à tous la possibilité de vivre sur le pays, la monarchie de Juda est bien en place.

Vivant à Jérusalem, parmi la haute société de l'époque, dans le voisinage du Temple, du palais royal et de la cour, Isaïe baigne dans la culture véhiculée par la royauté, et l'idéologie royale s'inscrit dans sa vision de foi. Au milieu d'un décor inspiré soit des théophanies classiques (la nuée, l'orage évoqué par la voix qui faisait « trembler les gonds du seuil »), soit de certains objets du lieu cultuel (l'autel des parfums et les séraphins, représentations de serpents ailés), Isaïe voit Yahvé siégeant dans le sanctuaire, « assis sur un trône élevé », vêtu du manteau royal dont « la traîne remplissait le Temple ». « Mes yeux ont vu le Roi », s'écrie-t-il. Un roi entouré de sa cour avec laquelle il s'entretient pour décider qui sera envoyé : « Qui enverrai-je ? qui sera notre messager ? ».

Pénétré de l'idéologie royale, Isaïe conçoit Dieu comme un monarque dont la majesté immuable réside dans le Temple, au milieu de son Peuple. A son appel, le prophète s'offre à lui pour accomplir près de ce peuple « aux lèvres impures », la mission d'intercesseur qui entre dans la fonction royale : « Je répondis : me voici ! Envoie-moi » (Is 6, 1-8) (7).

Ezéchiel

Ezéchiel date sa vision de « la 5^e année de la déportation du roi Yoyakîn » (Ez 1, 2), déportation dont il faisait partie. Nous sommes en 593. L'expérience de cinq années d'exil en terre païenne a modifié sa vision de foi. Sa conception

(7) Cf. J. Asurmendi, *Isaïe* (1-39), *Cahiers Evangile* n° 23, éd. Cerf, p. 18-22.

de Dieu rompt avec les représentations et conceptions traditionnelles d'Israël.

Tableau d'une imagination foisonnante, inhabituelle chez un prêtre d'esprit plutôt juridique. Explosion parfois incohérente de tout ce que porte un homme travaillé dans sa foi jusqu'au tréfonds de lui-même. Jaillissement qui s'exprime à la manière d'un rêve, pour tenter de dire l'indicible, en multipliant les formules « c'était comme... », « ressemblaient à... », « avant l'aspect de... ». Un luxe d'images qui se bousculent et nous introduisent dans un irrationnel plus riche et plus suggestif qu'un discours logique, dans lequel le mystère de Dieu ne se laisserait pas enfermer.

D'un gros nuage zébré d'éclairs, poussé par un vent de tempête, surgit un char étrange à quatre roues. Le châssis est décoré de « quatre vivants » à l'aspect d'animaux fantastiques, tournés vers « les quatre directions ». Il supporte un « firmament étincelant comme un cristal resplendissant », et « par-dessus le firmament... telle une pierre de saphir la ressemblance d'un trône », et encore au-dessus dans « l'étincellement du vermeil, comme l'aspect d'un homme », enveloppé d'un feu et d'une clarté semblables à l'arc-en-ciel. « C'était quelque chose comme l'aspect de la Gloire de Yahvé ». (Ez 1, 4-28).

Dans cette description, voisinent les traits connus des théophanies classiques (nuée, orage, feu) avec des éléments du cosmos (les points cardinaux, le firmament, l'arc-en-ciel), et des images empruntées à la culture babylonienne : le chariot utilisé dans les sanctuaires, les animaux (lions, taureaux) qui ornaient les temples et symbolisaient les forces de l'Univers. Le tout forme un ensemble de dimension cosmique, qui se déploie aux quatre points cardinaux et s'élève jusqu'au-dessus du firmament ; un ensemble où les symboles sonores et visuels évoquent la force, l'omniprésence, la mobilité. Tout est bruit, lumière, vitesse, élan, vitalité débordante.

Ici, la Gloire de Yahvé n'est plus attachée à une terre : elle suit son peuple déporté en Babylonie « près du fleuve Kebar ». Elle ne se tient plus enfermée dans les limites d'un Temple : elle manifeste sa présence aux quatre directions de l'Univers. Elle possède un éclat qui surpasse même la majesté royale : son trône de saphir est au-dessus du firmament et sa puissance se soumet les forces du cosmos. Elle n'est plus immobile sur un trône : sur ses roues elle avance, s'élève, se déplace partout où la pousse l'esprit (8).

(8) Selon des recherches de spécialistes, les disciples d'Ezéchiel ont apporté des compléments à l'œuvre de leur maître pour étoffer la pensée du prophète, dont le texte original aurait été plus court. (Voir J. Asurmendi, *Le prophète Ezéchiel, Cahiers Evangile* n° 38, éd. Cerf, p. 10 et 11). Nous aurons à revenir sur l'activité littéraire des disciples d'Ezéchiel à propos des derniers chapitres.

Combien plus dynamique que la vision d'Isaïe, cette vision d'Ezéchiel ! Du vent qui se déchaîne, jusqu'à la pierre de saphir qui surmonte la calotte céleste, elle se développe et se précise dans un mouvement accéléré jusqu'à son terme au-delà du monde des hommes. Une vision toute entière en mouvement, qui révèle un Dieu de mouvement.

L'histoire a marché. Le Dieu immuable d'Isaïe, qui régnait dans le Temple au milieu des siens, cède la place au dynamisme transcendant du Dieu d'Ezéchiel, qui est promesse de renouveau et de vie pour son Peuple, l'accompagnant partout, même hors de sa Terre. Libérer Dieu des lieux et des institutions auxquels on avait tendance à le river, c'est du même coup libérer un autre langage sur Dieu : « Même si je les ai dispersés parmi les nations, dit le Seigneur, et les ai dispersés dans les pays, *j'ai été un peu pour eux un sanctuaire dans les pays où ils sont allés* » (Ez 11, 26) (9).

Une autre conception du Peuple

Un peuple dépouillé de ses institutions

Ezéchiel avait vécu, en Juda, d'une tradition vieille de plusieurs siècles où le peuple était lié : à la Terre reçue de Yahvé en héritage, à un appareil religieux dont le Temple de Jérusalem était le centre, à un pouvoir monarchique qui se perpétuait dans la dynastie davidique, garante de son indépendance politique. Tel-

(9) La déconnexion entre la présence de Yahvé et un lieu matériel marque un moment important dans l'évolution de la foi et son langage. Certes, après le retour d'exil, pendant la période du Second Temple, la présence de Yahvé sera de nouveau liée au Temple de Jérusalem qui sera le centre du Judaïsme, même pour les Juifs de la Dispersion. Jusqu'à sa destruction par les Romains en 70 ap. J.-C. — Mais le mouvement amorcé par le message d'Ezéchiel est irréversible. Il se traduit, dans le monde juif lui-même, par une conception plus spirituelle de la demeure de Dieu, même avant la ruine du Temple. Il trouve sa pleine expression dans la communauté chrétienne appuyée sur la pratique et les paroles de Jésus dont sa Résurrection dévoile tout le sens. Jésus fréquente le Temple et le respecte comme la maison de son Père, mais il en critique les abus et dénonce le culte sacrificiel (Mc 11,15-16). Il annonce même la destruction du Temple (Mc 13,1-2). Dans le récit johannique de l'entretien avec la Samaritaine, Jésus dit : « L'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne (le Garizim) ni à Jérusalem que vous adorerez le Père ... Les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité » (Jn 4,21 et 23). Commentant les paroles de Jésus sur la destruction du Temple et sa reconstruction en trois jours, le même Jean écrit : « Il parlait du Temple de son corps » (Jn 2,21). La communauté chrétienne a conscience qu'elle constitue elle-même le nouveau Temple, prolongement du Corps ressuscité du Christ. Cf. VTB, Temple, col. 1270-1272).

Noter le renversement entre le langage d'Ezéchiel et le langage chrétien. Ezéchiel disait que Yahvé lui-même était un sanctuaire pour son Peuple (Ez 11,26). Pour le Nouveau Testament, c'est la communauté chrétienne qui est le Temple de Dieu (Ep 2,19-22).

les étaient les institutions de salut pour le Peuple, l'organisation de sa vie au sein de l'Alliance avec Yahvé : la Terre, le Temple avec le Sacerdoce, le Roi dépositaire absolu du pouvoir et responsable du culte.

Pour les déportés de Babylone, plus rien de tout cela n'existe. Les prophètes, que ce soit Jérémie resté à Jérusalem, ou Ezéchiel à Babylone, vont jusqu'à s'accorder pour dire que, même en Juda, ce qui reste des institutions sera bientôt entraîné dans l'écroulement prochain de la nation. Le peuple entier sera dépouillé de son armature traditionnelle.

Et pourtant le Peuple doit continuer d'exister.

C'est la réaction des peuples opprimés, rayés de la carte, que de puiser dans leur malheur la volonté farouche de survivre et de s'organiser pour conserver leur identité et retrouver un pays dans la liberté. Pensons aujourd'hui aux Arméniens, aux Palestiniens pour ne citer que ceux-ci. A l'époque, l'oppression pesait sur Israël. Tributaire d'une culture où religion et politique se mêlaient étroitement, sa volonté de survivre s'appuyait sur la fidélité du Dieu de l'Alliance : la seule certitude qui restait et que, malgré la sévérité de ses jugements, le prophète entretenait en lui. Rien d'autre à l'horizon, sinon l'espérance que Yahvé « à cause de son Saint Nom » (Ez 36, 22-33), ne pouvait laisser son Peuple à l'abandon parmi les nations.

***L'espoir
réside
chez les
déportés***

Mais quel peuple continuerait à vivre ? Ceux qui restaient en Juda, ou ceux qui vivaient déjà en exil ? Sur qui reposait l'espoir d'un avenir ?

Malgré la distance qui les sépare, Jérémie et Ezéchiel ont une même conviction : l'avenir repose sur le groupe des déportés et non point sur ceux restés au pays.

Jérémie envoie une lettre aux exilés de Babylone. Son propos peut ainsi se résumer : installez-vous dans cette ville et travaillez à sa prospérité dont dépend la vôtre. N'écoutez pas les faux-prophètes qui vous bercent d'illusions. L'exil sera long : 70 ans. Une vie d'homme ! Tout cependant n'est pas perdu. Un avenir reste ouvert, et cet avenir ce n'est pas Babylone, car Dieu vous ramènera à l'endroit d'où il vous a déportés. Quant aux Judéens restés au pays, « mauvais comme des figues immangeables », ne mettez aucun espoir en eux, destinés qu'ils sont à la mort ou à l'exil. (Jr 29, 1-20 ; cf. 24, 3-10). Pareille lettre, écrite quelques années après la déportation, fût plutôt mal reçue. On parle même d'un déporté, Shemayahou le Nehlamite, qui envoya des lettres au chef des prêtres, et par lui à tous les prêtres et aux gens de Jérusalem, pour exiger d'eux qu'ils prennent des mesures énergiques contre Jérémie (Jr 29, 24-28).

Il faut reconnaître que la lettre du prophète était d'autant plus dure à entendre, que les gens de Jérusalem pouvaient se prévaloir de demeurer sur leur terre, à laquelle ils attachaient un pouvoir quasi-magique. Ils mettaient dans la présence du Temple une confiance aveugle et s'attachaient avec orgueil au mythe de la « Jérusalem imprenable ». Les déportés, eux, étaient loin. Tout juste si on ne les considérait pas comme la portion coupable du peuple, châtiée par Yahvé. Ezéchiel reçoit l'écho de cet état d'esprit : « Les habitants de Jérusalem disent (aux exilés) : Restez loin du Seigneur ; c'est à nous que cette terre a été donnée en possession » (Ez 11, 15). Mais tout aussitôt, il prend parti sans équivoque : c'est avec les déportés que Yahvé demeure ; c'est avec eux qu'il fera une Alliance nouvelle (11, 16-20). Et de renforcer sa position en faisant état de « toutes les choses que le Seigneur lui a fait voir » : il a vu la Gloire de Yahvé — la même que près du fleuve Kebar — quitter le Temple et la ville de Jérusalem à cause des crimes qui s'y commettent (Ez 10, 18-22 et 11, 22-25).

***Le Peuple
élu :
un peuple
de déportés***

L'analyse que font Jérémie et Ezéchiel, s'inspire du même réalisme politique et aboutit aux mêmes conclusions. Mais au niveau plus profond de leur conscience, ce qui parle c'est que la destinée du Peuple dépend de sa fidélité à l'Alliance. Or ses infidélités, accumulées depuis tant d'années, sont telles que la ruine de la nation est inévitable. Une restauration dès lors ne pourra s'envisager que par le détour obligé de l'exil.

Voilà qui s'impose à la conscience d'Ezéchiel : pour l'heure et aussi longtemps que rien ne modifiera l'échiquier politique du Moyen-Orient, le Peuple élu sera un peuple de déportés. Les faits confirmeront les prévisions. 587 verra la prise de Jérusalem, mise à sac par les Babyloniens, et la 2^e déportation. Le pays continuera de se vider. Après le meurtre du gouverneur Godolias imposé par Nabuchodonosor, un groupe de Judéens s'enfuira en Egypte par peur des représailles ; et selon le livre de Jérémie (Jr 52,30), une 3^e déportation aura lieu vers 562. Seul un petit peuple d'agriculteurs et de vignerons restera au pays pour cultiver la terre. Mais le royaume de Juda n'existera plus et la partie importante de sa population se trouvera à Babylone avec ses deux derniers rois au sort bien différent : Yoyakîn déporté en 597 jouira d'un traitement de faveur à la cour, tandis que Sédécias déporté en 587, considéré comme traître par Nabuchodonosor, sera dans les fers, les yeux crevés.

Effectivement, au terme de ces événements, le Peuple élu est un peuple de déportés. Changement de condition socio-politique qui, se confirmant au fil des années, conduit le prophète à une autre conception du Peuple.

**Sauvegarder
l'identité
sans
les soutiens
traditionnels**

Dans cette perspective nouvelle apparaît une mutation capitale, car elle vise l'identité du Peuple élu.

La brillante civilisation de Babylone, avec la puissance de son empire, son commerce florissant, ses palais et ses temples, le prestige de ses dieux, exerçait un pouvoir de fascination sur les vaincus. Ceux-ci d'ailleurs avaient vu leurs conditions de vie s'améliorer progressivement : la situation que suppose la lettre de Jérémie est celle de gens qui pouvaient « construire des maisons et les habiter, planter des jardins et en manger les fruits », fonder de nombreux foyers (Jr 29, 5-6). Ils vivaient assez à l'aise dans un pays qui leur laissait une relative liberté et leur permettait, grâce à leur sens des affaires, d'acquérir quelques richesses. Ce qui les rendait plus vulnérables et sensibles aux attraits de la grande Cité, et risquait de favoriser leur dilution dans le monde babylonien.

Un grave problème en découle pour le Peuple élu — celui que connaissent toujours les minorités ou les immigrés dans un pays — le problème de son identité. Conserver l'identité, un besoin aussi impérieux que celui de garder la vie. Les exilés utilisent la liberté qui leur est octroyée pour resserrer leurs liens : ils se réunissent, s'organisent, se donnent des responsables, selon leur tradition, en la personne d' « anciens ». A plusieurs reprises, on voit les Anciens venir dans la maison du prophète et s'asseoir devant lui pour le consulter (cf Ez 8,1 ; 14,1 ; 20,1), comme jadis Elisée recevait les Anciens « assis à ses côtés » (2 R 6,32).

Mais la défense de son identité exige davantage du Peuple. Elle l'engage plus radicalement à entrer dans une perspective où son existence n'est plus basée sur les institutions traditionnelles, le rapport à la Terre lui-même restant seulement comme un symbole, objet d'une espérance subordonnée pour une part aux contingences politiques. Ne l'oublions pas : les appareils institutionnels, que souvent à tort nous avons tendance à figer, ne sont pas des absolus ; ils demeurent relatifs à des situations elles-mêmes sujettes au changement. C'est un tel changement que dût vivre Ezéchiel ; non sans faire violence à sa mentalité, car il ne va pas de soi qu'un prêtre voie la Gloire du Seigneur quitter le Temple : « La Gloire du Seigneur s'éleva du seuil de la Maison et se tint au-dessus des Chérubins. Alors les Chérubins déployèrent leurs ailes et s'élevèrent de terre ; sous mes yeux ils sortirent » (Ez 10,18 ss). Le prophète peut dès lors aider le Peuple à vivre cette nouvelle situation, lui faisant mieux prendre conscience qu'au-delà des institutions *sa véritable identité réside dans sa vocation de « Peuple élu »*.

**La véritable
identité :
la vocation de
" Peuple élu "**

Il ne s'agit plus alors que de trouver les moyens de rester fidèle au milieu d'un monde étranger. Le livre d'Ezéchiel est témoin que, parmi les moyens mis en œuvre, les réunions autour du prophète ont un intérêt particulier. Les divers rassemblements des exilés deviennent des lieux de prière (les seuls possibles à défaut du Temple) et des lieux de réflexion où l'on essaie de comprendre les événements à la lumière de la Loi. Révisions de vie sans concession, où les exilés se remettent en question. Certains d'entre eux n'étaient-ils pas portés à rendre Yahvé responsable de leur sort ? « Le chemin du Seigneur n'est pas équitable », disent-ils (Ez 33,17). Faisant avec le prophète la re-lecture de leur histoire, ils prennent la mesure de leur propre responsabilité et préparent les conversions nécessaires. La démarche des « Anciens d'Israël », qui un jour viennent « s'asseoir » devant Ezéchiel, en fournit un exemple. A l'écoute de la Parole du Seigneur transmise par le prophète, toute l'histoire y passe, pour susciter la conscience très vive que l'idolâtrie est la cause profonde des malheurs d'Israël et que l'espoir d'une restauration viendrait seulement d'un retour à Yahvé, dont la fidélité au « lien de l'Alliance » ne se dément jamais (Ez 20). On peut déjà voir, dans ces réunions, les prémices de ce que sera plus tard l'institution de la « Synagogue » dans la vie religieuse des Juifs.

On pense également que des rites anciens ont été remis en valeur, parce qu'ils permettaient au peuple d'afficher de façon marquante son identité aux yeux de la population environnante. Un peuple se reconnaît dans ses festivités. Aussi les exilés célèbrent-ils, dans les limites du possible, les fêtes juives traditionnelles. Ils s'attachent plus spécialement à l'observation du sabbat, où s'affirme un comportement original. De ce fait, il revêt à l'époque une haute importance. Dans un des récits de la création qui remonte à cette période (récit du courant sacerdotal), ne va-t-on pas jusqu'à lui attribuer une origine divine ? « Dieu bénit le septième jour et le consacra, car il avait alors arrêté toute l'œuvre que lui-même avait créée par son action » (Gn 2,3).

Autre pratique : la circoncision. Pratiquée en Israël depuis des siècles, elle est valorisée, à partir de l'exil, comme affirmation d'identité. Elle devient le signe, inscrit dans la chair, de l'entrée en Alliance et de l'appartenance au Peuple élu.

Dans un contexte socio-politique nouveau, promoteur d'une conception du Peuple où d'autres signes d'identité le structurent (sabbat, circoncision, fêtes, réunions annonçant de loin la Synagogue), Ezéchiel peut être considéré comme le fondateur du Judaïsme, ce système religieux où les Juifs dispersés hors de leur Terre se donnent les moyens nécessaires pour vivre leur fidélité à l'Alliance et à la Loi.

Le prophète "guetteur" d'avenir

587. Chute de Jérusalem. « La 12^e année de notre déportation (10), le 5^e jour du 10^e mois, un rescapé arriva vers moi de Jérusalem pour dire : « La ville est tombée » (Ez 33,21). *L'événement marque un tournant dans l'activité prophétique d'Ezéchiel.*

Avant, le prophète l'avait souvent annoncé, avec la force convaincante de sa parole et la puissance suggestive de ses mimes (par ex. Ez 4 et 5). Lorsque les revers s'aggravent et laissent prévoir un dénouement imminent, c'est sa personne toute entière, à l'écoute des faits et de la Parole de Yahvé, qu'il accepte de livrer comme « signe et présage » pour le Peuple : « Tu auras été pour eux un présage. Alors ils connaîtront que je suis le Seigneur » (Ez 33,27 b).

Après l'épreuve du silence dont il doit s'entourer pour la mort de sa femme, c'est un peu plus tard l'épreuve de l'immobilité et du mutisme : dans des circonstances inconnues, mais qui coïncident avec la prise de la Ville Sainte, des gens le chargent de cordes et le ligotent, tandis que Yahvé colle sa langue à son palais et qu'il devient muet (Ez 3,25-26 a). Signe qui se poursuit plusieurs mois, jusqu'à ce que le rescapé arrive et en livre le secret : « La ville est tombée ». Signe qui, à l'épreuve des faits, consacre Ezéchiel comme témoin irrécusable de la Parole de Yahvé : « La main du Seigneur qui avait été sur moi le soir précédant la venue du rescapé, m'ouvrit la bouche au moment où il arriva vers moi le matin. Ma bouche s'ouvrit et je ne fus plus muet » (Ez 33,22). (11).

La ruine de Juda libère en Ezéchiel une parole neuve. Comme un second souffle de son inspiration prophétique. Maintenant que tout est perdu, nul besoin de jouer le censeur impitoyable des fautes de son peuple. Il s'emploie plutôt à lui ouvrir un avenir nouveau qu'il s'agit d'attendre et de préparer. Une attente dont il devient lui-même la personnification dans la mission qu'il reçoit : « C'est toi, fils d'homme, que j'ai établi guetteur pour la maison d'Israël » (33,7).

(10) Selon Ez 26,1, la ruine de Jérusalem est située « la onzième année » (donc 587), ce qui concorde mieux avec les autres données de Jr et de 2 R (cf. notes de la TOB).

(11) Pour ce paragraphe, j'ai adopté l'ordre des textes proposé par Asurmendi : Ez 24, 25-26a ; 3,25-26a ; 24,26b-27 ; 33,21-22. Asurmendi, *op. cit.*, p. 44.

**Faire
un peuple
de
responsables**

Le prêtre du sanctuaire, devenu l'homme de la lecture de l'histoire, est le « guetteur » en situation d'attente, chargé de discerner l'avenir qui se prépare et d'avertir le peuple de ne point se détourner des voies du droit et de la justice. Grave responsabilité, car si le guetteur n'avertit pas à temps que l'on fait fausse route, c'est à lui que le Seigneur demandera des comptes (33,1-20). Responsabilité qui qualifie désormais le prophète authentique, obligé de se tenir aux créneaux de l'histoire, alors que sont disqualifiés les faux-prophètes, précisément parce qu'aux jours de malheur « ils ne sont pas montés sur les brèches » (13,5).

En vue de cet avenir, une chose s'impose : faire de ce peuple un peuple de responsables. Or, Ezéchiel se trouve devant un obstacle d'autant plus résistant qu'il est le produit d'un facteur sociologique, dont les racines lointaines remontent au temps où Israël menait une vie semi-nomade. Dans le nomadisme et le semi-nomadisme une condition de vie s'avérait indispensable : la solidarité du groupe. Celui-ci constituait une entité physique qui s'exprimait dans une solidarité à double sens : entre les membres de la tribu, d'une part ; entre le grand ancêtre et ses descendants, d'autre part.

Sur ce fond sociologique s'était élaborée une théologie qui avait persisté, même après la sédentarisation du peuple. Ainsi, l'Alliance concernait d'abord le Peuple. Les destinées individuelles s'effaçaient devant la destinée du Peuple ; et les actes des ancêtres pesaient sur leurs descendants, en bien comme en mal. Ce que traduisait le dicton populaire : « Les pères ont mangé des raisins verts, les dents des fils sont agacées ».

On aboutissait à une conception de la responsabilité limitée à la responsabilité collective du groupe.

Avec le temps, on commençait à contester les vieilles traditions, car la théologie fondée sur elles ne cadrait plus avec le statut sociologique du peuple et ne répondait plus aux questions posées par la situation. Nous en avons un exemple dramatique dans la déportation : pareille théologie se montrait incapable de fournir un outil de compréhension valable pour les déportés, et un levier assez fort pour aider leur redressement. Elle ne pouvait que les enfoncer dans le désespoir et le fatalisme en sapant leur confiance au Dieu de l'Alliance. Tant de réflexions désabusées en témoignent : « La manière du Seigneur n'est pas équitable » (Ez 18,25 ; 33,20), ou encore « Nos révoltes et nos péchés sont sur nous, nous pourrissons à cause d'eux, comment pourrons-nous vivre ? » (33,11).

Jérémie avait déjà pris le contrepied du dicton populaire : « Si quelqu'un mange du raisin vert, ses propres dents en seront rongées » (Jr 31,30). Ezéchiel

développe plus longuement sa doctrine, même avant la chute de Jérusalem (Ez ch. 18 et 33). Il affirme avec fermeté que chacun est responsable de ses propres actes ; on n'hérite de ses ancêtres ni le bien, ni le mal : « Celui qui a péché, c'est lui qui mourra ; un fils ne portera pas la faute de son père, ni le père la faute de son fils ; au juste sera imputée sa justice et au méchant sa méchanceté » (Ez 18,20). L'efficacité ne réside donc pas dans le transfert sur les ancêtres des responsabilités que l'on a encourues et des malheurs que l'on subit, mais dans la conversion : « Revenez, détournes-vous de toutes vos rébellions, et l'obstacle qui vous fait pécher n'existera plus. Rejetez le poids de toutes vos rébellions ; faites-vous un cœur neuf et un esprit neuf » (Ez 18, 30-31).

Appel exigeant qui met chacun devant les conséquences de ses choix. Mais, en faisant accéder les déportés à une conscience personnelle plus vive, le prophète, loin de leur imposer un fardeau supplémentaire, les libère d'une conception magique et leur ouvre un chemin de vie. Car ce que veut Yahvé, ce n'est pas la mort mais la vie. Alors, dit-il aux désespérés, « pourquoi devriez-vous mourir, Maison d'Israël ? Je ne prends pas plaisir à la mort de qui que ce soit, oracle du Seigneur. Revenez donc et vivez ». (Ez 18,32).

Le présent, et l'avenir qu'il contient en germe, commencent ainsi à s'inscrire en possibilité de vie, à partir d'un progrès dans la « conscientisation » du peuple. Promesse de vie qui ne se limite pas à la vie physique (d'après ce que l'on sait de leur régime, les déportés n'étaient pas en danger de mort), mais qui rejoint la visée de l'Alliance. A travers les liens de solidarité qui unissent entre eux les membres du Peuple, Ezéchiel les porte à découvrir que leur véritable personnalité réside dans « la responsabilité non-partageable de chaque homme devant Dieu, dans la singularité de l'appel qu'il reçoit et la réponse qu'il lui donne » (12). Chacun, pour la vitalité de l'ensemble, trouve la vie dans la communion avec Yahvé, dont la présence n'est plus nécessairement liée à la Terre ni au Temple, mais demeure assurée au milieu des exilés. Là se trouvent la signification du présent et la clé de l'avenir.

L'avenir, c'est Yahvé qui le fera. Et Yahvé seul. La conscience d'Ezéchiel est pénétrée de la conviction que le Peuple, même parvenu à un plus haut degré de responsabilité, n'a pas à lui seul la maîtrise de sa destinée. Tout ce qui se réalisera se situe dans un rapport entre un « Je » et un « vous ». Le « vous » du peuple et le « Je » de Yahvé qui a seul l'initiative : « Je vous prendrai d'entre les nations, je vous rassemblerai de tous les pays et je vous amènerai

(12) Cf. John A.T. Robinson, *Le corps*, éd. du Chalet, p. 28-29.

sur votre sol » (Ez 36, 24). Les discours d'Ezéchiél sur l'avenir sont dans ce style. Un style qui souligne l'initiative radicale de Yahvé et l'exprime de façon abrupte et absolue : « Ce n'est pas à cause de vous que j'agis, Maison d'Israël, mais bien à cause de mon saint Nom que vous avez profané parmi les nations où vous êtes venus » (Ez 36,23).

Le peuple n'a aucun mérite, aucun droit à faire valoir. A son compte figure seulement sa mauvaise conduite qui a causé sa perte, faisant ainsi passer Yahvé comme un dieu moins puissant que ceux de Babylone, son vainqueur. En le délivrant, Yahvé agit d'abord pour lui-même, pour restaurer aux yeux des nations, sa réputation, l'honneur de son Nom.

Quelle distance entre un Dieu uniquement soucieux de sa Gloire et un peuple accablé sous ses péchés ! Si attachant soit-il par son dynamisme de mouvement, le Dieu d'Ezéchiél est écrasant de tout le poids de sa Gloire (13). On est loin du Dieu d'Osée et de ses paroles empreintes de tendresse : « C'est moi qui avais appris à marcher à Ephraïm, les prenant par les bras, mais ils n'ont pas reconnu que je prenais soin d'eux. Je les menais avec des attaches humaines, avec des liens d'amour ; j'étais pour eux comme ceux qui soulèvent un nourrisson contre leur joue, et je lui tendais de quoi se nourrir » (Os 11, 3-4). Loin aussi du Dieu de Jérémie qui disait à son Peuple : « Je t'aime d'un amour d'éternité ; aussi c'est par fidélité que je t'attire à moi. De nouveau, je veux te bâtir, et tu seras bâtie, vierge d'Israël. De nouveau parée de tes tambourins, tu mèneras la ronde des gens en fête » (Jr 31, 3-4).

Visages différents du même Dieu, fruits de traditions et de sensibilités religieuses différentes. Le langage d'Ezéchiél traduit le choc émotionnel profond causé par la ruine totale de sa patrie, la révolte devant tant d'infidélités qui ont conduit à une mise en échec de l'Alliance, le scandale du déshonneur infligé au Nom de Yahvé. Certes Ezéchiél est tributaire du fonds culturel du Moyen-Orient où l'on considère les dieux des peuples vainqueurs plus forts que les dieux des vaincus. Mais, s'il est à ce point scandalisé, s'il est blessé aussi douloureusement, cela tient surtout à la tradition sacerdotale qui, malgré tout demeure la sienne, et qui attache à la Gloire du Saint Nom de Yahvé une primauté absolue.

Quoi qu'il en soit, Yahvé ne veut pas la mort mais la vie. Ezéchiél exprime une donnée fondamentale de la foi d'Israël : Yahvé est le Vivant ; son Alliance n'a d'autre visée que la vie. Sa Gloire ne saurait autrement se manifester qu'en ouvrant aux exilés un avenir porteur de vie.

(13) Gloire en hébreu se dit « kabôd » dont le sens premier est « poids ».

Pourtant rien ne laisse prévoir un tel avenir. Alors qu'Ezéchiel parle, Babylone conserve sa position de force (14). On comprend le désespoir des exilés, dont Ezéchiel se fait l'écho. « Les voilà qui disent : nos os sont desséchés, notre espérance est détruite, c'en est fait de nous » (Ez 37,11). Le prophète « guetteur » relève le défi. Il a un seul repère : sa foi en la puissance créatrice de Yahvé dont l'esprit le saisit. Cela lui suffit pour annoncer à la Maison d'Israël qu'elle sera l'objet d'une nouvelle création (15).

Transporté en vision dans une vallée, il découvre des ossements complètement desséchés, disséminés sur toute la surface du sol, images désolées d'un peuple effondré, disloqué, réduit à l'état de mort. Et voici que Yahvé renouvelle ce qu'il fit aux origines : n'avait-il pas modelé l'homme avec la glaise du sol, insufflé dans ses narines une haleine de vie, et l'homme était devenu un être vivant (cf Gn 2,7) ? A sa Parole, les os se rapprochent et sont recouverts de nerfs, la chair pousse, la peau se tend par-dessus. Il manque encore l'esprit. Et l'esprit vient en eux : « Viens des quatre vents, esprit, souffle sur ces morts et qu'ils vivent ! ». Et ils reprennent vie, peuple debout comme « une immense armée ».

Le regard du guetteur se porte alors sur un vaste horizon. Car non seulement le peuple re-vivra, mais il sera restauré dans l'unité jadis brisée par le schisme, et de nouveau implanté sur sa Terre. Ses relations avec Yahvé, fondées sur « un cœur nouveau » et « un esprit nouveau », constitueront une Alliance désormais pacifique et éternelle. Jérusalem, que le prophète voit sous la forme d'« une ville construite sur une très haute montagne », retrouvera son prestige et sa gloire aux yeux des nations. Le sanctuaire sera rétabli et la Gloire de Yahvé y reviendra pour demeurer au milieu de son Peuple. Symbole de l'Israël nouveau, un source d'eau vive sortira du Temple. Comme un torrent, elle coulera dans la basse vallée du Jourdain et se déversera dans la mer Morte. Tous les lieux où elle passera verront le jaillissement d'une vie débordante : les eaux de la mer assainies, le poisson en abondance, des arbres fruitiers dont le feuillage ne se flétrira pas et les fruits ne s'épuiseront pas... Quand on a vu ces paysages désolés, sans vie, brûlés par le sel, on mesure l'audace du prophète, la force d'une espérance qui s'exprime dans l'utopie la plus folle.

(14) D'après les dates indiquées dans plusieurs passages du livre, on peut situer la prédication d'Ezéchiel entre 593 et 571. A cette époque, l'empire néo-babylonien où Nabuchodonosor règne de 605 à 562, ne donne pas encore de signes de faiblesse. L'oracle de 29,17-21, le dernier en date (571), parle bien d'une défaite devant Tyr, mais il envisage la conquête de l'Egypte. Le déclin commencera après la mort de Nabuchodonosor en 562.

(15) Lire les textes principaux qui parlent de cet avenir : Ez 37,1-14 ; 37,15-28 ; 36,16-38 ; 40,1-2 ; 43, 4-7 ; 47,1.2b.8. 9b.12.

Limites et destinée d'un message

Un message limité

Pour audacieuses qu'elles soient, les vues futuristes d'Ezéchiél ne sortent pas d'un certain cadre. S'il ne voit pas l'avenir comme retour pur et simple au passé, le tableau qu'il en brosse lui emprunte plus d'un trait : le royaume unifié, David, la Loi, le Peuple rassemblé à Jérusalem autour du Temple. Le Peuple vivra à nouveau — et en plénitude — mais il ne vivra pas de nouvelles choses.

Toute différente la vision d'avenir proposée par un autre prophète de l'exil, dont la prédication est postérieure à celle d'Ezéchiél. C'est un disciple anonyme d'Isaïe, que l'on appelle faute de mieux le « Second Isaïe ». Lui, il place l'avenir sous le signe d'une nouveauté « inouïe », une nouveauté radicale :

« J'avais révélé depuis longtemps les événements passés,
ils étaient sortis de ma bouche et je les avais proclamés,
soudain, j'ai agi et ils sont arrivés.

.....

Maintenant je te révèle des choses nouvelles secrètes et inconnues,
qui viennent d'être créées à l'instant,
dont jusqu'ici tu n'avais pas entendu parler,
dont tu ne peux dire : je les connaissais.
Tu n'en avais jamais entendu parler,
tu ne les connaissais pas,
je ne t'y avais pas ouvert l'oreille à l'avance » (Is 48, 3-8).

C'est que les deux prophètes ne se situent pas dans le même contexte politique et ne partagent pas la même mentalité. L'époque du Second Isaïe voit la montée d'un nouveau conquérant, Cyrus, fondateur de l'empire perse, en 551, qui brisera la puissance babylonienne (prise de Babylone en 539). Le prophète discerne en lui le guerrier suscité par Yahvé pour libérer le peuple. C'est un inconnu qui vient du nord et dont personne n'avait entendu parler (Is. 41, 25-26). L'ex-

pansion de son empire bouleverse la scène internationale, où un horizon nouveau se développe jusqu'aux « îles », jusqu'aux « extrémités de la terre » (Is 41, 1-5). La libération d'Israël va se réaliser à travers ces événements politiques, dans le cadre universel de la vie des nations qui s'affrontent, avec une perspective ouverte sur les peuples appelés à partager le salut du Peuple dans la nouvelle Jérusalem (Is. 54, 1-3). C'est l'imprévisible qui surgit. Dans ces conditions, le langage d'avenir que tient le prophète, est le langage de « l'in-oui » et de « l'im-prévu », du non encore entendu et du non encore vu, le langage de la nouveauté totale.

Toute autre est la situation d'Ezéchiel qui parle avant ces événements. La toile de fond politique de son message n'apporte pas d'élément neuf et son horizon se limite à Babylone, encore toute puissante, et à la Terre d'Israël que l'on espère retrouver. Dans ce contexte, le prophète proclame son espérance : le Peuple re-vivra. Mais son langage d'avenir porte l'empreinte du passé qu'il a vécu sur la Terre d'Israël. Ce n'est pas un langage de nouveauté totale. Au demeurant, sa mentalité ne le prédispose pas à tenir un tel langage. Nous avons dit que les prêtres de Juda étaient les hommes de la continuité, gardiens de la Loi, des traditions, des souvenirs du passé. Ce qui explique la place importante de la « mémoire » dans la théologie du « courant sacerdotale ». Ezéchiel en a été imprégné. Malgré tout ce qu'il a vécu, il en subit encore l'influence. Sa vision futuriste est marquée par la « mémoire », caractéristique de la mentalité sacerdotale, où la nouveauté ne trouve point de place.

Est-ce à dire qu'Ezéchiel, en qui les événements avaient provoqué des mutations profondes jusqu'à faire de lui un autre homme, un prophète engagé dans le mouvement de l'histoire, ne serait pas allé, dans son itinéraire, jusqu'au bout de lui-même ?

Un message récupéré

A considérer seulement les derniers chapitres du livre, (ch 40-48) qui décrivent en détail l'organisation de l'Israël futur, on pourrait le croire, car tout cet ensemble est une réédition revue et augmentée du passé.

Pourtant, l'examen de cette finale nous réserve une découverte fort intéressante. Nous savons en effet, grâce aux travaux de spécialistes, que plusieurs passages du livre d'Ezéchiel sont dus à l'activité littéraire de ses disciples. Relisant avec le recul du temps l'œuvre de leur maître, ils l'ont souvent précisée et complétée, selon leur esprit, en intégrant leurs commentaires dans la rédaction définitive de l'ouvrage. Les derniers chapitres en fournissent un exemple spécialement significatif.

Seul un noyau assez restreint viendrait du prophète lui-même (16). Nous en recueillons les lignes essentielles dans sa vision d'avenir : la ville construite sur une très haute montagne (Ez 40, 1-2), le retour de la Gloire de Yahvé (43, 4-7a), la source d'eau vive qui coule du Temple (47, 1. 2b. 8. 9b. 12). Bien que marqué par la « mémoire », c'est un message dynamique où s'exprime une espérance de vie et de renouveau.

Le reste, ce sont les compléments apportés par les disciples, qui incarnent les idées et les préoccupations du « courant sacerdotal ». Soucieux avant tout de « contenir » le message dynamique de leur maître, les disciples d'Ezéchiel l'ont enfermé dans une description minutieuse de l'Israël futur tel qu'ils le conçoivent, c'est-à-dire enfermé dans une minutie d'organisation du Temple, dominée par une volonté de perfection et le souci des distances à respecter devant Dieu (17). On retombe dans le système des cloisonnements et des séparations, un système propre à fabriquer des exclus.

Un Israël enfermé aussi dans une minutie d'organisation du pays, avec le partage qui en est fait et les limites qui lui sont fixées (47, 13-48, 29), système qui entraîne, lui aussi, frontières et exclusions. On voit en outre percer une pointe de mégalomanie dans la représentation du pays idéal qui va de Cadès et Tamar, au sud, jusqu'à l'entrée de Hamath, au nord. Une taille jamais atteinte depuis David. Le rêve du « Grand Israël ».

Un Israël, enfermé enfin dans une minutie de règlements, obsédé par le respect encore plus exigeant de la « pureté légale », fardeau lourd à porter, source de discriminations.

« Nous partons, écrit Asurmendi, d'une vision provoquant l'espérance, l'élan de vie et de renouveau, invitant à la confiance et à la joie dans le Seigneur, et nous arrivons — avec ces compléments — à un ensemble d'interdits, d'obstacles, de séparations... et finalement à la peur » (18).

A travers les tensions qui n'ont cessé de l'habiter, Ezéchiel est resté fidèle à lui-même, dans le dynamisme dont sa vie et ses vues portent l'empreinte.

(16) Cf. J. Asurmendi, *op. cit.*, p. 62.

(17) Par exemple, il faut sept marches pour accéder au parvis extérieur (Ez 40,22), huit pour accéder au parvis intérieur (40,37), dix pour pénétrer dans le Vestibule du Temple (40,49).

(18) J. Asurmendi, *op. cit.*, p. 64.

Mais la « tradition sacerdotale » l'a récupéré, en enfermant son message dans une « mémoire » fermée sur elle-même, insensible à la nouveauté.

**Deux
théologies :
mémoire
et nouveauté**

Les deux théologies de l'exil, d'une part, celle du livre d'Ezéchiel et du « courant sacerdotal » marqué par la « mémoire » et, d'autre part, celle du Second Isaïe ouverte à la « nouveauté inouïe », ont été conservées dans la tradition, comme deux pôles entre lesquels la foi doit se frayer une route.

Après l'édit libérateur de Cyrus (538) et le retour au pays, la théologie du « courant sacerdotal » s'imposa comme théologie dominante. Sa mise en œuvre se trouva favorisée du fait que les souverains perses (dont les Juifs étaient désormais vassaux) soutenaient l'installation d'une population structurée autour du Temple et de la Loi, et que le Sacerdoce, seule institution à se tenir debout, exerçait le pouvoir dans la Communauté des rapatriés.

La théologie du Second Isaïe n'eut pas la possibilité de s'actualiser concrètement dans la société juive du temps. La « nouveauté inouïe » resta l'objet d'une espérance qu'un autre prophète de l'école isaïenne (le 3^e Isaïe) attendait dans la prière :

« Ah ! si tu déchirais les cieux et si tu descendais,
— devant ta Face fondraient les monts,
comme le feu enflamme des brindilles,
comme le feu fait bouillir l'eau —
pour faire connaître ton nom à tes ennemis
et faire trembler les nations devant ta Face,
en accomplissant des prodiges inattendus,
et dont jamais personne n'entendit parler !
Nulle oreille n'a entendu,
nul œil n'a vu
un Dieu, toi excepté, agir ainsi
en faveur de qui se fie à lui ». (Is. 63, 19b-64, 3).

**La
nouveauté
radicale
de
Jésus-Christ**

La prière du prophète sera exaucée quand les cieux s'ouvriront sur Jésus à son Baptême et sur les Apôtres à la Pentecôte, pour livrer passage à la nouveauté radicale du salut dans l'Esprit du Ressuscité. Les Eglises chrétiennes ont la lourde responsabilité de la signifier visiblement et de la mettre en œuvre dans l'histoire avec tous les hommes de bonne volonté. Elles n'ont le droit ni de la récupérer à leur profit, ni de l'étouffer sous le poids de leurs institutions. Exigence incontournable de leur fidélité.

Envoi

Des millions d'hommes ont vu leur existence traversée par des événements dramatiques qui en ont bouleversé le cours. Mais dans la lignée des serviteurs de la Parole qui jalonnent l'histoire, le cas d'Ezéchiel reste exemplaire.

Exemplaire, parce qu'à notre époque même nous avons été témoins des mutations profondes qui ont affecté des existences de prêtres, pris dans la tourmente de la seconde guerre mondiale ou affrontés à la découverte du monde moderne marqué par l'athéisme. Poussés par un souffle missionnaire nouveau, ils sont passés d'une vie « séparée », à une vie « partagée » avec les autres hommes ; en communauté de destin avec eux, engagés dans leur histoire, dans leurs travaux, dans leurs luttes pour la justice. On a vu naître en eux un autre type d'hommes, de croyants, de serviteurs de la Parole, avec une vision renouvelée du monde des hommes et du Dieu de Jésus-Christ. Prêtres devenus prophètes avec d'autres baptisé(e)s engagé(e)s dans la même mission, témoins de la nouveauté toujours nouvelle de l'Evangile et de sa liberté, pour un monde en travail d'enfantement.

Exemplaire aussi, parce que les jaillissements de l'Esprit n'échappent pas non plus, de nos jours, aux risques de récupération, d'enfermement, de « normalisation ». Ne faut-il pas poser des bornes ? Tracer des limites sûres ? Dresser des clôtures ? Restituer ses droits au « réalisme » face aux hardiesses qui se jouent de nos calculs ? Un langage qui trouve de faciles complicités. C'est la peur ou le doute au creux de l'expérience, le besoin de sécurité, toujours compréhensibles certes, jamais dispensés cependant de passer au laminoire d'une critique exigeante. C'est la prudence ou les préventions des pouvoirs aux multiples visages. C'est le jeu de la « mémoire », précieuse pour la continuité nécessaire qu'elle assure à l'essentiel ; dangereuse aussi quand elle bloque les initiatives neuves ou ne se méfie pas des retours plus ou moins subtils de modèles refoulés.

Pourtant, l'Esprit qui ne se laisse enfermer dans aucune structure et inspire des nouveautés imprévisibles, ne cesse de diffuser, à travers l'humanité tourmentée, son dynamisme créateur et son souffle prophétique. Il faudra toujours des prophètes qui montent aux créneaux de l'histoire et remplissent, au service du monde des hommes, la mission de « guetteurs ».

AUX MILLE VISAGES !

Jean Rémond.

MÉTRO...

Méto « sommeil »

Paupières mal ouvertes, après une nuit trop courte !

Paupières qui se ferment, lourdes des fatigues de la journée !

Méto « nouvelles »

Le Monde, l'Huma, le Figaro, le Matin... Tout l'éventail !

On peut lire les titres. En douce ! sinon la page se ferme.

Méto « lecture »

Livres de poche, et policiers.

Romans à bon marché, ou livres sérieux... Et même la Bible !

Méto « tricot »

Il s'en fait des écharpes, de la layette, et des pulls en tous genres...
par petits bouts, à longueur d'année !

Méto « mots croisés »

Des plus simples aux plus compliqués.

L'orthographe et les mots nouveaux.

Les chanteurs et les musiciens. Les footballeurs.

Les rivières et les villes du monde entier... On en apprend des choses !

Méto « la course »

Ne pas être en retard au travail. Ne pas rater son bus ou son train.

Ne pas faire attendre trop longtemps la nourrice,

ou la grand-mère, qui garde le petit... Tout est motif à courir !

Méto « village »

Tous les jours, à la même heure,

dans la même voiture de la même rame, avec les mêmes personnes.

Celui-ci descend à tel endroit — celui-là à tel autre.

Tiens ! il manque quelqu'un aujourd'hui ! Malade peut-être ? Ou en congés ?

... On finit par se connaître, et, avec le temps, les années, par lier conversation.
L'espace d'un trajet. Anonyme le métro ? Allons-donc !

Métro « la pub »

Pas besoin de catalogues.

Inutile de lire les prospectus arrivés dans la boîte aux lettres...

Prenez le métro : vous serez au courant des dernières nouveautés,
des campagnes publicitaires, des soldes...
et des prochains films qui vont sortir !

Métro « rendez-vous »

Oui, elle est là. Tous les jours de la semaine.

A la même station. Assise à la même place.

Attendant le même ami, qui va arriver par la même rame, à la même heure.
Leurs proches le savent-ils ?

Métro « commerce »

En dehors des boutiques autorisées, le commerce est interdit !

Vous croyez ? Regardez.

En voici un, qui vend des roses à un prix défiant toute concurrence.

Cet autre vous fait l'article pour je ne sais quel instrument miraculeux.

Cet autre encore présente toute la quincaillerie possible,
pour le cou et les poignets de ces dames.

A la première alerte, la valise se ferme :
Il n'y a plus qu'un voyageur parmi d'autres.
Allez donc empêcher le commerce !

Métro « clochards »

Ils sont deux, assis sur un banc, à côté de leur baluchon.
Le litre de rouge passe de l'un à l'autre.
Entre deux rasades, un discours à la cantonnade, haut en couleurs.
Surtout n'ayez pas l'air de les regarder. Ne haussez pas les épaules.
C'est vous qui feriez les frais de la suite du discours.
Et vous n'auriez pas belle mine !

Métro « misère »

Assis par terre, la tête entre les mains, posée sur ses genoux repliés.
Sur le sol devant lui, il a écrit son histoire.
C'est vraiment triste, et comment peut-il s'en sortir ?
Mais est-ce bien vrai ? Dans le doute que faut-il faire ?

Métro « déprime »

Qu'est-ce qui se passe ? Ça fait 10 minutes qu'on reste sur place.
C'est une panne, ou quoi ? Non, un accident !
Il paraît que, deux stations plus loin,
une femme s'est jetée sous une rame. Encore ! Quel malheur !

Métro « amoureux »

Regards tendres, et baisers. Secrets chuchotés à l'oreille...
Est-ce le grand amour ? Pour toujours ?
Combien reprendront le métro ensemble, dans cinquante ans ?

Métro « la presse » et « la sueur »
Les heures de pointe. Les jours de grève ou de chaleur.
Quel cauchemar. Y en a marre !

Métro « la fauche »
Hé là, mon portefeuille ! Mon sac à main ! Au voleur, au voleur... !
Vous retrouverez peut-être vos papiers, mais pas l'argent !

Métro « international »
Travailleurs immigrés. Techniciens en voyage d'études. Touristes...
Toutes les couleurs de peau. Toutes les langues.
Tous les accoutrements, dans toutes les modes du monde !

Métro « concert »
Il est là tous les jours. L'hiver, bien sûr !
A la même place, attirée paraît-il.
Avec sa trompette et sa batterie.
Du fond du couloir, jusqu'en haut de l'escalier mécanique, on est en musique.
Une pièce dans le chapeau, en passant. Pour le plaisir !

Métro « rencontre »
Tiens, ça alors ; Qu'est-ce que tu fais là ?
Depuis le temps qu'on ne s'est pas vu !
Tu prends cette ligne tous les jours ?
Non, mais souvent. Et toi, qu'est-ce que tu deviens ?

Métro « causette »
C'est pas souvent, mais ça arrive ! Il suffit d'un bébé qui sourit.
Ou d'un chien qui sort la tête d'un cabat.
Ou d'un chat, qui miaule doucement dans son panier...
Et ça démarre. Oh ! Ça ne vas pas bien loin. Mais c'est sympa !

Métro « la fraude »

Et je te saute le tourniquet ! Savez-vous comment passer à deux ?

Ou laisser le passage au vert, pour le suivant ?

Pas vu, pas pris. Sinon ? Eh bien, ça coûte cher !

Métro aux mille visages... J'en oublie, c'est sûr !

Mais on n'en finirait pas de les évoquer !

Métro, bourdonnant des échos de la vie des hommes.

Les joies, et les peines. Les chaînes, et les espoirs de liberté.

L'injustice, et les combats pour en desserrer l'étreinte.

Les écouter, les accueillir, Seigneur ! Pour te les présenter.

Pour les lier, dans la prière, en gerbes de remerciement ou de supplication...

Métro, carrefour de l'humanité dans sa diversité inimaginable.

Brassage des races et des peuples, des cultures et des religions.

Seigneur, Source jaillissante, et inépuisable, de vie et d'amour !

Tous, tu les aimes comme tes enfants.

Et chacun, comme s'il était unique à tes yeux.

Tous, tu cherches à les rassembler.

Combien le savent-ils ? Combien te connaissent-ils ?

Etre à l'écoute de ton Esprit, présent et agissant.

Etre à l'affût des humbles gestes, des petits riens, qui dans cette foule
pourraient être des germes de Pentecôte !

Dix années de métro quotidien ont inspiré ce poème-psaume.

Guerre et armement

Survol historique des positions chrétiennes

Au cours d'un week-end de réflexion sur paix et désarmement, en décembre 83, **Christian Mellon**, jésuite qui travaille au Centre de Recherche et d'Action Sociale a présenté un exposé historique. Tout récemment, Christian Mellon a publié aux éditions Le Centurion, un ouvrage sur ce thème : « Chrétiens devant la guerre et la paix ».

Voici les notes retranscrites par le Secrétariat Tiers-Monde qui organisait cette rencontre.

La réflexion des chrétiens sur la paix, recouvre plusieurs volets. Il y a bien sûr tout le volet positif, qui est fort important : sur les préventions des causes des guerres, « bâtir la Paix », « construire la Paix ». Cette ligne a surtout été développée au XX^e siècle, avec ce qui concerne la construction de la communauté internationale, la nécessité des instances d'arbitrage, le thème de la justice, du respect des droits de l'homme. Ce volet revient dans tous les textes du Concile et des épiscopats récents. C'est la troisième partie du document de Lourdes 83 « Gagner la Paix », sur laquelle les médias ont peu mis le projecteur. Par rapport à tout cet ordre de réflexion — il faut reconnaître son importance — la priorité doit être mise toujours sur le « construire » un monde où les conflits soient moins vraisemblables. Ce registre « Construire la paix » est en même temps celui d'une certaine unanimité. Qu'il faille prévenir les guerres, c'est évident ! Que le monde soit avec moins d'inégalités et moins de causes de conflit, c'est évident ! Il est certes bon de le rappeler, mais il ne faut pas s'étonner de voir l'attention des médias et des chrétiens se focaliser sur des points plus cruciaux. Je ne parlerai pas de tout ce volet positif, mais du volet négatif : quelle est l'attitude des chrétiens quand, malgré tous les efforts préventifs, il y a quand même la guerre ? Que faut-il faire ? Quelle est l'attitude des chrétiens face au problème de l'usage des armes ? Face au recours à la violence ? (La violence est entendue au sens meurtrier du terme). Le chrétien a-t-il le droit de tuer d'autres hommes ? Et dans quelles circonstances ?

Par rapport à ces questions, en deux mille ans, on peut rassembler toutes les positions chrétiennes sous trois grandes têtes de chapitres.

- On considère que le chrétien n'a jamais le droit de tuer un autre être humain, quelles que soient les circonstances, même pour la meilleure des causes. Ce principe ne souffre aucune exception. Le « Tu ne tueras point », « Tu ne résisteras pas au Mauvais » deviennent une loi impérative : cette ligne est celle des doctrines « pacifistes » (J'emploie à dessein le mot pacifiste et non « non violent », parce que pour moi c'est autre chose, et on y reviendra...). Position de principe.
- On considère que, dans certaines circonstances, comme la légitime défense, le chrétien peut avoir, malgré tout, le droit de recourir aux armes, voire même, le devoir ; mais cette attitude est conçue comme un mal regrettable, auquel on doit se résoudre malheureusement, en essayant de limiter. C'est toute la doctrine de la « guerre juste ».
- On considère que Dieu lui-même peut inviter positivement ses fidèles à prendre les armes pour la défense de la cause de la foi : c'est la perspective de la « guerre sainte ».

Dans la guerre juste, tuer reste un mal qu'il faut éviter autant que possible. Le chrétien ne peut s'y résoudre que comme un moindre mal, après avoir vérifié que sont remplies un certain nombre de conditions. Dans la guerre sainte, par contre, puisque c'est Dieu lui-même qui appelle au combat pour sa cause, les limitations disparaissent. Tuer n'est plus un moindre mal, mais un acte religieux. La tradition dominante dans l'Eglise, depuis très longtemps, est celle de la « guerre juste ». Elle sert de cadre et de référence à la pensée de nos évêchés aujourd'hui (Concile, texte des papes). Mais il est bon de regarder auparavant les deux autres positions.

La Position pacifiste

Elle a été dominante chez les premiers chrétiens jusque vers le IV^e siècle. L'attitude de l'Eglise primitive par rapport à la guerre a soulevé quelques controverses, en raison de la manière dont certains ont voulu y puiser des arguments pour une position sur les débats d'aujourd'hui. Cette attitude n'est pas saine : la situation de l'Eglise à l'époque était tellement différente socialement, politiquement, théologiquement ! Les problèmes

ne se posaient pas de la même manière qu'aujourd'hui. Les chrétiens vivaient dans l'attente assez immédiate du retour du Seigneur. Tout ce qui était de l'ordre de la responsabilité vis-à-vis de la société civile et politique ne les concernait pas de près. Même socialement, il a fallu un certain temps avant que l'Evangile ne convertisse des couches sociales qui aient des postes de responsabilité dans la société romaine.

Dans l'Épître aux Romains et d'autres textes, il n'y a pas de contestation sur le fait que « le pouvoir a le droit de glaive », mais en revanche il est affirmé que le chrétien n'a pas le droit de glaive. L'empereur doit faire régner l'ordre ; le chrétien n'a pas le droit de recourir aux mêmes moyens.

Tous les témoignages sur le christianisme primitif montrent que jamais le recours aux armes n'a été envisagé pour défendre les communautés chrétiennes contre leurs persécuteurs. Sans être recherché, le martyr restait l'idéal du témoignage de foi.

Le problème devient plus complexe avec la défense de l'Empire : c'est celui du service militaire des premiers chrétiens. Avant la fin du II^e siècle, ce problème ne se posait pas encore. On n'a pas de témoignages de présence de chrétiens dans l'armée impériale ; mais on ne voit pas non plus de textes de Pères prenant position pour ou contre une telle présence. On peut trouver des raisons : l'armée est composée de volontaires ; le service n'est pas obligatoire ; les esclaves, les affranchis n'ont pas le droit de faire le service militaire...

À la fin du II^e siècle, le problème commence à se poser. On lit des témoignages de chrétiens dans l'armée, et des textes de théologiens s'opposant à la présence des chrétiens dans l'armée : par exemple chez Tertullien, Origène (185-252), la Tradition apostolique d'Hippolyte au début du III^e siècle. Pour ce dernier, un chrétien ne peut devenir soldat, s'il n'y est pas contraint ; un soldat qui devient chrétien pourra rester soldat à condition qu'il refuse de tuer. Cet

aspect est très intéressant parce qu'il éclaire bien le problème : ce n'est pas le métier qui est visé, mais le fait de verser le sang. C'est pour cela que sont interdites d'autres professions comme bourreau, juge (dans la mesure où il peut être amené à prononcer des peines de mort)... À cette époque on pouvait être militaire sans faire l'usage des armes, en faisant des tâches de police, civiles (construction de pont)... Le texte dit ceci : « À un soldat qui se trouve auprès d'un gouverneur, qu'on dise de ne pas mettre à mort ; s'il en reçoit l'ordre qu'il ne le fasse pas ! Qu'il n'accepte pas qu'on le renvoie ! (sous entendu de la communauté chrétienne) » (1) (Consulter le livre de Jean-Michel Hornuss : « Évangile et labarum », Ed. Labor et fides, Genève, 1960).

Un premier débat se pose entre Origène et un païen, Celse (2). Celui-ci polémique contre le christianisme. Il lui reproche notamment le refus de porter les armes (C'est bien gentil de ne pas en porter, mais vous êtes bien contents que d'autres le fassent à votre place...). Origène répond : nous ne sommes pas irresponsables ; nous reconnaissons que nous faisons partie de l'empire ; la cause de l'empire est une cause juste ; mais même pour une cause juste le chrétien n'a pas le droit de porter des armes ; tout ce qu'il va faire, c'est de prier pour ceux qui combattent du côté de l'empereur. La violence défensive n'est pas condamnée en soi, mais elle est interdite aux chrétiens. Ce problème de la défense d'une cause juste

(1) Hippolyte, *Tradition apostolique*, Canon 16.

(2) Origène, *Contre Celse*, VIII, 73.

va amener, avec St Augustin, l'abandon de la position du christianisme primitif et la première élaboration de la notion de « guerre juste ».

Cette tradition pacifiste est pratiquement abandonnée ; déjà même avant Constantin. Après St Augustin, elle le sera complètement. Elle ne survivra dans les communautés chrétiennes, jusqu'à nos jours, que sous forme de pointillé. Elle va rester une obligation pour certaines catégories de chrétiens et notamment les clercs et les religieux (la vie monastique comportait souvent l'exigence de non-violence, le refus de verser le sang, fût-ce au prix de sa propre vie). Quand il y a un concordat entre l'Eglise et un Etat, on prévoit en général l'exemption du service militaire pour les clercs. Cette position a des ambiguïtés, par exemple lors de l'Inquisition : pour cette raison, l'Eglise n'exécutait pas elle-même les gens ; elle les condamnait et les prêtait au « bras séculier » !!!

La tradition pacifiste s'est néanmoins poursuivie, dans l'Eglise, mais sous forme de vocation individuelle, reconnue à certains chrétiens (à titre « prophétique » comme on disait). De nombreux chrétiens ont estimé

que leur manière de vivre l'Evangile incluait la non violence, mais sans en faire une obligation absolue pour tous les chrétiens.

Périodiquement, cette position est remise en honneur par les mouvements de renouveau spirituel qui jalonnent l'histoire de l'Eglise, mouvements hérétiques ou non : les Cathares, au début ; les Vaudois ; d'une certaine manière, le mouvement franciscain s'apparente à la même inspiration de redécouverte de la non-violence.

Aujourd'hui, au point de vue doctrinal et théologique, seules trois petites églises tiennent la position pacifiste en tant que position de foi : l'Eglise Mennonite née au 16^e siècle dans la mouvance de l'anabaptisme, en Hollande ; les communautés de Brethren nées elles aussi de la même mouvance, et les Quakers (société des Amis : 200 000 membres) dont la position pacifiste, du point de vue doctrinal, n'a jamais été liée à une position de refus du monde. Ils ont été à l'origine, notamment dans les pays anglo-saxons, d'un certain nombre de mouvements de paix, dès le XIX^e siècle ; par eux, ont été posés pour la première fois les problèmes d'objection de conscience.

La " guerre sainte "

Ce terme évoque immédiatement l'idée de Croisades : une dizaine d'expéditions militaires menées entre 1095 et 1291 par des chrétiens latins contre les Musulmans pour

la possession de Jérusalem et de ses environs. Le discours de croisade est de ce type : la violence n'est plus interdite ; elle est recommandée aux chrétiens. Verser le

sang devient un acte de religion, agréable à Dieu. Par exemple, le discours du Pape Urbain II en 1095 au Concile de Clermont, lançant l'appel à la première croisade :

« Prenez la route du Saint Sépulcre, arrachez ce pays des mains de ces peuples abominables ; soumettez-les à votre puissance... Prenez cette route en rémission de vos péchés et partez, assurés de la gloire impérissable qui vous attend dans le Royaume des Cieux (...) Lorsque vous vous élançerez avec une belliqueuse impétuosité contre vos ennemis, que dans l'armée du Seigneur se fasse généralement entendre ce seul cri : Dieu le veut ! Dieu le veut ! »...

(3)

C'est un discours de guerre sainte, avec les termes : Dieu le veut ! L'armée du Seigneur ! La rémission des péchés est liée au fait de combattre. C'est une déviation tout à fait caractéristique du christianisme, même s'il faut l'interpréter historiquement.

Cette position sur le plan doctrinal n'a pas été tenue théologiquement. Si elle a pénétré des mentalités, elle ne fait pas partie de l'enseignement officiel de théologie morale de l'Eglise. Il serait du reste injuste de faire de la guerre sainte une spécialité chrétienne. Elle se retrouve dans d'autres religions ; le fait d'être assuré du salut en mourant au combat se retrouve ailleurs. On peut même dire que, depuis quelques dizaines d'années, il y a une sorte de laïcisation de la guerre sainte : l'usage du mot croisade, d'une manière métaphorique, pour désigner toute lutte où les hommes s'affrontent au nom de ce qu'ils considèrent comme de l'absolu, montre un reste de l'esprit de guerre sainte. Quand on met une majuscule à des mots comme : révolution, liberté, justice, et qu'au nom de cette absolutisation, on estime que ça légitime tout et n'importe quoi, on est dans une mentalité de guerre sainte.

La guerre juste

a) Saint Augustin

On attribue à St Augustin la paternité de l'expression « guerre juste ». En fait, on pourrait remonter à Cicéron (4) qui déjà, dans sa réflexion politique, affirme des limites à la guerre et énonce des causes ren-

dant juste une guerre, et pas d'autres. C'est une première manière de moraliser la réflexion sur la guerre, alors que dans toute l'antiquité, l'état de guerre était de l'ordre des fatalités (presque au même titre que les tremblements de terre...).

Augustin était très proche de la tradition

(3) C. Mellon, « Le Christianisme face à la guerre », n° 48, Alternatives non violents (p. 21).

(4) Cicéron, *De Republica*.

pacifiste des premiers siècles. Sous certains aspects, il soutient encore la doctrine primitive, notamment en ce qui concerne l'auto-défense personnelle. Pour lui, le chrétien doit accepter d'être tué plutôt que de tuer son agresseur. Mais on doit penser à la défense de l'autre, celle du faible notamment, et cela se pose spécialement dans le contexte de l'invasion (prise de Rome par Alaric, les grandes invasions). St Augustin pense alors que le refus de porter secours au faible, attaqué par le violent, est une « non-assistance à personne en danger » ; d'où, dans certains cas, la légitimation pour les chrétiens du recours aux armes. Il le fait avec des restrictions, disant qu'il vaut mieux, chaque fois que cela est possible, tenter la négociation, etc. Il n'élabore pas une doctrine, au sens construit du terme. Sa pensée va cependant beaucoup influencer les siècles suivants.

b) Saint Thomas d'Aquin

Auparavant, notons un certain nombre d'efforts de l'Eglise pour tenter de limiter la violence. Il est important de comprendre le nœud de la pensée théologique sur la guerre juste : on ne peut pas interdire la violence, elle est même légitime dans certains cas ; on va donc essayer de la limiter. Cet effort de limitation va porter sur les cibles et sur les temps (cette limitation ne concerne que les guerres entre chrétiens). Sur les cibles : un Synode, à la fin du 10^e siècle, jette l'anathème sur ceux qui — dans la guerre — s'attaquent aux gens sans défense : les pauvres, les femmes, les enfants, les marchands, le clergé. La guerre est le

fait de militaires contre des militaires. S'attaquer à des gens sans défense est immoral et interdit.

Sur les temps légitimes : c'est l'instauration, au XI^e siècle, de la « trêve de Dieu ». On n'a pas le droit de se battre le samedi soir ni le dimanche matin pour honorer le jour du Seigneur ; cette trêve est étendue à la moitié de la semaine, puis à certains temps liturgiques comme l'Avent, Noël, le temps de Pâques. Ces interdits ont été bien souvent violés.

Saint Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, va poser aussi le problème doctrinal dans sa « Somme théologique » : « Ets-ce toujours un péché de faire la guerre ? » C'est à priori un péché, mais ce n'est pas toujours un péché. Ce n'est pas un péché lorsque sont réunies trois conditions : lorsque la guerre est déclarée par celui qui a autorité pour le faire (le prince), lorsque la cause est juste, c'est-à-dire que les ennemis ont d'une certaine manière mérité la guerre comme chatiment (il faut punir les coupables) ; il faut enfin une intention droite : seule est juste la guerre que l'on entreprend pour rétablir la paix, restaurer la justice. Tout autre motif doit être exclu : s'enrichir, prendre les territoires du voisin, rechercher la gloire...

c) Vitoria

Il faudra attendre le XVI^e siècle, et notamment l'œuvre du dominicain espagnol **Françisco de Vitoria** (1483-1546), pour que des éléments vraiment nouveaux s'introduisent dans la réflexion des théologiens sur la

guerre et la paix, avec une « perspective plus politique ». Chez St Thomas, le problème central était encore celui de la conscience du prince. Chez Vitoria (grand nom dans l'élaboration du « droit international »), la visée est plus politique. La chrétienté médiévale se disloque, elle part en morceaux et donne naissance au système des Etats-Nations. Par exemple, le problème se manifeste avec un roi très catholique comme François 1^{er} faisant alliance avec le turc contre un autre roi catholique. La logique qui joue est celle de l'intérêt supérieur de l'Etat. Le droit de guerre se laïcise avec la disparition de la notion de culpabilité de l'agresseur. De plus disparaît aussi la perspective de parler de la guerre en terme de péché. Le problème est alors : peut-on recourir à la guerre, en droit, au nom de la « loi naturelle » ? Celle-ci doit s'imposer en conscience à tout homme, chrétien ou non.

La guerre devient plus un moyen de réparer une injustice qu'un moyen de châtier le coupable. Devant une injustice, chacun s'estime dans son droit ; il s'en trouve la victime et il accuse l'autre. C'est la porte ouverte à une notion très dangereuse : la « guerre juste des deux côtés ». A partir du moment où chacun des deux croit à son bon droit, croit que l'autre est injuste, les deux adversaires se font la guerre, en toute bonne conscience. Evidemment l'une des parties a objectivement tort et l'autre a objectivement raison. Mais, subjectivement (au plan moral), les deux sont en droit de se faire la guerre.

Il faut cependant reconnaître, dans la pen-

sée de Vitoria, des aspects extrêmement intéressants dans la manière de poser le problème de la guerre : par exemple, en introduisant la notion universelle, il supprime la différence de religion. Cette attitude va couper l'herbe sous le pied de toute une série d'arguments au nom desquels les Conquistadores espagnols, par exemple, trucidèrent allègrement les Indiens en Amérique du Sud sous le prétexte qu'ils refusaient la foi chrétienne. Vitoria va sur ce plan s'élever très vigoureusement contre un tel argument : « On n'a pas le droit de tuer les gens uniquement parce qu'ils refusent la foi ». Il fournit ainsi des arguments à son confrère Bartholomé de Las Cazas dans sa lutte pour la défense des Indiens contre les Conquistadores.

Vitoria pose aussi, comme critère de moralité de la guerre, la considération universelle de bien de l'univers, et non pas seulement celui de l'Etat. « Si une guerre est utile à une province ou à un Etat, mais si elle est nuisible à l'univers et à la chrétienté, j'estime que ce fait la rend illégitime ». Cette phrase est très importante dans l'élaboration et la réflexion sur le critère de « proportionnalité » dont il sera question plus loin : il faut voir les dégâts de la guerre dans son ensemble et non pas son petit intérêt à soi. Vitoria réaffirme aussi, avec vigueur, un autre critère important dans les débats d'aujourd'hui : le problème des innocents : « On n'a pas le droit de tuer des innocents intentionnellement. Dans toute la guerre, il y a toujours des innocents qui trinquent ». Des femmes, des enfants, des cultivateurs, toute la population civile et paisible ne peuvent

être attaqués, même dans la guerre contre les Turcs. On sort ainsi d'une logique de chrétienté, pour entrer dans une autre perspective où la religion n'est plus pertinente par rapport aux droits de la guerre. Certains faisaient cette objection : « Ces enfants, quand ils auront 20 ans, ils seront des guerriers contre nous ? » Vitoria dit : « Non, même comme ça, on n'a pas le droit de les tuer, car nul ne peut être puni s'il n'a commis de fautes et il n'est pas permis de punir, chez les ennemis, des innocents pour l'injustice des coupables ».

d) Du XVI^e siècle au XIX^e siècle

Quelques années après Vitoria, le jésuite espagnol Suarez (1548-1617) va affirmer la doctrine, en y ajoutant notamment le critère de « **probabilité de victoire** », critère d'évaluation éthique de la guerre : on ne peut décider une guerre qu'avec la probabilité de réussir le rétablissement de la justice et de la paix.

Dans la Réforme, ni Luther, ni Calvin ne vont rompre avec la doctrine de la guerre juste. Chez Calvin, on peut même relever des accents rappelant la guerre sainte, dans la mesure où il estime que l'Etat doit être un instrument au service de la vraie religion. Chez Luther, on trouve sur un point précis le retour à la pensée de St Augustin : le chrétien ne peut faire usage des armes que pour défendre l'autre, non pour se défendre lui-même. Il dit : « Quand vous êtes vous-même en cause, et ce qui est vôtre, vous vous comporterez, selon l'Evangile, et supporterez en vrai chrétien l'injustice contre votre propre personne. Quand c'est l'autre

et ce qui est sien qui sont en cause, alors vous vous comporterez suivant l'amour, et ne supporterez pas l'injustice qui vise votre prochain ». On reconnaît la coupure très nette entre le spirituel et le temporel, entre l'Etat et l'Eglise ; elle se concrétise par deux positions tout à fait différentes. En ce qui concerne le domaine politique, il n'y a aucun problème, la violence est non seulement autorisée ; elle est obligatoire pour maintenir l'ordre. On connaît notamment la position de Luther par rapport à la guerre des paysans de Thomas Münzer : il a très fortement pris parti pour l'ordre contre l'insurrection des paysans.

Les premières critiques contre la théorie de la guerre juste vont être plutôt le fait de ceux qu'on appelle « les humanistes » ; notamment Erasme de Rotterdam (5) chez qui l'on trouve des pages très intéressantes critiquant la pensée de l'Eglise, en estimant qu'elle a ingurgité nombre de lois humaines en s'éloignant des lois du Christ.

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, les théologiens vont se contenter de répéter et de formaliser l'enseignement de leurs prédécesseurs, en s'enfermant dans une casuistique de plus en plus abstraite, assez coupée de la réalité des évolutions politiques internationales et des évolutions technologiques des armements de l'époque.

Il faut attendre le XIX^e siècle pour voir se dessiner un renouveau de la pensée de l'Eglise sur la guerre. Le père Tapparelli

(5) Tous les textes d'Erasme sur la guerre et la paix ont été rassemblés et présentés dans un excellent ouvrage, « Guerre et paix dans la pensée d'Erasme », par J.-C. Margolin, Aubier-Montaigne, 1973.

(1793-1862), frère d'un homme d'Etat italien, était attentif au changement qui se passait sous ses yeux dans la société internationale. Il savait que la tradition catholique sur la guerre ne la justifie que comme dernier recours. Dernier recours ne signifiant pas seulement l'épuisement de tous les moyens avant la négociation, mais aussi que la guerre ne se justifie que dans la situation de la société internationale avec des Etats n'ayant aucune instance de recours supérieure à eux pour porter leur litiges (On entend derniers recours au sens juridique du terme). Mais si se mettait en place un recours au-dessus des Etats, la guerre deviendrait illégitime.

Il lui est ainsi apparu nécessaire que soit créée une autorité internationale à laquelle les Etats confieraient une partie de leur souveraineté ; leurs différends seraient ainsi soumis à un arbitrage supranational. A ce moment, la seule guerre juste proviendrait de cette autorité supranationale, pour faire respecter ses décisions et ses arbitrages. Pour limiter et éliminer la guerre, travaillons à changer la société internationale, à favoriser ce qui va dans le sens d'une sorte de gouvernement mondial garant du droit et arbitre suprême ! Cette ligne de pensée a eu une profonde influence sur la pensée de l'Eglise du XX^e siècle, et notamment sur Benoît XV et Pie XII. Cette ligne « Tapparelli » est à l'origine de toutes les déclarations des Papes, sur l'O.N.U. par exemple. Cette ligne de pensée n'est pas contradictoire avec la précédente ; elle essaie de la relativiser en contournant la difficulté.

e) Au XX^e siècle

Pour la clarté de l'enseignement, les théologiens moraux ont pris l'habitude — dans l'exposé de la doctrine de la guerre juste — de distinguer deux parties : le droit à la guerre (jus ad bellum) et le droit dans la guerre (jus in bello). Le droit à la guerre répond à la question : « Dans quelles circonstances est-il légitime pour un Etat d'aller en guerre, et donc indirectement pour les citoyens de cet Etat de prendre les armes ? » On rappelle alors l'enseignement de St Thomas.

● **La cause doit être juste.** Pendant longtemps on admettait que la réparation d'un tort pouvait constituer une cause juste et qu'un Etat pouvait même prendre l'initiative d'une guerre (On parlait de guerre juste offensive). Au XX^e siècle, on abandonne la notion de guerre juste offensive, et les théologiens considèrent comme cause juste la seule « légitime défense », la défense contre une agression immédiate. Sont exclus, des motifs de guerre et de recours à la violence, le désir de vengeance (problème des représailles).

● **L'autorité compétente.** Cette notion est « consacrée », malgré les problèmes qu'elle pose avec de nombreuses guerres, notamment des guerres civiles ; avec la difficulté de désigner l'autorité compétente.

● **L'intention droite.** Garder l'objectif unique

légitimant la guerre d'un point de vue chrétien : le rétablissement de la justice et de la paix.

- Avoir fait son possible pour l'établissement d'une **société internationale**, et d'autres instances pour résoudre les conflits avant le recours aux armes...

- **La proportionnalité.** Avant de recourir aux armes, être raisonnablement certain que les maux de destruction de toutes sortes, résultant de cette décision, ne seront pas disproportionnés par rapport aux maux résultant de la décision inverse : une nécessaire proportion entre l'enjeu du conflit et les destructions prévisibles.

- **La probabilité de succès.** Avoir des chances de rétablir la justice et la paix par les armes.

Ces deux derniers critères peuvent à bon droit susciter l'étonnement. L'Eglise ne sort-elle pas de son rôle quand elle entre dans des considérations aussi pragmatiques ? Mais le droit abstrait n'est pas tout. Pour qu'une décision soit juste, éthiquement, elle doit tenir compte de ses conséquences objectives dans le monde d'aujourd'hui. L'évolution des stratégies nucléaires va poser des questions à la doctrine de la guerre juste : notamment, par rapport aux critères de discernement et de proportionnalité.

La discrimination entre combattants et non combattants se pose peu avant l'invention des armes nucléaires, avant l'invention des

stratégies « anti-cités ». Celle-ci date des années 20. Jusqu'à présent, la guerre opposait des militaires à d'autres militaires. Maintenant, avec la stratégie « anti-cités », la guerre se décide autant dans le moral des populations que sur le terrain militaire. Si on arrive à briser le moral de l'arrière en bombardant les civils par dizaine ou centaines de milliers, ces derniers vont demander grâce. Cette évolution a commencé avec l'apparition de l'aviation permettant le bombardement des villes (à la seconde guerre mondiale : Dresde, Hambourg, Tokio, puis Hiroshima et Nagasaki). D'où un problème nouveau : gagner la guerre en s'attaquant, délibérément, comme acte stratégique, aux « non-combattants » !

Le critère « proportionnalité » prend aussi un autre aspect avec les armes nucléaires. Un bombardier stratégique nucléaire peut emporter dans ses soutes, avec une seule bombe H, une puissance explosive supérieure à toutes les bombes utilisées entre 1939 et 1945, y compris Hiroshima et Nagasaki.

Le saut est à la fois qualitatif et quantitatif. Actuellement, la puissance explosive mondiale est équivalente à 1 200 000 Hiroshima.

D'après tous les experts, si on franchit le seuil nucléaire (même un seul petit explosif), rien ne s'oppose à l'escalade jusqu'au « spasme nucléaire ». Aucune garantie d'arrêt ne peut être donnée. Le scepticisme sur la « guerre nucléaire limitée » est total.

Dans ces conditions, en égard à la paix, aux droits de l'homme à la liberté, à la justice, etc., un enjeu quel qu'il soit peut-il légi-

timer le risque du démarrage d'une guerre pouvant prendre des proportions telles que l'histoire de l'humanité s'arrêterait. Sans idée de catastrophisme, la possibilité existe de la fin de l'espèce humaine sur terre.

Un pape aussi peu suspect de vouloir faire le jeu de l'Est que ne l'était Pie XII, a été très ferme en rappelant cette exigence de proportionnalité : « Il ne suffit pas, dit-il, d'avoir à se défendre contre n'importe quelle injustice pour utiliser la méthode violente de la guerre. Lorsque les dommages entraînés par celle-ci ne sont pas comparables à ceux de l'injustice tolérée, on peut avoir l'obligation de supporter l'injustice » (6). Il disait encore, en 1954, à propos des armes atomiques et biologiques : « Quand la mise en œuvre de ce moyen entraîne une extension telle du mal qu'il échappe entièrement au contrôle de l'homme, l'utilisation doit être rejetée comme immorale ; ici il ne s'agit plus de défense contre l'injustice et de la sauvegarde nécessaire de possessions légitimes, mais de l'annihilation pure et simple de toute vie humaine, à l'intérieur de ce rayon d'action. Cela n'est permis à aucun titre ». Il faut remarquer que la contestation des armes nucléaires n'entraîne pas celle du principe de « légitime défense ».

Il faut signaler l'importance de la contribution de Jean XXIII avec l'encyclique « *Pacem in terris* » (1963) : celle-ci ressort plutôt de la ligne de la pensée positive de l'Eglise sur la paix, non décrite dans cet exposé. Elle indique les chemins pour construire la paix, assurer de meilleures relations entre les

hommes, travailler à la justice. Il n'y a pas une ligne, dans *Pacem in terris*, concernant le problème moral de l'usage des armes, ni l'expression « guerre juste ». Elle s'adresse à tous les hommes de bonne volonté, ne faisant pas de références spécifiques à la tradition catholique sur la guerre juste. « La guerre n'est plus, en notre ère atomique, le moyen adéquat pour obtenir justice d'une violation des droits ».

f) **Vatican II** va aborder la question de front. Aujourd'hui encore, les passages de « *Gaudium et Spes* » (1965) servent de référence à l'ensemble des documents épiscopaux sur le problème des armes nucléaires. Le chapitre V sur les problèmes internationaux développe un enseignement sur la paix mettant largement l'accent sur les tâches positives : la paix n'est pas pure absence de guerre ; elle est aussi dans la consolidation de la solidarité internationale, l'élimination des injustices, le développement (qui a pris beaucoup d'importance avec Paul VI). « Si tu veux la paix, travaille pour la justice... » Le Concile a étudié le problème de la guerre, aujourd'hui. Il sait que l'existence des « armes scientifiques » nous force à reconsidérer la guerre dans un esprit entièrement nouveau. Cet « esprit nouveau » ne signifie pas cependant un abandon de la tradition de la « guerre juste ». Même si l'expression n'apparaît pas, elle sert de référence. Le droit de « légitime défense » est réaffirmé clairement, du moins tant qu'il n'y aura pas d'autorité internationale compétente et disposant de forces suffisantes. En ce qui concerne les actes de guerre, le Concile est très clair : il rappelle les pro-

(6) C. Mellon, *op. cit.*, p. 26.

blèmes de discrimination entre combattants et non combattants, et le problème de proportionnalité. « Le progrès de l'armement atomique, dit-il, accroît démesurément l'horreur et la perversion de la guerre ; les actes belliqueux, lorsqu'on emploie de tels armes, peuvent être en effet causes d'énormes destructions, sans discrimination, qui, du coup, vont très au-delà des limites d'une légitime défense ». Il prononce la solennelle condamnation de toute stratégie « anti cité ». « Tout acte de guerre qui tend indistinctement à la destruction de villes entières ou de vastes régions avec leurs habitants est un crime, contre Dieu et contre l'homme lui-même, qui doit être condamné fermement et sans hésitation » (Phrase citée dans tous les textes des évêques).

L'usage des armes nucléaires est qualifié de crime. Mais le Concile ne prend pas position sur d'autres types d'usages éventuels : il ne parle que de l'usage des armes nucléaires contre les cités. Cette position s'explique pour des raisons historiques : à cette époque (milieu des années 60), seule la stratégie de « dissuasion mutuelle » par menaces de représailles anti-cités était envisagée ; les théories de « guerre limitée », de frappe anti-force, plus tardives, ne pouvaient être prises en compte.

Que va dire le Concile sur la dissuasion ? L'usage des armes nucléaires étant condamné, qu'en est-il de leur possession ? C'est la première fois que, dans un texte d'Eglise, on parle en termes éthiques de cette distinction. Jusqu'à présent, il s'agissait toujours de savoir ce qu'on a le droit de faire ou de ne pas faire. Maintenant, il s'agit aussi de

savoir ce qu'on a le droit de posséder et de maintenir opérationnel, avec l'idée de ne jamais s'en servir. Cette problématique est provoquée par l'évolution des technologies d'armement et de la pensée stratégique des militaires. La notion de « dissuasion nucléaire » se base sur la distinction importante entre l'emploi et la menace. Cette distinction n'est pas seulement éthique ; elle se trouve au cœur même de la doctrine stratégique de dissuasion nucléaire : **on ne garde des armes nucléaires que pour menacer l'autre, mais pas pour s'en servir.** Que se passe-t-il si la menace échoue ? Et si l'ennemi nous attaque quand même ? On répond : on verra !!! La menace et l'emploi ne sont pas du même ordre. L'emploi est irrationnel ; mais il faut néanmoins continuer à menacer l'autre de quelque chose d'irrationnel, de manière à ce qu'il ne nous agresse pas. La pensée du Concile et des Evêques suit ce raisonnement. L'emploi est immoral, mais il faut garder les armes nucléaires pour empêcher une attaque, une agression. Le Concile prend acte de ce problème sans le juger : « Les accumulations des armes servent d'une manière paradoxale à détourner des adversaires éventuels ». Il constate : « Beaucoup pensent que c'est là, le plus efficace des moyens d'assurer aujourd'hui une certaine paix entre les nations ».

Le Concile ne condamne pas la possession des armes ; il prononce une mise en garde contre la résignation vis à vis de cette situation. Il rappelle néanmoins que le soit disant équilibre de la terreur n'est ni une paix stable, ni une paix véritable.

Déclarations épiscopales récentes

(présentation rapide pour inciter à leur lecture)

Lettre pastorale des évêques américains (9 juin 1983)

Ce texte n'est pas issu de la pression des mouvements de paix, comme on l'a dit parfois dans la presse. Il est le résultat d'un travail de réflexion mis en route dès 1981, avec un Comité représentatif des différentes sensibilités. La procédure a été la suivante : consultation large de plus de 36 experts, militaires, stratégiques et théologiens, y compris des hommes politiques encore en activité. En juillet 82, première version de la lettre diffusée largement, ronéotée, à tous ceux que ce problème pouvait intéresser : des mouvements, des personnes ; ainsi qu'aux évêcats européens. En tenant compte de tous les commentaires, très abondants, rédaction d'un deuxième texte, en octobre 82, avec diffusion très large. D'où un débat de grande ampleur, dans l'ensemble de la société américaine et pas seulement dans le monde catholique... Cette version allait plus loin que le texte final. Le débat s'est mené, étendu à l'Eglise universelle, au sens où quelques évêcats européens se sont un peu inquiétés. Rome a pris l'initiative de convoquer une réunion, en janvier 83, pour « harmoniser les violons » entre Européens et Américains. A cette réunion participaient quatre à cinq évêques de chaque pays européen concerné (Italie, France, Grande-Bretagne, Allemagne fédérale, Belgique et Pays-Bas). A la suite de cette rencontre, tenant compte des remarques qui leur ont été faites, les évêques américains ont modéré certaines expressions de leurs textes. Une nouvelle version a été écrite en avril 83 et adoptée en mai de cette même année (avec quelques modifications de dernière minute), par 238 voix pour et 9 contre. Ce texte « Défi de la paix » est une lettre pastorale, très longue (7) où est d'emblée réaffirmé le

(7) « Le défi de la paix, la promesse de Dieu et notre réponse », Lettre pastorale des évêques américains (9 juin 1983). Doc. Catho n° 1856, 24 juillet 1983, p. 715-762.

droit de légitime défense : « Les gouvernements menacés par une agression armée injuste doivent défendre leur peuple : cela inclut la défense par les forces armées, si nécessaire et en dernier recours ». Mais parmi les limites qui s'opposent à l'exercice de ce devoir de défense, les évêques américains rappellent l'interdiction de l'attaque des populations non combattantes, et l'exigence de proportionnalité. Ils reconnaissent que cela fait problème dans la guerre moderne, pas seulement à cause des armes nucléaires, la frontière entre combattants et non combattants étant difficile à cerner à une époque où les problèmes économiques sont si importants (les travailleurs de l'armement sont-ils des cibles légitimes... ?) : « Même si la frontière est plus floue qu'avant, on n'a pas le droit de dire qu'elle n'existe plus ».

En ce qui concerne la proportionnalité, ils reprennent la position de Vitoria, en disant qu'il faut considérer le bien du monde entier et pas seulement celui de l'Etat en question : « Même un conflit local peut affecter les hommes, partout. Cela est particulièrement vrai lorsqu'il s'agit des puissances nucléaires ». Et le document insiste sur la nécessité d'évaluer cette proportionnalité en tenant compte de l'effet d'une guerre nucléaire sur l'ensemble de la communauté internationale. Pour des problèmes plus spécifiques, ils vont reprendre le schéma de pensée de Vatican II.

Pour l'emploi des armes nucléaires, ils vont passer en revue les différentes formes d'emploi, alors que Vatican II n'en n'avait considéré qu'une seule : l'emploi massif anti-cités.

Pour l'aspect « anti-cités », la cause est entendue depuis longtemps. C'est le « non » absolu : « A aucun titre, on ne peut se servir des frappes nucléaires massives sur les populations civiles de l'adversaire, même si l'ennemi nous a déjà fait cela sur les nôtres. La frappe en représailles, atteignant les villes ennemies après que l'ennemi ait frappé nos propres villes, est inacceptable ». Les évêques américains vont jusqu'à légitimer l'éventuelle désobéissance aux ordres dans un cas pareil : « Aucun chrétien ne peut légitimement exécuter des ordres ou mener une politique dont le but délibéré est de tuer des non-combattants ».

Ils étudient la doctrine de « l'usage en premier ». Celle-ci, partie de la doctrine de l'OTAN dite de « riposte graduée », prévoit qu'en cas d'agression soviétique en Europe, dans un premier temps on résisterait par des armes conventionnelles ; mais, suivant l'évolution de la situation, on recourrait aux armes nucléaires tactiques (de petite portée, mais pas de petite puissance : environ 2 à 3 Hiroshima) contre les troupes soviétiques (les chars...), même si celles-ci n'ont pas encore utilisé d'armes nucléaires. Les évêques américains disent qu'au plan éthique, cette doctrine est inacceptable ; si l'adversaire a utilisé des moyens non nucléaires, on doit répondre par des moyens non nucléaires. Ce point a provoqué chez

les évêques européens la plus grande inquiétude : ils avaient l'impression que les Américains se résignaient un peu vite à voir une guerre conventionnelle en Europe. Or, dans la perspective officielle de la défense de l'Europe par l'OTAN, le fait qu'on promette d'utiliser les armes nucléaires assez vite est considéré comme dissuasif. Si on élimine cette doctrine « d'usage en premier », les Soviétiques pourraient profiter de leur supériorité conventionnelle et faire déferler leurs chars jusqu'au Rhin, voire jusqu'à Brest. Sur ce point, les évêques américains ont un peu modifié leur formule dans le texte définitif, en reconnaissant que l'on ne pouvait pas abandonner de suite cette doctrine ; il fallait d'abord opérer un important développement des défenses non-nucléaires en Europe. C'est alors qu'on pourrait abandonner la doctrine de « l'usage en premier ».

Ils envisagent ensuite le problème de la « guerre nucléaire limitée », sur des objectifs ponctuels (et non plus sur des populations civiles) comme des casernes, des silos, etc. Dans ce cas pourrait-on moralement utiliser des armes nucléaires ? Les évêques américains disent non à cette position qui fait aussi partie de la doctrine officielle des U.S.A. (notamment depuis le milieu des années 70). Ne pouvant s'appuyer sur le principe de la discrimination puisque la visée ne concerne plus les populations civiles mais des objectifs militaires, ils s'appuient sur le principe de proportionnalité, tous les experts leur ayant certifié ceci : il n'est jamais possible de garantir qu'après une seule première bombe l'escalade puisse s'arrêter. Une fois le seuil franchi, comment s'arrêter ? Comment peut-on prendre le risque de commencer l'escalade, connaissant le dernier échelon de la destruction de l'humanité, au moins comme horizon possible, sinon probable. Leur « non » à la guerre nucléaire est donc total.

Reste le problème de la dissuasion : « Une nation a-t-elle le droit de proférer une menace qu'elle n'a jamais le droit de mettre à exécution ? A-t-elle le droit de posséder quelque chose dont-elle n'aura jamais le droit de se servir ? ». Le Concile, au sujet de menace et emploi, avait fait deux paragraphes juxtaposés : non à l'emploi, l'autre prenant acte de la dissuasion. Mais il n'avait pas vu la contradiction entre les deux. Ou, s'il l'avait vu, il n'avait pas voulu la poser. Les évêques américains sont conscients de la difficulté ouverte par la position du Concile, difficulté éthique, logique. Mais ils ne la résolvent pas.

Ils vont quand même justifier la dissuasion en se référant à la « morale de l'intention ». Toute la théologie morale classique de l'Eglise dit que si quelque chose est un crime, l'intention de le commettre en est aussi un. Que dire alors de la possession des armes nucléaires, de la menace de s'en servir ? Les théologiens travaillent sur cette question depuis 10 à 15 ans (pas en France, mais aux U.S.A. et en G.-B.). Diverses solutions avaient déjà été proposées à cette fameuse contradiction du Concile. Notamment la solution du « bluff » :

la dissuasion ce n'est qu'un « bluff » (comme au poker). On dit, on affirme, on prend les postures pour faire croire à l'autre que l'on est prêt à appuyer, mais en aucun cas on a vraiment l'intention d'appuyer. Donc tout est moral puisque, par cette disposition, on intimide l'autre, on maintient la paix. L'essentiel est que l'autre croit que l'on est prêt à appuyer sur le bouton. Peut-on « sauver » moralement la dissuasion en disant qu'on n'a pas l'intention d'appuyer sur ce bouton ???

Une autre solution consiste à utiliser la catégorie de « moindre mal », c'est-à-dire la reconnaissance que la dissuasion nucléaire n'est pas justifiable, mais la solution alternative consistant à renoncer à la possession d'armes nucléaires, unilatéralement, serait encore moins justifiable (cette position donne à l'agresseur toute possibilité de faire ce qu'il veut dans le monde, puisque l'agresseur ne désarme pas). Entre deux maux, on choisit le moindre.

Une fois que les évêques américains ont réaffirmé que la dissuasion était moralement tolérable, en s'appuyant finalement sur des arguments d'autorité, en citant le Concile et le pape Jean-Paul II à l'O.N.U., ils vont mettre ensuite tous les freins et tous les verrous possibles. Ils vont dire : « La dissuasion : oui, mais que la dissuasion ». On n'a pas le droit d'envisager des stratégies offensives, des stratégies de frappe nucléaire limitée, effort d'armement allant au-delà de la dissuasion minimale... Bref, de nombreuses recommandations qui vont en plein contre la politique de réarmement de Reagan depuis deux ans. C'est la raison pour laquelle ce texte a mis en colère l'administration Reagan, s'opposant non pas à la dissuasion mais à tout ce que Reagan rajoute à la dissuasion, c'est-à-dire, la capacité de stratégies offensives, l'évolution vers des capacités de première frappe.

Les évêques américains donnent aussi un soutien positif à la campagne pour le gel nucléaire : la force de dissuasion aujourd'hui est suffisante ; donc il faut « geler » (non pas gel mais arrêter la production d'armements nucléaires).

Lettre pastorale des Evêques d'Allemagne fédérale

La lettre des évêques d'Allemagne fédérale (8), a été l'objet d'un processus très rapide, sans consultation. Sur les aspects bibliques, théologiques, historiques, cette lettre est assez

(8) « La justice construit la Paix », Lettre pastorale des évêques d'Allemagne Fédérale. Doc. Catho n° 1853, 5 juin 1983, p. 568-594.

intéressante, avec des aperçus sur l'état de droit, sur la construction de la paix, sur la nécessité pour les Etats d'abandonner leur souveraineté au profit d'une autorité mondiale, en précisant qu'elle ne doit pas être conçue à l'image d'un état unitaire centralisé.

Le texte américain ne reprend aucune de ces deux solutions et n'en propose aucune autre. Il reste dans la même position que le Concile, en juxtaposant deux affirmations sans expliquer comment elles sont conciliables. Or, fin des années 70, un document intéressant allait sur ce point plus loin que le texte de 83 : la déclaration du Cardinal Krol (archevêque de Philadelphie) devant le Congrès américain. Il concluait que l'Eglise « serait amenée, s'il n'y avait plus de perspectives de désarmement nucléaire (si les négociations SALT ...devaient échouer), à condamner sans compromis l'usage et la possession de telles armes ».

Pour le maintien de la paix par les moyens militaires, ce texte s'appuie sur la théorie de la guerre juste, mais ne rentre pas dans le détail comme les évêques américains, avec tous les critères : proportionnalité... Il déclare simplement qu'il faut considérer les objectifs et moins les moyens pour empêcher la guerre, toute guerre. Tout moyen qui va dans le sens de cet objectif est justifiable, même si à première vue il n'est pas facile de le concilier avec d'autres impératifs moraux. Et aussi la menace d'usage des armes nucléaires (si vraiment son objectif est de dissuader une attaque de l'adversaire), ne pose pas un problème moral très aigu. Le texte reconnaît que la contradiction est quasiment insurmontable, entre le fait que les armes ne peuvent être efficaces comme moyen de dissuasion que lorsque la menace de les employer est crédible, et le fait que cette crédibilité exige que l'on menace l'adversaire d'une extermination massive que l'on n'a jamais le droit d'exécuter. Et c'est toujours le même dilemme depuis le Concile. Le document allemand apporte une solution non prévue dans le document américain : c'est la notion de moindre mal : « Nous choisissons parmi divers maux celui qui, à vue humaine, semble le moins mal ». Les évêques américains avaient envisagé, dans leur première version, de recourir à cette notion de moindre mal ; ils y ont renoncé parce qu'elle pouvait être utilisée dans d'autres problèmes, comme l'avortement, par exemple.

Les évêques allemands posent la question de l'échec de la dissuasion. La réponse est un non catégorique en ce qui concerne l'usage anti-cité. Pour les autres usages, les armes devant dissuader avec pour objectif d'empêcher la guerre, peuvent-elles être encore utilisées en respectant le principe de proportionnalité des moyens ? Les évêques U.S.A. avaient répondu : non. Les évêques allemands se contentent de poser la question en laissant évoquer qu'après tout, malgré les dangers de l'escalade, ils se demandent si ce danger n'est pas si grand qu'aucune situation n'est pensable dans laquelle on pourrait assumer la responsabilité d'utiliser les armes nucléaires, quels que soient les biens en cause ? Ils sont moins net que les évêques américains. Finalement, ils en reviennent au bon principe d'Origène :

tout ce qu'on peut faire c'est de prier que cela n'arrive jamais. Ayant fait état d'un profond scepticisme à l'égard de l'usage, même limité, des armes nucléaires, ils évitent une réponse aussi nette que leurs confrères des U.S.A. et concluent : « Prions pour que n'arrive jamais une situation dans laquelle quelqu'un se verrait contraint de prendre une telle décision ».

Document de la Conférence Episcopale française (8 nov. 1983)

Le document français (9), adopté à Lourdes, est nettement plus bref que les deux précédents. Il est moins différent de ces deux textes que ne l'affirme la presse. Il se réfère aussi aux déclarations du Concile et des Papes, et en tire les mêmes conclusions : non à l'emploi, oui à la possession des armes de destruction massive. L'originalité des évêques français apparaît surtout dans la distinction entre la menace et l'emploi. Les évêques U.S.A. avaient simplement posé la question, les Français passent de l'interrogatif à l'affirmatif. « La menace n'est pas l'emploi, c'est la base de la dissuasion, et on l'oublie souvent en attribuant à la menace la même qualification morale qu'à l'emploi ».

Autre différence, les américains se trouvaient paradoxalement devant un problème éthique moins aigu que les Français, dans la mesure où l'évolution technologique des armements américains a été l'occasion d'un changement de la doctrine stratégique : elle n'est plus officiellement « anti-cités » ; elle est « anti forces », « anti valeurs ». C'est pourquoi le gouvernement des U.S.A. a pu répondre aux évêques que les civils n'étaient plus intentionnellement visés. Les évêques américains (qui ne sont pas des naïfs) ont très bien noté ce fait dans leur lettre ; mais en le critiquant. Quand on donne le plan des objectifs et que 60 objectifs militaires concernent la ville de Moscou, le résultat final n'est-il pas le même ?

Les évêques français se trouvent devant une situation différente, dans la mesure où la doctrine stratégique française est explicitement « anti-cités ». Elle ne peut être que cela vu l'état de développement de l'arsenal français. Voir le rapport publié devant l'Assemblée Nationale en 1980 (« Rapport Cressard »). Il essaye d'expliquer aux députés d'une manière simple, concrète et compréhensible, en quoi consiste la crédibilité de la force de dissuasion française. Ce rapport dit ceci : dans l'état actuel, nos forces, sur la base des expériences

(9) « Gagner la Paix », Document de la Conférence Episcopale française (8 nov. 1983), Supplément à la Doc. Catho. n° 1863 du 4 déc. 1983.

que nous pouvons tirer d'Hiroshima... nous permettent de faire 20 millions de morts chez l'adversaire potentiel et autant de blessés... C'est un peu un seuil minimum qu'il convient de conforter. A cet égard, le passage au système M 4 (fusée avec 6 têtes, au lieu d'une auparavant) devrait nous permettre d'effectuer « un saut très important », notre capacité atteignant 60 millions de morts et de blessés, sans compter une désorganisation majeure des services de l'adversaire... C'est bien explicitement de la stratégie anti-cités.

Le texte des évêques français, pour être en accord avec la doctrine traditionnelle de la guerre, doit dire qu'en aucun cas on a le droit de mettre en exécution cette frappe. Mais il faut justifier la dissuasion, sinon on se livre au chantage du marxisme léninisme...

Il semble que, pour justifier la dissuasion, les évêques se servent du thème du « bluff ». En aucun cas, on ne fera la guerre ; mais toute notre action, notre discours doit faire croire à l'autre qu'on la fera. On doit montrer sa résolution de passer à l'action si la dissuasion échoue. Tout le problème c'est de se montrer résolu, sans être résolu.

Si on veut arriver à « sauver » le texte du point de vue de la théologie morale, tout réside dans cette distinction. C'est un petit jeu très subtil. Comme dans tout bluff, il faut jouer la comédie, et seulement la comédie. Ce sont des subtilités dangereuses. On peut y voir une approche idéaliste, ignorant les circonstances qui règnent dans une période de crise. Dans une telle période, on regarde ce qu'on a sous la main, ce dont on peut se servir. Le problème des intentions peut se changer très vite. Arriver à une justification éthique de la dissuasion nucléaire, en disant simplement : on n'a pas l'intention de s'en servir, ni maintenant, ni dans le futur, mais on accumule tout ce qu'il faut pour faire croire à l'autre que l'on va s'en servir, cela paraît grave. Ce qu'il faut regarder, ce sont les matériels, au moins autant que les intentions. Et là on touche aux limites d'une morale de l'intention.

Cent ans après...

Marx, quel intérêt ?

Eric Brauns et Dominique Fontaine.

Il y a un an, en mars 1983, on a commémoré le centenaire de la mort de Karl Marx. Que pouvons-nous tirer des débats qui ont eu lieu autour de cet anniversaire. Dans une période où le vent de la mode idéologique souffle puissamment dans un sens, que peut vouloir dire pour nous une référence à cette œuvre que Sartre qualifiait d'indépassable ? Enterré ou bien vivant, dépassé ou actuel, qu'en est-il donc de Marx ?

Disons d'emblée que nous refusons cette alternative. Car penser Marx en termes d'actualité (ou d'inactualité) est le meilleur moyen de l'invalider, même si on croit le défendre.

Marx n'est ni " actuel ", ni éternel

Si on y réfléchit un peu, comment une œuvre du 19^e siècle aurait-elle le pouvoir de rencontrer par-dessus l'histoire notre propre conjoncture ? Or, spontanément, nous concevons l'actualité d'un discours par sa capacité à ressembler aux choses et aux événements qui nous environnent. Une pensée d'autrefois se mettrait à parler de ce qui nous arrive ; une doctrine coïnciderait brusquement avec notre réalité... Penser ainsi l'actualité d'un texte révèle la paresse d'un esprit qui se nourrit de vagues ressemblances. On peut par exemple citer des phrases de Marx et de Engels sur la censure, sur l'Etat, sur la Pologne, sur la lutte des classes, etc., afin d'en faire des paroles de circonstance. Extraite de son contexte et appliquée immédiatement sur les événements, la citation n'a-t-elle pas surtout pour fonction de **décrire** notre actualité, en dehors de tout souci d'interprétation juste ?

La situation que nous visons est actuelle mais certainement pas le bout de texte énoncé. La citation joue aussi bien en faveur de l' « actualité » que de l' « inactualité » de l'œuvre en question. En confrontant des fragments de discours au présent, on peut aussi bien prouver la valeur de la pensée de Marx que l'invalidier entièrement. Si nous nous emparons, en effet, d'affirmations concernant la paupérisation croissante de la classe ouvrière, l'universalisation nécessaire du salariat, l'aggravation catastrophique des crises du capitalisme, ce n'est plus qu'un jeu d'enfant de faire de Marx un faux-prophète de l'histoire... Dans ces deux cas de figure, la pensée en question, son discours, ses découvertes et ses impasses ne sont pas considérés en eux-mêmes mais seulement utilisés afin de prouver ou d'infirmer telle ou telle interprétation de la réalité présente.

La philosophie a effectivement un rapport au temps qu'elle a bien de la peine à assumer. Marx lui-même a réfléchi plusieurs fois à ce rapport : dans le célèbre passage où il déclare que les philosophes ne sont pas des champignons, il veut souligner qu'ils ne naissent pas au hasard, par génération spontanée. Quoi qu'ils disent sur leur rapport à l'histoire, les philosophes sont liés aussi organiquement à cette histoire que les journalistes ; il conviendrait qu'ils l'acceptent comme la condition de leur fécondité.

Il faut le dire clairement : l'œuvre de Marx n'est ni actuelle, ni éternelle : elle n'analyse pas notre société de la fin du 20^e siècle, ni ne donne une leçon universelle et transhistorique au sujet de la société industrielle. Est-ce que cela veut dire pour autant qu'elle ne peut pas nous être utile ?

Paradoxalement, c'est en comprenant l'actualité de Marx **dans son temps**, au 19^e siècle, que nous pouvons aujourd'hui en découvrir la **pertinence**. Marx n'a rien à dire directement sur notre époque, qui est différente de la sienne et à laquelle il ne se trouve pas confronté. Mais sa pertinence se trouve avant tout dans son propre combat par rapport à son temps, dans la lutte théorique et politique qu'il a menée pour comprendre et transformer son monde à lui. Son environnement était à la fois l'Allemagne déçue après 1848, la France de la Restauration puis du Second Empire, la croissance déjà perceptible des Etats-Unis, l'Angleterre paisible et laborieuse où le capitalisme se développe à un rythme rapide dans un contexte stable ; il a connu aussi la Pologne brisée et la Russie policière, celle des « Possédés » de Dostoïevsky, des attentats anarchistes désespérés.

La pertinence de Marx

Lire Marx en 1984, aussi curieux que cela paraisse, c'est d'abord se demander : à quoi s'est-il lui-même heurté dans le champ théorique, dans le champ pratique et dans le champ politique ? Qu'a-t-il tenté de poser en s'opposant à sa propre culture ? Le texte de Marx est la réfutation de discours dominants contre lesquels il cherche à frayer une voie nouvelle, à édifier une problématique nouvelle. L'assaut qu'il a livré aux verrous idéologiques de son siècle, sa méthode de lutte, son intervention sur propre société, nous suggèrent nos propres batailles théoriques et pratiques.

Marx ne nous dispense pas du travail critique de l'intelligence sur notre réalité : il nous stimule à le faire, et nous en donne des moyens.

Ainsi, la pertinence de Marx est à produire dans l'analogie toujours à reconstruire :

- entre l'effet critique de sa théorie sur l'univers mental de son siècle
- et l'effet stimulant que peut avoir sur notre propre environnement de pensée la reprise transformée, enrichie, de sa problématique.

Pour comprendre cette démarche de pensée vis à vis de l'œuvre de Marx, faisons un rapide détour par nos façons de lire la Bible aujourd'hui. Si nous écoutons l'apôtre Paul comme quelqu'un qui nous parle à travers les siècles à coups de maximes éternelles, la majeure partie de ses lettres deviennent hermétiques pour nos contemporains. Mais si nous essayons de comprendre les articulations entre le texte biblique et le monde qui l'a produit, l'horizon idéologique de Paul et de ses destinataires, nous pouvons mieux comprendre la parole que celui-ci a produite pour son temps, animé qu'il était par sa foi au Christ. Ainsi, en dégageant les rapports entre foi et vie en société qui fonctionnent dans le Nouveau Testament, nous pouvons vérifier si des rapports de même nature fonctionnent dans les expressions de foi que nous produisons aujourd'hui.

Quand nous lisons le Nouveau Testament, nous avons donc à mettre au jour l'effet critique et dynamique que l'Evangile vécu a produit dans les premières générations de chrétiens et dans leur univers culturel. Par analogie, nous pouvons alors discerner quel « effet chrétien » est à produire dans l'espace et le temps qui sont les nôtres.

Prenons un autre exemple : en lisant le dernier livre de Jean Vinatier, on peut se rendre

compte combien datent en fait les paroles et les écrits du Cardinal Suhard. Même si nous nous retrouvons instinctivement dans ce qu'il dit, nous ne pouvons pas reprendre à notre compte pour nos contemporains la plupart de ses paroles. Ainsi, l'image du « mur qui sépare l'Eglise de la masse » n'est plus entièrement adéquate pour aujourd'hui ; non pas que le problème soit résolu — loin de là —, mais ce n'est plus en termes de « mur » que les questions de la Mission se posent : n'est-ce pas plutôt en termes d'insignifiance de l'Eglise pour les nouvelles générations de travailleurs ? Plutôt que de citer les paroles du Cardinal Suhard qui nous semblent encore « coller » à notre réalité, ne serait-il pas plus intéressant d'approfondir d'abord ce qui date et nous empêche donc de transposer sa parole ? On pourrait alors mieux comprendre comment il a perçu son temps et comment sa démarche spirituelle, issue de sa responsabilité d'évêque (redonner à l'Eglise sa dimension missionnaire), l'a amené à prendre ses initiatives audacieuses.

Ainsi, quand nous parlons « d'inventer dans la fidélité », n'est-ce pas une démarche de ce type qui nous le permet ? De même, utiliser cette démarche pour étudier l'histoire de la foi jusqu'aujourd'hui, n'est-ce pas mieux comprendre ce qu'il faut entendre par : « la tradition vivante de l'Eglise ? »

Le combat de Marx

Parler d'histoire nous ramène à Marx. Car un des principaux obstacles qui ont provoqué sa réflexion était bien une certaine idée de l'histoire qui prédominait à l'époque, ainsi qu'une certaine conception de la **raison** et de la **nature**.

A titre indicatif, attardons-nous sur ces trois butées. Nous verrons ensuite quel effet stimulant le travail de Marx peut avoir pour nous aujourd'hui.

1. Contre une représentation fictive de l'histoire

La conception de l'histoire des philosophes classiques allemands était fondée sur un *a priori* : la séparation de l'humanité et de la nature. L'homme a dans le monde une vocation originale, qui en fait un être radicalement différent du reste de la réalité.

C'est pourquoi les philosophes distinguaient une philosophie de la nature et une philosophie de l'esprit : l'histoire humaine ne peut alors relever que de cette philosophie de

l'esprit. Il y a une finalité (consciente ou inconsciente) à la vie de chaque individu et donc à l'histoire de l'humanité. En faisant l'histoire, l'homme projette intentionnellement son avenir : cette philosophie ne fait que transposer l'action personnelle à l'échelle de l'humanité. C'est ainsi qu'une des questions essentielles qu'elle se pose est celle du sujet de l'histoire. Le processus historique est donc ainsi l'objet d'une « science » des fins, de la volonté, de la conscience et du projet, qui entre dans le cadre de la réflexion morale. Sous son vêtement romantique ou volontariste, cette vision issue de Kant est loin d'avoir disparu.

Une telle conception définit un champ de questions possibles et en élimine d'autres comme sans objet. Il ne peut, par exemple, y avoir d'histoire structurelle qui déterminerait l'éventail des choix humains, puisque l'histoire est essentiellement l'inscription de la liberté. Pour la même raison, ce serait un non-sens de parler de lois objectives ou d'un processus que l'on pourrait théoriser sous forme de modèles scientifiques.

Parce qu'il refuse la scission de l'homme et de la nature, Marx va lutter sa vie durant contre cette emprise morale sur l'histoire. Comme beaucoup d'hommes de leur temps, Marx et Engels sont frappés par les seuils qu'ont franchis les sciences de la nature : physique, chimie, biologie. Si ces savoirs ont progressé, c'est parce qu'ils ont réussi à se donner un objet pensé rationnellement et qu'ils ont commencé à dépouiller la nature des illusions spontanées qui encombrant la représentation. On ne considère plus le grand livre de nature comme immédiatement lisible. La conviction de Marx est que l'histoire humaine n'est pas plus un objet donné, évident, que la structure de la matière. Ce n'est pas parce que l'histoire met en jeu la pratique humaine qu'elle s'offre telle quelle, transparente, à l'investigation. A l'encontre du préjugé philosophique régnant, il faut produire un concept nouveau d'histoire.

Le projet de Marx est défini par **analogie** avec ce qui se passe dans les sciences de la nature : « ... le développement de la formation économique de la société est **assimilable** à la marche de la nature et à son histoire » (1). Marx propose de considérer a priori l'histoire comme un processus réel et objectif dont il faut construire le modèle scientifique. Cesser de voir l'histoire comme l'inscription d'une volonté, c'est la produire comme l'objet d'une science possible. Pour comprendre cela, rapprochons cette démarche de

(1) Préface de la première édition allemande du *Capital* (25 juillet 1867).

celle par laquelle Durkheim a fondé la sociologie un demi-siècle plus tard. Dans « **Les règles de la méthode sociologique** » (1895), Durkheim propose de « considérer les faits sociaux comme des choses » afin de les soustraire à l'herméneutique philosophique qui n'a jamais fait que les interpréter (2). Le caractère humain des faits sociaux peut être un obstacle à leur connaissance rigoureuse. Durkheim ne considère pas qu'il faille les déshumaniser pour les comprendre, mais seulement les envisager à l'aide d'**autres outils que les représentations spontanées de notre conscience**. Marx a exactement précédé cette attitude en ce qui concerne les faits historiques.

Il ne s'agit donc pas seulement de combattre une philosophie particulière de l'histoire, ni de dénier à la philosophie le droit à un questionnement sur l'histoire : il est question de refuser que l'histoire soit considérée comme l'objet toujours accessible de n'importe quelle intuition. L'idée d'histoire n'est pas disponible.

Ici une question se pose : Marx a-t-il réduit l'histoire à ce que nous appelons, dans les disciplines scolaires, les sciences naturelles ? Nous verrons que non dans le troisième point, consacré à l'idée de la nature. Mais disons déjà qu'il s'agit pour Marx d'une **analogie** avec les sciences de la nature et avec leur façon de construire scientifiquement leur objet d'étude. S'il n'avait pas élaboré une science autonome (le matérialisme historique), Marx aurait alors effectivement fait de la physique historique, comme d'autres ont fait de la physique sociale en sociologie.

Mais il faut bien reconnaître qu'après la mort de Marx, dès Engels lui-même, le pas a souvent été franchi : Marx devient le Darwin de l'histoire et l'**évolution** prend la place occupée jusqu'alors par l'**esprit**. Cela a ouvert la voie à l'idée développée par ses adversaires d'un Marx totalitaire, puisqu'il aurait transformé l'histoire en destin. Ainsi le naturalisme historiciste marxiste a fini par recouvrir en grande partie la critique de la vision volontariste et romantique de l'histoire et par faire oublier le projet de Marx de donner son objet à une science de l'histoire. L'aspect suivant de son combat a autant de mal à survivre dans les mémoires.

2. Contre l'absolu d'une raison sûre d'elle-même.

La longue marche de la bourgeoisie jusqu'à sa conquête du pouvoir a été soutenue par

(2) Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, 1947, p. XIII.

une foi invincible en l'idée de raison, qui trouve son apogée dans la philosophie des lumières du 18^e siècle. Le 19^e siècle sera marqué par un reflux critique : les hégéliens de gauche (les frères Bauer, Feuerbach, Stirner...) s'attaquent à une raison que l'exercice du pouvoir a rendue conservatrice. De mordante, inquiète, révolutionnaire qu'elle était, la raison s'est muée en gardienne prudente des privilèges acquis, en justification des intérêts sordides de la classe au pouvoir. Durant toute la seconde moitié du siècle, le rationalisme sera mis à rude épreuve, en particulier par Nietzsche.

Marx, premier « maître du soupçon », met en doute l'idée dominante de raison. Il rejette une conception de la raison souveraine, sans contradictions ni paradoxes. Dans son débat avec Proudhon ou avec les économistes anglais, il s'oppose à une logique déductive qui revient à affirmer que les choses doivent se comporter selon les décrets de la raison sans qu'il puisse y avoir de surprise. Dans cette logique, la raison devient sûre d'elle-même et pose des réalités inexistantes (l'état de nature, le « bon sauvage », l'individu pris isolément tel Robinson dans son île, etc.) alors qu'elle reste aveugle sur des structures bien réelles. Le rationnel qui devient non contradictoire, inaccessible aux questions, cesse d'être rationnel et se transforme en imaginaire.

Marx et Engels ont mis en évidence l'irrationalité brutale qu'engendre le mode de production capitaliste de production capitaliste dans son développement. Mais surtout, ils ont montré que le système de l'accumulation des marchandises fonctionne grâce à des **illusions** : l'illusion que la valeur est inscrite dans les choses, la disparition du travail escamoté dans l'objet... Ces illusions, nécessaires au fonctionnement du système, sont aussi les fruits du type de rapports sociaux qui s'est instauré entre la bourgeoisie et le prolétariat. Or, au lieu de relever ce défi et de produire l'explication de cette irrationalité, le rationalisme ambiant des économistes se contente de bénir cet état de fait, de lui octroyer un label de raison.

A partir des années cinquante, l'itinéraire de Marx le conduit même, par opposition à une raison qui a choisi la facilité et dont la logique ignore la négation, à un vigoureux retour à Hegel. Dans la volonté de rendre toute sa pertinence à la **dialectique**, à l'encontre des modes, se manifeste un attachement courageux à la pensée d'une raison inquiète, capable de se critiquer, de refondre ses outils et de ne pas se « mordre la queue » dans ses raisonnements. La dialectique — et en cela Hegel est loin d'être à

l'opposé de la liberté — rend impossible à la raison de se contenter de la fonction de double sauvegardant la réalité en l'état. En dépit de l'ambiguïté du terme d'idéologie, qu'est-ce que Marx dénonce à travers lui, sinon ce rationalisme du miroir qui s'épuise à ne vouloir la vérité que sous la forme d'un statu quo, d'un monde immobile et figé ? Comme la décrit J.-P. Vernant, la raison devient verbale et creuse : « Si l'on voulait résumer par une formule l'orientation de ce rationalisme rhétorique, on pourrait dire que, selon lui, il s'agit toujours de démontrer qu'en réalité il n'y a pas de problème, que la vérité est déjà donnée dans le discours et qu'ainsi tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes théoriques possibles » (3). Sensibles comme leurs contemporains aux innovations qui se fraient un chemin dans les sciences, pénétrés de la conviction d'une mobilité de la culture, Marx et Engels ont également pris à cœur de remettre la raison dans l'histoire, de lui rappeler qu'elle est étroitement conditionnée par les seuils que franchit la civilisation matérielle. Contre un rationalisme qui nous persuaderait d'un avènement miraculeux de la raison absolue et accomplie, contemporaine des Lumières, Marx nous met en demeure de concevoir le chemin à parcourir comme inachevable : la raison est autant à venir qu'advenue. J.-P. Vernant traduit comme suit la mémoire sans laquelle l'idée de raison est une caricature : « ... Aussitôt qu'on se place dans une perspective historique et qu'on renonce à la fiction d'une raison absolue pour examiner comment l'homme a effectivement, à travers les progrès des diverses sciences, construit sa raison, on comprend que la loi du progrès de la pensée rationnelle c'est le développement par crises, et même par grandes crises. Dans l'histoire de la raison aussi, il y a des révolutions » (4).

Contre une idée de la nature aux lois immuables

A propos de l'idée d'histoire, nous avons montré comment Marx refuse le rétrécissement de l'histoire à la pure manifestation éthique des individus. Mais il s'attaque avec autant de constance à toute réduction des phénomènes sociaux à des phénomènes naturels. En effet, était en vogue à l'époque, une idéologie naturaliste du droit, de la société, de l'économie... Cette perception de la réalité, fondée sur une idée de nature,

(3) J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Maspero (P.C.M. n° 233), 979, p. 103 (« Raison d'hier et d'aujourd'hui »).

(4) J.-P. Vernant, *ibidem* p. 100.

fixe les phénomènes dans une quasi éternité, les ontologise (c'est à dire les inscrit dans l'être toujours identique à lui-même). Par exemple, Marx reconnaît à l'économiste anglais Ricardo le mérite d'avoir pensé avant lui la lutte des classes ; mais en même temps, il lui reproche d'avoir fait de cet antagonisme une loi naturelle et immuable de la société humaine. Combien de fois Marx ne raille-t-il pas avec son impitoyable ironie les gens qui parlent des maîtres naturels, des guides naturels, des tendances naturelles, etc. Or, pour Marx, cette omniprésence du « naturel » dans les faits sociaux n'est rien d'autre qu'un effet de la crainte de comprendre ces faits comme une histoire discontinue et infinie.

On discerne le lien qui unit les trois directions du combat philosophique de Marx. Dans la première, il est question de refuser à la réflexion morale le monopole de l'histoire humaine pour que cette **histoire** puisse devenir **objet de science** ; on regarde vers les sciences de la nature pour leur emprunter un modèle de rationalité, une méthode. Dans le troisième point de mire de Marx, il s'agit toujours d'ouvrir dans la pensée et les savoirs l'espace d'une science de l'histoire : pour cela, il faut définitivement libérer l'univers mental de cette obsession de la **nature** qui est une résurgence métaphysique, une vieille ruse pour éviter l'angoisse de se comprendre collectivement comme « histoire ».

La lutte de Marx vise à frayer la voie à une pensée sans complaisance de l'histoire : si l'humanité arrive à se savoir « histoire », elle perdra l'illusion de se saisir de ses origines chronologiques, elles assumeront ses discontinuités, elle regardera son avenir comme un infini de possibles pratiques. Pour atteindre ce but, il faut un certain type de **raison** et tel est le sens du deuxième aspect de la lutte de Marx : il faut en finir avec l'image de la raison parfaitement maîtresse d'elle-même, parvenue à son apogée, telle qu'elle existe chez un Voltaire entre autres. Si la raison se croit définitivement affranchie des ténèbres antérieures et devenue par là-même la conscience de soi parfaite de l'humanité, comment pourrait-elle simplement poser l'histoire, c'est-à-dire un processus qui signifie son propre dépassement ? Tout au plus peut-elle se situer au faite du passé, à la fin de l'histoire. Seule une raison assumant la pensée de son inachèvement, se comprenant comme processus contradictoire, bref seule une raison **dialectique** au sens de la raison grecque peut traverser l'itinéraire d'une science de l'histoire.

Et aujourd'hui

La pointe de l'entreprise philosophique de Marx est la seule fondation d'une pensée nouvelle de l'histoire. Notre conviction à ce sujet est renforcée par le discours polémique contre le marxisme qui a cours aujourd'hui. Cette position anti-marxiste s'appuie sur une certaine vision rétrospective du siècle dernier. Selon elle, la bourgeoisie libérale de 1789 n'a cessé de méditer sur sa propre révolution avant de la faire et après l'avoir menée à bien : elle s'est donc forgée une idée de l'homme bousculant le destin, forçant la fatalité, capable d'être l'auteur de ruptures décisives. En tant que classe dominante affrontée deux siècles plus tard aux réalités de la gestion politique, économique et sociale, cette même bourgeoisie a su faire la critique de sa vision prométhéenne de l'homme dans son rapport au monde. La bourgeoisie, réfléchissant sur son ascension, est devenue plus lucide sur sa propre anthropologie. Et c'est alors qu'apparaît le marxisme, qui, lui, se contente de reprendre le flambeau de l'idéologie révolutionnaire bourgeoise sans aucune critique et en changeant seulement l'étiquette de l'acteur principal : le prolétariat international se substitue au Tiers Etat. En conclusion, le marxisme n'est au fond qu'un avatar de la pensée bourgeoise et qui plus est, il en est la postérité non-critique, candide, et par là-même, dangereuse.

Au tribunal des nouveaux philosophes, Marx est le continuateur naïf et volontariste de la rhétorique des Danton, Robespierre, Saint Just, Marat et compagnie.

Le trait vise particulièrement l'idée d'histoire méprisée comme un pseudo-concept. La théorie politique, économique et sociale bourgeoise a depuis longtemps « reconnu » que cette idée n'était que la représentation fantastique des aspirations de la bourgeoisie, le point culminant de la propagande des Lumières. L'idée d'une histoire, avec son primat de l'action et sa certitude d'une fragilité constitutive des choses, n'est que l'imaginaire grâce auquel la bourgeoisie a effectué sa destruction de l'Ancien Régime et son édification de l'Etat moderne. Le marxisme est la reprise archaisante d'une mythologie activiste bourgeoise dont la bourgeoisie, elle, a su se défaire comme elle a surmonté le culte de l'Etre Suprême ou le folklore du Progrès. L'invalidation systématique de l'idée d'histoire et l'acharnement à prouver que le projet d'une science de l'histoire est un mythe constituent l'indication que là est le cœur du débat. Les questions ne peuvent être évitées : Marx est-il piégé par son adversaire et son entreprise n'est-elle pas après

tout que la transmission à peine modifiée au prolétariat de la conception du monde de la classe dominante ? Ou, au contraire, quand il parle de l'histoire, parle-t-il d'autre chose ?

A notre époque, on invoque moins la nature et ses lois. Parfois cependant, dans la société comme dans l'Eglise, on réentend parler de droit naturel, ou de morale naturelle ; la nouvelle droite tente de justifier le racisme par des « inégalités naturelles ». De même l'idée de raison a été soumise à une critique très vive dans notre culture en particulier du fait de l'école de Francfort et par exemple de Marcuse (cf. « l'homme unidimensionnel »).

La tentation de l'irrationalisme a eu son heure de gloire à la fin des années 1960, mais aujourd'hui se font nombreux les appels à une restauration de la sagesse, de la raison. La question renaît dans ces nouvelles circonstances : quel rationalisme sera le nôtre, celui de la dialectique ou celui qui tourne court et en reste aux représentations, à un imaginaire bloqué ?

En effet, ce que Marx critiquait dans les idées de raison et de nature à son époque ne réapparaît-il pas à travers un certain discours technocratique ?

— « Le monde est menacé d'autodestruction ? faisons confiance aux experts qui, eux, possèdent toutes les données du problème ».

— « Le gouvernement intervient pour maintenir des emplois dans l'automobile et les chantiers navals ? Cela n'est pas rationnel. Les mutations technologiques entraînent inéluctablement le chômage ».

Ces idées, entre autres tendent à devenir « naturelles » dans les esprits. Accepter les licenciements, c'est rationnel. Il y a dans cette raison technocratique une façon de se situer à l'extérieur du problème, d'un point de vue inattaquable.

On est dispensé ainsi de s'impliquer et prendre en compte l'ensemble des aspects du problème dans ses contradictions et sa dynamique.

Face à une telle façon de penser, on perçoit tout l'intérêt d'aller revoir du côté de chez Marx : n'a-t-il pas ouvert des pistes évitant à la fois le volontarisme et le fatalisme ?

Dans le cadre d'un aussi bref aperçu, il n'était pas possible de soulever les questions

les plus aiguës que nous lègue l'œuvre de Marx et de Engels. Il faudrait traiter de l'utopie que certains considèrent comme la clef de lecture de cette œuvre. On ne peut contourner la question de l'Etat et du pouvoir d'Etat à propos de laquelle le marxisme apparaît d'autant plus vulnérable que se multiplient les échecs de beaucoup de tentatives politiques d'instauration d'un régime se réclamant de l'analyse marxiste.

Notre intention était seulement de montrer la duperie d'une certaine façon de célébrer l'actualité de Marx en le sommant de parler au présent. Sa pertinence pour nous est le fruit d'une meilleure connaissance de l'écart qu'il creuse à l'égard de son propre monde. Il lutte contre l'illusion d'une transparence pratique de l'histoire, contre le soldisant absolu d'une raison consciente de soi, contre la thèse d'une inéluctabilité naturelle des phénomènes sociaux. Ces obstacles le mènent à chercher une rationalité du côté des sciences de la nature, à retrouver la veine dialectique de Hegel et à faire du concept d'histoire l'horizon de ses efforts théoriques. Ce rapport de Marx à son environnement, les allées qu'il y trace, constituent une ébauche du rapport analogue que nous avons à construire et où s'éprouvera la valeur de la problématique marxiste. Faute de cette mise en rapport, on en restera à l'exécration ou au culte, qui sont deux comportements « religieux ».

Ou alors, soit on l'« enterrera » dans l'indifférence, soit on cherchera à le « sauver », un peu comme l'Eglise a cherché longtemps à « sauver » les récits bibliques de la création, rédigés pourtant dans un contexte culturel totalement différent du nôtre.

On voit bien que la pertinence de Marx pour nous dépend de notre propre travail de réflexion sur son œuvre et conjointement sur notre réalité. La démarche proposée — issue de celle de Marx lui-même dans son évolution — est donc beaucoup plus ouverte et riche que le type de rapport que nous avons spontanément vis à vis de l'œuvre de Marx. Sa lutte dans la culture de son temps peut stimuler la réflexion actuelle, bien au delà des rangs de ceux qui se disent marxistes, et continuer à renouveler les problématiques pour des approches scientifiques de l'histoire et de la société.