

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

PRÉAUX Jean, éd., *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 3, Editions de l'Université de Bruxelles, 1973.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Tout titulaire de droits qui s'opposerait à la mise en ligne de son article est invité à prendre immédiatement contact avec la Digithèque afin de régulariser la situation (email : bibdir@ulb.ac.be)

Les illustrations de cet ouvrage n'ont pu être reproduites afin de se conformer à la législation belge en vigueur.

L'œuvre a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Édités par Jean Préaux

université libre
de Bruxelles

institut d'histoire
du christianisme

Charles **DELVOYE**

A-t-on découvert la tombe
de saint Pierre au Vatican ?

Jean **HADOT**

L'utopie communautaire
et la vie des premiers
chrétiens de Jérusalem

Guy **CAMBIER**

La chasse aux sorcières
à la fin du moyen âge et
aux XVI^e et XVII^e siècles

Roland **CRAHAY**

Tommaso Campanella ou
le socialisme dans la Cité
de Dieu

Jean **PRÉAUX**

De la « Cité de Dieu » de
saint Augustin à la « Cité
séculière » de Harvey Cox

éditions de
l'université de Bruxelles

3 1972 - 1973

Université Libre de Bruxelles
Institut d'Histoire du Christianisme

Année académique
1973-1974

Bureau
Directeur : M. Jean Préaux
Directeur-adjoint : M. Jean Hadot
Secrétaire : M. Robert Joly

Université Libre de Bruxelles

Institut d'Histoire du Christianisme

PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

3 1972 - 1973

Édités par Jean Préaux

Éditions de l'Université de Bruxelles

Parc Léopold 1040 Bruxelles Belgique

1973/0171/31

© Editions de l'Université de Bruxelles, 1973

Parc Léopold 1040 Bruxelles Belgique Téléphone (02 35.01.86)

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction, y compris les
microfilms et les photocopies, réservés pour tous pays.

Imprimé en Belgique

A-t-on découvert la tombe de saint Pierre au Vatican ?

La découverte d'un édicule considéré par d'aucuns comme marquant l'emplacement de la tombe de Pierre au Vatican résulte du désir exprimé par le pape Pie XI (mort le 10 février 1939) d'être enterré, sous la nef centrale de la basilique consacrée au Prince des apôtres, dans les Grottes vaticanes, près de Pie X (pape de 1903 à 1914), qu'il avait fait béatifier. Afin de rendre ces Grottes plus claires et plus salubres, le cardinal camerlingue Pacelli, alors secrétaire d'État et qui allait devenir le pape Pie XII le 2 mars 1939, donna l'ordre d'en abaisser le sol. Ces travaux d'aménagement, placés sous la surveillance sourcilleuse de Mgr Ludwig Kaas, secrétaire-économiste de la Congrégation de la Révérende Fabrique de Saint-Pierre, conduisirent à la découverte, à une dizaine de mètres sous le dallage de la basilique édifiée au XVI^e siècle, de mausolées appartenant à une vaste nécropole païenne située sur le versant Sud de la colline vaticane en dehors des murs de Rome et qui fut en usage du début du II^e siècle de notre ère jusqu'à celui du IV^e. C'est à l'Ouest de ces mausolées, dans une région de simples tombes à inhumation qu'a été mise au jour une niche creusée dans le mur d'échiffre d'un escalier (appelé le « mur rouge » en raison de la couleur de l'enduit qui le recouvrait) et surmontant une fosse vaguement cubique d'environ 80 cm de côté, qui contenait des ossements humains (fig. 1). Cette niche incurvée, large de 72 cm et profonde de 21 cm, était surmontée à une hauteur d'1 m 40 par une plaque de travertin, qui reposait à 72 cm plus à l'Est sur deux colonnettes au chapiteau corinthien. Au-dessus avait été entaillée dans le mur une autre niche, plus large et plus profonde, dont toute la partie supérieure a disparu : le couronnement en tympan dont on l'a coiffée sur plusieurs reconstitutions graphiques est purement conjectural. On a proposé de voir dans cet édicule la *memoria* qui aurait été érigée sur la tombe de saint Pierre : il a été en effet surmonté au cours des siècles, d'abord sous Constantin, lorsque fut bâtie la basilique, par une construction en marbre, qui l'englobait

Fig. 1. — La région de la « memoria » (d'après J. Toynbee et J. Ward Perkins, *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations*, p. 139, fig. 10)

sous un dais, puis par les autels successifs des papes Grégoire le Grand (590-604), Calliste II (1123) et Clément VII (1594). Ces superpositions, qui s'échelonnent sur plus d'un millénaire, ont été considérées à juste titre comme la preuve de la continuité d'une croyance.

Mais était-ce bien la tombe de Pierre que dominait la *memoria* et à quelle époque remontait cet ensemble ? Pour répondre à ces questions il importe de replacer le monument dans le contexte archéologique au sein duquel il se situe. Il est environné au Sud et à l'Ouest de mausolées dont la construction a progressé de l'Est vers l'Ouest

au cours du II^e siècle. La façade du mausolée O (appartenant à la famille des Matuccii) contient une brique datée par son estampille de 123, mais le monument peut être postérieur de plusieurs années ; en effet, lorsque l'on cherche à établir une chronologie sur des briques imprimées de cachets, il convient de ne pas perdre de vue que les stocks peuvent s'être écoulés avec lenteur et que d'autre part des briques ont été plus d'une fois remployées bien longtemps après leur première utilisation. Le mausolée S a été construit postérieurement à O, contre le flanc occidental duquel il est venu s'appuyer. C'est un peu plus tard encore qu'a été élevé, au delà d'un *clivus*, passage montant vers le Nord, le mausolée R, doté, au Nord, d'une terrasse R', dont le sol est situé un mètre plus haut. La terrasse R' est, à son tour, dominée, à un mètre plus haut encore, plus au Nord, par un enclos funéraire Q à ciel ouvert, où six tombes à *arcosolia* avaient été creusées au pied des murs Nord, Ouest et Est. La dénivellation de 2 m entre le mausolée R et l'enclos funéraire Q rendit nécessaire la construction, dans la partie Nord du *clivus* montant à l'enclos, d'un escalier que l'on soutint à l'Est par un mur d'échiffre, le « mur rouge », dans la face orientale duquel a été aménagée la *memoria* qui nous occupe. Sous l'escalier courait un égout, incliné du Nord au Sud, qui avait pour fonction d'évacuer les eaux recueillies dans la cour à ciel ouvert de l'enclos funéraire Q. Cet égout était recouvert de briques, dont certaines portaient des estampilles au nom d'*Aurelius Caesar* et de *Faustina Augusta*. Il s'agit de Marc-Aurèle (qui porta le titre de César de 140 à 161 et qui fut empereur de 161 à 180) et de sa femme Faustine la Jeune (qui fut proclamée Augusta en 147 et mourut en 175). D'autres briques avec les mêmes estampilles ont été trouvées dans le mur rouge. Celui-ci et la niche qui y fut creusée datent donc au plus tôt de 147, mais si l'on tient compte, comme nous l'avons rappelé plus haut, des lenteurs avec lesquelles pouvaient s'épuiser les stocks de briques et des remplois dont celles-ci étaient l'objet, il n'est pas interdit de supposer que le mur rouge a été édifié seulement dans la deuxième moitié du II^e siècle et peut-être même assez tard. C'est ce que tendent à montrer diverses observations stratigraphiques.

M. A. Audin a fait remarquer que la façade postérieure Nord du Mausolée S présentait, entre les fondations en blocage de petites pierres maçonnées et la partie visible du mur en briques, une recoupe située 60 cm plus haut que la recoupe similaire de la façade antérieure tournée vers le Sud¹ (fig. 2). Il en a conclu que la ligne idéale

¹ Amable AUDIN, *La memoria de saint Pierre au cimetière du Vatican dans Byzantion*, t. 24 1954, pp. 265-294, spécialement pp. 272-275.

Fig. 2. — Stratigraphie de la région de la « memoria » (d'après A. Audin dans *Byzantion*, t. 24, 1954, p. 270, fig. 2)

qui relie ces deux recoupes indique quelle était la pente du sol à cet endroit avant la construction de l'édifice. Lorsque celui-ci fut bâti, les terres arrachées par les pluies au versant de la colline vinrent s'accumuler contre le mur Nord du monument, exhaussant progressivement le terrain. Ces remarques ont été confirmées par celles que M. Prandi a pu faire sur le mausolée O, contigu à l'Est, dont la façade postérieure Nord a été recouverte d'un enduit imperméable pour la protéger de l'humidité qui provenait des terres entassées². Et, de fait, sur une hauteur d'un peu moins de 2 m 50, en dessous du niveau inférieur de cet enduit, M. Prandi a observé, au Nord du mausolée O, des terres déposées par sédiments d'alluvions ou par voie naturelle. C'est seulement au-dessus de ces terres que vient une couche d'argile accumulée artificiellement et pilonnée avec de l'eau pour constituer un terre-plein. Dans ces remblais postérieurs aux mausolées O (dont la date la plus haute possible est 123) et S ont été creusées deux tombes situées plus bas que la fosse surmontée de la niche : ce sont les tombes *gamma* et *thèta*.

La tombe *gamma* était constituée d'un massif souterrain en blocage contenant un sarcophage en terre cuite, qui renfermait le cadavre d'un petit garçon, et d'un socle en briques apparent au-dessus du sol. Un tube de terre cuite descendait jusqu'au sarcophage et permettait

² Adriano PRANDI, *La tomba di S. Pietro nei pellegrinaggi dell'età medievale*, Todi, 1963, pp. 331-332, fig. 40-41.

de faire des libations selon un rite païen, qui ne devait être adopté par les chrétiens qu'à partir de la fin du III^e siècle. M. Prandi, en démontant cette tombe, y a découvert des briques au nom de Cn. Domitius Trophimus Vitalis, datables de 115-123, qui fournissent de nouveau un *terminus post quem* et il a conclu du niveau où se situait cette tombe qu'elle devait avoir été aménagée aux environs de 150 : la moulure séparant le massif souterrain du socle apparent est, en effet, à 70 cm au-dessus de la recoupe de fondation du mur Nord du mausolée S. Le mur rouge est postérieur à cette tombe *gamma*, sur l'angle Nord-Ouest de laquelle passent ses fondations. La tombe *thêta*, située 50 cm au Nord de *gamma*, au même niveau que la séparation entre le socle et le massif souterrain de celle-ci, était faite de deux rangées de tuiles se contrebutant au-dessus du cadavre simplement mis en terre. L'une de ces tuiles porte une estampille au nom de Statius Marcius Demetrius, qui aurait vécu sous Néron ou sous Vespasien. Mais ici encore il faut tenir compte de la possibilité d'un délai assez long entre la fabrication de cette tuile et son emploi dans une tombe extrêmement modeste. La niche du mur rouge et la fosse qu'elle surmonte sont assez nettement postérieures à ces deux tombes. Et c'est pendant l'intervalle de temps au cours duquel le terrain s'est surhaussé qu'a été creusée une troisième tombe, *éta*, au-dessus de *gamma* et de *thêta*. Il résulte de tout ceci que la niche du mur rouge ne peut guère être datée avant la fin du II^e siècle.

C'est d'ailleurs seulement sous le pontificat de Zéphyrin (199-217) qu'au témoignage d'Eusèbe (*Histoire ecclésiastique*, II, XXV, 7) un « homme ecclésiastique » de Rome, appelé Caius, polémisant contre Proclus, le chef des montanistes de Phrygie, qui se targuaient de posséder à Hiérapolis les tombes de l'apôtre Philippe et de ses filles, invoque l'existence de trophées (*tropaia*) de Pierre et de Paul à Rome : « Soit que tu ailles au Vatican, écrivait-il à Proclus, soit que tu suives la Voie d'Ostie, tu y trouveras les trophées de ceux qui fondèrent l'église de Rome ». Le trophée le long de la Voie d'Ostie ce serait celui de l'endroit dit des Trois Fontaines, où Paul aurait été décapité, le trophée du Vatican serait la *memoria* du mur rouge. Pour saisir la portée de ce texte il faut se souvenir qu'à la fin du II^e siècle et au début du III^e les communautés chrétiennes s'affrontèrent dans de vives discussions et se réclamèrent, dans leurs controverses, de fondations apostoliques pour justifier l'authenticité originelle des doctrines qu'elles professaient et pour se donner des lettres de noblesse. C'est dans les dernières années du II^e siècle qu'Éphèse prétendit posséder la tombe de Jean. C'est alors aussi que l'on introduisit à Rome, vers 190, dans l'évangile selon Matthieu (XVI, 18-19) les célèbres versets : « *Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon*

église, et les Portes de l'Enfer n'auront pas force sur elle. Je te donnerai les clés du royaume des cieux, et ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux », versets encore ignorés d'Irénée vers 180 mais connus de Tertullien en 200³. La prétention du siège de Rome à la primauté peut être mise en rapport également avec l'extraordinaire rayonnement de l'*Urbs* au II^e siècle, sous les Antonins, lorsqu'elle devint beaucoup plus nettement que sous Auguste et ses successeurs immédiats la capitale de l'empire.

Dans ce contexte l'église de Rome a voulu attester à la face du monde par l'édification d'une *memoria* au Vatican qu'elle possédait les reliques de Pierre. Ces reliques, elle les chercha et, bien entendu, elle les trouva. Nous sommes en présence du phénomène, si connu, de l'invention de reliques, avec l'absence totale de garanties d'authenticité que comportait une telle opération. D'ailleurs la fosse d'environ 80 cm de côté sous la niche n'était pas une véritable tombe. L'examen auquel M. Venerando Correnti, professeur d'anthropologie alors à l'Université de Palerme, aujourd'hui à celle de Rome, a soumis les ossements que l'on y a recueillis nous a appris qu'elle renfermait les restes de trois personnes : une femme de 70 à 75 ans et deux hommes de 50 à 60 ans ainsi que des os d'animaux (porc, mouton ou chèvre, coq). Il convient en outre de ne pas oublier que la venue de Pierre à Rome n'est pas assurée historiquement. Il est, en effet, curieux de constater que Paul, lorsqu'il écrit aux Romains ou envoie ses épîtres de Rome, ne parle jamais de Pierre. La plus ancienne mention que nous ayons de la présence de Pierre à Rome date seulement aussi de la seconde moitié du II^e siècle. C'est alors qu'un juif converti, du nom d'Hégésippe, établit la succession des évêques de plusieurs églises. La liste qu'il dressa a disparu mais elle est à la base de celles que fournissent Irénée (vers 180) et Tertullien. Elle commençait pour Rome par Linus ou Clément institué évêque par les apôtres Pierre et Paul. Le premier texte qui relate la crucifixion de Pierre se trouve dans les *Actes* de cet apôtre, pur conte hagiographique rédigé également à la fin du II^e siècle. Ce texte est d'ailleurs rejeté comme inauthentique par l'Église catholique romaine. N'y lit-on pas que des Romains décidèrent d'obtenir la mort de Pierre parce que leurs femmes, disciples de l'apôtre et ayant entendu ses prédications sur la chasteté, refusaient d'avoir encore commerce avec eux ? Le préfet de la ville, Agrippa — personnage purement légendaire —, dont les quatre concubines avaient aussi opté pour la continence, aurait fait

³ W.L. DULIÈRE, *La péricope sur le « Pouvoir des clés »* dans *La Nouvelle Clío*, 1954, pp. 73-90.

arrêter et crucifier Pierre. Et même si, comme l'enseigne la tradition de l'Église catholique, Pierre était venu à Rome et s'il y avait été martyrisé sous Néron à la suite de l'incendie de 64, est-il vraisemblable d'admettre que ses disciples auraient recueilli son corps (qui aurait sans doute d'ailleurs été brûlé ou jeté dans le Tibre) à une époque d'intense persécution, dans un temps où la croyance dans une Seconde Venue toute proche devait avoir pour corollaire que l'on ne se souciait pas de récupérer le corps des martyrs et où précisément le culte des reliques n'existait pas encore ?

M^{lle} Margherita Guarducci pense cependant que les restes de saint Pierre ont été retrouvés dans le mur *g* construit, vers le milieu du III^e siècle, au Nord de la *memoria*, perpendiculairement au mur rouge, auquel il n'est pas liaisonné et qu'il devait sans doute consolider à la suite d'une faille qui s'y était produite ⁴. Étudiant, avec la plus extrême attention, à partir de 1953, les graffiti du mur rouge et du mur *g*, M^{lle} Guarducci fut intriguée par la présence, dans la face Nord du mur *g*, d'une cavité (longue de 77 cm, haute de 30 cm et profonde de 29 cm), que fermait une plaque de marbre mais qui était vide. Elle finit par apprendre de la bouche d'un *sampietrino* (un des ouvriers de confiance chargés de l'entretien de Saint-Pierre) qu'en 1947, Mgr L. Kaas y avait découvert des ossements qu'il avait emportés et enfermés dans une cassette en bois, qui aurait été ensuite dissimulée dans la confession semi-annulaire construite par Grégoire le Grand. Ces ossements, retrouvés grâce à la persévérance de M^{lle} Guarducci et au crédit dont elle jouit dans les milieux pontificaux, furent, eux aussi, soumis à l'examen de M. V. Correnti, qui établit qu'ils appartenaient à un individu de sexe masculin, de constitution robuste, âgé d'une soixantaine d'années et mesurant entre 1 m 63 et 1 m 68. Ils étaient accompagnés de fragments d'un tissu de laine teint en pourpre et d'un autre tissu également de laine broché de fils d'or, dans lesquels ils auraient été enveloppés. M^{lle} Guarducci estime que ce seraient là les reliques de Pierre, qui auraient été placées dans le mur *g* sous le règne de Constantin pour les soustraire à l'humidité du sol et aux risques de profanation. Les débris d'os de souris, de mouton ou de chèvre, de porc et de bovidé trouvés en même temps dans la cachette du mur *g* indiqueraient que le corps aurait été d'abord inhumé au Vatican alors que la région était encore champêtre puisqu'elle était occupée par les *Horti Neronis*. M^{lle} Guarducci attache aussi la plus grande importance aux traces de terre relevées sur les ossements humains. Elle y voit la preuve que le corps

⁴ Cf. les publications de Mlle GUARDUCCI citée dans l'*Orientalion bibliographique* à la fin de cet article.

avait d'abord été inhumé. C'est, en effet, l'hypothèse qui s'impose : la cachette du mur *g* passerait difficilement pour une sépulture première ! Mais qui nous prouve scientifiquement que nous avons affaire aux ossements d'un homme qui aurait été enterré dans les années 60 et que celui-ci serait l'apôtre Pierre ? Nous nous trouvons simplement une nouvelle fois devant un cas d'invention et de translation de reliques, avec l'absence totale de garanties d'authenticité. Les graffiti au nom de Pierre, incisés, avec d'autres au nom de Marie et du Christ, sur la face Nord du mur *g* et sur la face Est du mur rouge, au cours de la seconde moitié du III^e siècle et au début du IV^e, nous apprennent simplement que les chrétiens de ce temps pensaient que les reliques de Pierre se trouvaient à cet endroit. Et c'est en raison de cette croyance que les constructeurs de l'époque de Constantin affrontèrent des difficultés considérables pour ériger sur le versant Sud de la colline vaticane une basilique monumentale à cinq nefs, pour laquelle il fallut combler les mausolées, remblayer la vallée, entailler la pente au Nord et dresser de puissantes substructions, atteignant au Sud jusqu'à 12 m de hauteur. Mais rien dans les textes ni dans les témoignages archéologiques ne permet de dire que cette croyance est antérieure à la seconde moitié du II^e siècle, où la *memoria* fut aménagée, sans doute plus près de 200 que de 150.

Il y avait d'ailleurs à Rome au III^e siècle un autre endroit où l'on supposait que se trouvaient les reliques de Pierre, associées à celle de Paul : c'est la nécropole située au Sud de la ville, à l'Ouest de la Via Appia, à l'endroit dit *ad Catacumbas*, sous les vestiges de la basilique des Apôtres construite sous Constantin et à laquelle a succédé, au début du XVII^e siècle, l'église de Saint-Sébastien⁵. On y a découvert une *triclia*, salle de forme trapézoïdale, datant du III^e siècle, avec des bancs de maçonnerie pour la célébration de repas funéraires en l'honneur des défunts inhumés dans le mausolée voisin. De nombreux graffiti gravés sur les murs, en grec et en latin, nous apprennent que l'on y implorait Paul et Pierre, dont on croyait que les corps étaient enterrés là. Certains savants, dont Jérôme Carcopino, ont avancé que les dépouilles de Pierre et de Paul y auraient été transférées, au temps de la persécution de Valérien, en 258, la première à partir du Vatican, la seconde à partir de la Voie d'Ostie, pour être dérobées à la profanation. Cette hypothèse ne résiste pas à l'examen. La translation de corps en temps de persécution eût été particulièrement périlleuse ! Il n'est pas plus vraisemblable de supposer que les cimetières et les catacombes, bien connus de la police impériale,

⁵ On trouvera la bibliographie dans Angelus A. DE MARCO, *The Tomb of Saint Peter*, Leyde, E.J. Brill, 1964, pp. 70-143.

étaient alors des lieux de refuge sûrs que de penser qu'au temps de l'occupation hitlérienne les francs-maçons ou les communistes se seraient réunis dans leurs temples ou dans les locaux du parti.

A.M. Schneider et dom Mohlberg ont supposé que le cimetière de la Via Appia aurait été la propriété de chrétiens partisans de Novatien, l'antipape qui s'opposa en 251 au pape Corneille, auquel il reprochait son indulgence à l'égard des *lapsi* du temps de la persécution de Dèce⁶. L'église novatienne eut un grand rayonnement puisqu'elle s'implanta non seulement à Rome mais en Gaule, en Espagne, en Égypte et à Constantinople. Elle était encore vivace dans la première moitié du V^e siècle. Les Novatians de Rome, qui n'avaient pas accès à la tombe de Pierre au Vatican ni à celle de Paul le long de la voie d'Ostie, l'une et l'autre propriétés de l'église pontificale, voulurent détenir eux aussi les reliques des Princes des apôtres et prétendirent qu'elles se trouvaient dans le cimetière qui leur appartenait.

Ainsi donc, si nous examinons les résultats des fouilles du Vatican avec la même indépendance de l'esprit critique que s'il s'agissait de n'importe quelle autre trouvaille et si nous considérons qu'ils sont objet de science et non de foi, nous voyons qu'ils ne nous apprennent rien sur la venue de Pierre à Rome, sur le martyre qu'il y aurait subi dans les années 60 ni sur son éventuelle inhumation. En revanche, comme il arrive si souvent en archéologie, faute d'apporter des précisions sur une histoire événementielle, ils enrichissent nos connaissances sur les croyances et les mentalités religieuses, et ce depuis la fin du II^e siècle jusque au début du IV^e.

Charles DELVOYE.

⁶ A.M. SCHNEIDER, *Die Memoria Apostolorum an der Via Appia*, dans les *Nachrichten von der Georg-August Universität und der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, 1951, n° 3, pp. 1-15.

L.K. MOHLBERG, *Historisch-kritische Bemerkungen zum Ursprung der sogenannten « Memoria Apostolorum » an der Appischen Strasse* dans *Colligere fragmenta, Festschrift Alban Dold*, Beuron, 1952, pp. 52-74, et *Osservazioni storico-antiche sull'iscrizione tombale di Novaziano* dans *Ephemerides liturgicae*, t. 51, 1957, pp. 242-249.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

La bibliographie relative aux fouilles conduites sous la basilique de Saint-Pierre et aux problèmes connexes est surabondante.

Le recueil d'Angelus A. DE MARCO, O.F.M., *The Tomb of Saint Peter. A representative and annotated Bibliography of the Excavations*, Leyde, E.J. Brill, 1964, X-261 pp., comprend 870 numéros, dont 414 (y compris les allocutions pontificales) se rapportent aux fouilles mêmes.

Parmi les publications les plus importantes parues depuis lors, on retiendra :

- Jérôme CARCOPINO, *Études d'histoire chrétienne. II. Les reliques de saint Pierre à Rome*, Paris, Albin Michel, 1965 (ouvrage à propos duquel M. André Wartelle a fort pertinemment écrit dans le *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1966, 2, pp. 293-294 : « On souhaiterait moins de tapage publicitaire autour de cette étrange affaire et plus de rigueur méthodique dans les démonstrations »).
- Margherita GUARDUCCI, *Le reliquie di Pietro sotto la confessione della Basilica Vaticana*, Libreria Editrice Vaticana, 1965.
 - *Le reliquie di Pietro sotto la confessione della Basilica Vaticana. Una mesa a punto* dans *Archeologia classica*, t. 19, 1967, pp. 1-97 (cet article a été publié aussi sous forme de brochure, Rome, Coletti, 1967).
 - *Infondate riserve sulle reliquie di Pietro* dans *Archeologia classica*, t. 20, 1968, pp. 352-373.
 - *Pietro ritrovato*, Rome, Mondadori, 1969.
- Adriano PRANDI, *La tomba di S. Pietro nei pellegrinaggi dell'età medievale*, Todi, Accademia Tudertina, 1963.

On consultera avec profit Olivier MERLIN, *Un souterrain au Vatican*, Paris, Fayard, 1971, livre d'un journaliste érudit et bien informé, qui fournit sur l'histoire anecdotique des fouilles et des recherches des détails significatifs que l'on aurait parfois scrupule à reprendre d'une manière aussi précise dans de doctes publications.

En revanche on négligera sans dommage l'article de Monseigneur Robert JACQUARD, *Redécouverte du tombeau de saint Pierre au Vatican* dans *Archeologia*, n° 53, décembre 1972, pp. 25-34, qui contient de nombreuses inexactitudes et présente comme des certitudes ce qui n'est que conjectures.

On aura toujours intérêt à se reporter au rapport officiel des fouilles conduites de 1940 à 1949 : B.B. APOLLONJ GHETTI, A. FERRUA, E. JOSI et E. KIRSCHBAUM, *Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940-1949*, 2 vol., Cité du Vatican, 1951.

L'un des meilleurs exposés d'ensemble reste celui de Jocelyn TOYNBEE et John WARD PERKINS, *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations*, Londres-New York-Toronto, Longmans, Green and C°, 1956.

L'utopie communautaire et la vie des premiers chrétiens de Jérusalem

Tout au long de l'histoire de l'Église chrétienne, on découvre l'importance du mythe de la « Vie apostolique ». Il s'agit de l'effort fait par des individus ou par des groupes réformistes pour revenir à la pureté du christianisme, tel qu'il était vécu par les membres de la communauté chrétienne primitive de Jérusalem, selon le tableau qu'en a tracé l'auteur des *Actes des Apôtres*. L'influence de ces quelques versets tirés du livre canonique a été absolument énorme. Cette influence a-t-elle un support réel dans les faits ? Autrement dit, ces quelques versets représentent-ils la réalité ? Ou bien ne sont-ils qu'un mythe utopique que des milliers de chrétiens ont cherché à faire passer dans la réalité ? Telles sont les questions que l'on peut se poser dans le cadre d'une étude sur l'utopie communautaire et la vie des premiers chrétiens de Jérusalem. Pour répondre à ces questions, nous essaierons de disposer l'énorme dossier selon un schéma tripartite. En premier lieu, nous présenterons très rapidement les manifestations principales de l'influence du mythe de la « Vie apostolique » sur le christianisme orthodoxe et hérétique. Ensuite, nous examinerons la valeur du dossier qui nous est fourni par les passages des *Actes des Apôtres*, afin de déterminer d'une manière générale s'ils nous proposent un mythe ou de l'histoire. Enfin, nous essaierons de pénétrer ce qu'on peut appeler la réalité du mythe, c'est-à-dire les éléments historiques que l'on peut discerner à travers le tableau idéalisé tracé par l'auteur des *Actes des Apôtres*.

L'influence du mythe

Il est évidemment impossible de retracer ici en détail l'histoire de cette influence, car c'est toute l'histoire de l'Église qu'il faudrait résumer. Il semble préférable de mettre en relief les « grands moments » de cette influence, c'est-à-dire les événements qui s'y rattachent explicitement ou les personnages qui font appel à ce thème

pour expliquer leur action. En ce domaine, il est évident que les fondateurs du monachisme disposaient là d'un « modèle » auquel ils pouvaient tout naturellement se rattacher pour prêcher la communauté des biens. Le texte le plus complet sur ce point est celui de Jean Cassien, le fondateur du cénobitisme provençal. Dans sa XVIII^e conférence, après avoir expliqué qu'il y a trois genres de moines, il montre que les véritables moines sont ceux qui reproduisent le mode de vie des premiers chrétiens de Jérusalem et il consacre à ce sujet un long paragraphe où sont repris les passages principaux des *Actes des Apôtres* décrivant l'église de Jérusalem. Ce thème était donc fondamental aux origines du monachisme, spécialement du monachisme cénobitique, qui valorisait la vie commune et donc la communauté des biens, tandis que le monachisme érémitique insistait davantage sur la fuite du monde. L'intérêt du texte de Cassien, rédigé vers 426, apparaît encore plus grand, si l'on se souvient qu'il se propose de résumer en ses *Conférences* la doctrine des moines égyptiens, palestiniens et syriens.

Le même thème de la « vie apostolique » se retrouve, vers la même époque (425), dans une lettre de Nil d'Ancyre, disciple de Jean Chrysostome, et un peu plus tard, vers 439, dans l'*Histoire Ecclésiastique* de Socrate de Constantinople, continuateur d'Eusèbe de Césarée, comme explication et modèle du monachisme cénobitique.

Mais ce thème n'est pas utilisé seulement par ceux qu'on peut appeler les « orthodoxes ». Il apparaît aussi dans le cadre d'un monachisme que nous pouvons qualifier d'hétérodoxe ou de marginal. Nous savons, par le *Journal de voyage* de la mystérieuse Éthérie, peut-être provençale, peut-être espagnole, qui pérégrinait en Orient vers 395, qu'il existait en différents endroits, et spécialement à Jérusalem, mais aussi ailleurs, une catégorie d'ascètes analogues aux moines et qu'elles nomme « apotactites » (ceux qui se séparent). L'existence de ces « apotactites » nous est d'ailleurs confirmée par l'empereur Julien, qui les décrit comme des moines errants de la secte galiléenne. Éthérie nous décrit leur vie sans laisser percer le moindre blâme. Il semble pourtant que ces « apotactites » soient stigmatisés sous le nom d'« apostoliques » par Épiphane de Salamine dans son *Panarion* aux alentours de 377. La notice LXI s'attaque à des personnages dont Épiphane nous dit qu'ils se donnent le nom d'« apotactites » et aussi d'« apostoliques », précisément parce qu'ils prétendent reproduire la « vie apostolique », c'est-à-dire la vie de l'église primitive de Jérusalem, par le renoncement à la propriété et au mariage. Épiphane les rattache à Tatien, l'illustre Syrien qu'il considère comme le fondateur des « Encratites » (les « maîtres d'eux-mêmes ») et aussi à des hérétiques connus (déjà) sous le nom de « cathares » (les « purs »).

Leur lieu de résidence est l'Asie Mineure et spécialement la Phrygie, la Cilicie et la Pamphlie. Épiphane note que, non contents de refuser le mariage, ils ont des sacrements différents de ceux de l'Église. Quant au refus de la propriété et du mariage, Épiphane se déclare d'accord sur le principe de ce genre de vie, mais reproche aux « apostoliques » de vouloir généraliser ce mode de vie en considérant qu'il est la seule expression de la vie chrétienne.

L'utilisation du mythe de la vie apostolique à la fois par les orthodoxes et les marginaux se retrouve plus tard au moyen âge dans les mouvements de pauvreté volontaire étudiés par E. Werner dans son très beau livre *Pauperes Christi* (Leipzig, 1956). On y perçoit d'une façon très nette une référence à la « vie apostolique » aussi bien dans les mouvements qui se constituent contre l'Église établie, que dans ceux qui seront finalement récupérés par elle. En tout cas, il est une époque privilégiée où le mythe triomphe d'une façon presque absolue, c'est la période qui va du XII^e au XIV^e siècle. D'une part, les marginaux ou les hérétiques se réclament de la « vie apostolique ». Ils constituent des sectes réformistes, qui ont la haine de l'Église romaine, considérée comme la Grande Prostituée de Babylone de l'*Apocalypse de Jean*, et prétendent former eux-mêmes la véritable Église. Ils se donnent le nom d'« apostoliques ». C'est ainsi qu'en 1114, près de Soissons, Clément et Hébrard, son frère, fondent une société secrète dont les membres ne croient pas à l'Incarnation, rejettent les sacrements, condamnent le mariage et prétendent mener la « vie apostolique ». Il en est de même un peu plus tard, vers 1115, à Anvers, des adeptes de Tanchelm et de son disciple Manassé, qui se proclament « apostoliques ». Plus tard, à Cologne, en 1143, un groupe formé de gens du peuple, de clercs et de moines, prend le nom d'« apostoliques ». Ils proclament la banqueroute de l'Église et vouent à la mort les évêques, les moines et les chanoines. Ils se considèrent comme les vrais imitateurs et les successeurs de Jésus. Ils n'admettent aucun sacrement, surtout pas celui du mariage, mais ils ont des « femmes-vierges », ce qui rappelle la coutume des *virgines subintroductae* du christianisme primitif. On trouve des groupements semblables à Périgueux, en 1147, qui affirment mener la « vie apostolique ». Ils ne mangent pas de viande, ne boivent pas de vin, n'ont pas d'argent. Ils refusent l'Eucharistie et la Croix. A la même époque, en Bretagne, certains hérétiques, condamnés par l'archevêque de Rouen, rejettent l'Église, refusent les sacrements et spécialement le mariage. Ils ont des « femmes-vierges » et prétendent conserver les traditions de la « vie apostolique ».

Mais les « orthodoxes » eux aussi se réclament de cette « vie apostolique ». Elle est même l'occasion d'une controverse très âpre

qui oppose les bénédictins et les chanoines réguliers qui apparaissent à cette époque. Ces derniers sont des membres du clergé qui décident de mener la « vie apostolique », mais en la comprenant à la fois comme une vie d'ascèse et de mission. Le grand personnage de cette tendance est Norbert de Xanten, fondateur des Prémontrés, qui entend ainsi réformer le clergé et le rendre plus missionnaire. Mais les bénédictins soutiennent que la vraie « vie apostolique » consiste essentiellement à imiter les premiers chrétiens par la vie communautaire. Le célèbre Rupert de Deutz, originaire de Liège, mais abbé dans les environs de Cologne, défend la tradition bénédictine en insistant sur la mise en commun des biens dans ses deux traités intitulés *Altercatio monachi et clerici* et *De vita vere apostolica*, que l'on trouve dans la Patrologie latine de Migne, tome 170. La défense de la « vie apostolique », selon les vues bénédictines, se réalisera surtout par la réforme des monastères bénédictins, dont Robert d'Arbrissel, fondateur de l'ordre de Fontevault, donnera le modèle en se référant toujours à la « vie apostolique », avec l'approbation du pape Pascal II (1106).

Le siècle suivant sera, lui aussi, tout imprégné des mêmes idées. Il est inutile d'insister longuement sur l'histoire des premiers franciscains ou sur celle du mouvement lié à Joachim de Flore. Dans les deux cas, le thème de la « vie apostolique » revient sans cesse. En ce qui concerne le mouvement franciscain, il faut noter l'insistance sur la communauté totale des biens et le refus de toute règle. C'est seulement par une sorte de « récupération » que l'Église réussira à « coiffer » le mouvement. Nous sommes en effet à une époque où les « apostoliques » deviennent de plus en plus marginaux dans l'Église. Sur un fond très « apocalyptique », apparaissent beaucoup de groupes dissidents sur lesquels nous sommes assez bien renseignés. A Parme, vers 1260, date fatidique pour Joachim de Flore, un certain Segarelli (ou Segalelli) fonde, avec quelques disciples un « Ordre des Apôtres ». Ils sont pauvres et mendiants. Ils ont des femmes, qu'ils appellent « sœurs » et qui rappellent les « femmes-vierges » dont nous avons parlé. Ils sont condamnés par le Concile de Lyon II (1274), qui proscrie tous les ordres mendiants non approuvés. Ceci suppose la prolifération de tels ordres. En tout cas, ils sont réprimés durement vers la fin du siècle et Segarelli meurt sur le bûcher en 1300. C'est le signal d'une insurrection, car la secte est réorganisée par Fra Dolcino dans la région de Novare, sous la forme d'une petite armée de plus de 4000 hommes. Clément V suscite contre eux une croisade en 1305. Les « apostoliques » sont écrasés et Fra Dolcino meurt affreusement supplicié en 1307. Néanmoins la secte ne disparaît pas et l'on trouve des « apostoliques » en Italie, en Espagne, en Allemagne et en France. Nous connaissons la doctrine de cette secte

par deux lettres de l'inquisiteur B. Gui. La première est de 1300. La secte y apparaît comme « une congrégation spirituelle vivant à la manière des Apôtres avec un lien seulement intérieur ». Le monde passe par quatre âges, l'Ancien Testament, le temps du Christ jusqu'à Saint Sylvestre, le temps de Saint Sylvestre à Segarelli, le temps de Segarelli. Ce dernier est celui de la « vie apostolique ». Le pape, les évêques, les prêtres, les religieux seront mis à mort par Frédéric de Sicile, empereur d'Allemagne, en lutte contre le pape. La seconde lettre, qui est de 1304, précise que les « apostoliques » sont des « spirituels » et que tous les « spirituels » se joindront à eux pour former une église nouvelle. Ils doivent vivre sans vœux, sans lieux de culte. Chacun doit abandonner sa femme ou son mari pour se joindre aux « apostoliques ». Le pape n'a de pouvoir que s'il mène la « vie apostolique », ce qu'il ne fait pas. Il faut donc lutter contre lui et contre les gens d'église. C'est ainsi une contre-Église qui se forme selon le mythe de la « vie apostolique ». Et cette contre-Église passe à l'insurrection si elle y est contrainte.

Cette forme extrême de la « vie apostolique » reste exceptionnelle. Par contre, il est remarquable que le mythe continue à faire son chemin, en particulier dans un mouvement religieux, qui mériterait une longue étude, celui des Frères de la vie commune, né à la fin du XIV^e siècle et connu aussi sous le nom de *Devotio moderna*. Il est impossible ici de retracer l'histoire et les principes de ce mouvement, mais il faut souligner l'extrême importance qu'on y attachait à la notion de « vie apostolique ». On peut dire que *devotio moderna* est équivalent de *vita apostolica*. Il s'agit de réformer l'Église, dont on déplore la terrible décadence, par un retour aux vertus et à la simplicité des premiers chrétiens de Jérusalem. Ce mouvement eut une grande influence, en particulier à cause de son effort d'enseignement et d'éducation. Un de ses plus célèbres élèves fut Érasme, qui, bien qu'il se soit brouillé plus tard avec ses maîtres, est resté profondément marqué par leur doctrine. On peut résumer l'humanisme érasmien par le thème de la « vie apostolique ». Sans doute Érasme était trop individualiste pour vivre en communauté, mais, à ses yeux, le véritable christianisme est celui des premiers chrétiens de Jérusalem et le seul moyen de réformer l'Église est le retour à un christianisme antérieur aux conciles et à la théologie dans le domaine de la doctrine, mais aussi détaché de l'argent et de toute propriété dans le domaine matériel. On trouve sous la plume d'Érasme des allusions constantes aux premiers chrétiens de Jérusalem, et ceci n'est pas un hasard. Il serait d'ailleurs intéressant de rechercher les traces du mythe de la « vie apostolique » chez tous les humanistes chrétiens. En tout cas, elles sont évidentes dans l'*Utopie* de Thomas More, dont

l'aspect « profane » ne doit pas dissimuler l'inspiration chrétienne, parallèle à celle d'Érasme. On peut d'ailleurs faire la même remarque à propos des utopies qui suivront et spécialement à propos de la *Cité du Soleil* de Campanella, parue un siècle plus tard, mais encore imprégnée de l'esprit de Thomas More et, en tout cas, se rattachant explicitement au mythe de la « vie apostolique ».

Quant au mouvement de la Réforme, qu'on présente souvent comme antimonastique et antieschatologique, les choses ne sont pas si simples qu'on pourrait le croire. On trouve bien des traces de la « vie apostolique » dans la doctrine de Luther et c'est précisément cet aspect de la pensée luthérienne qui éclate dans le fameux mouvement de Thomas Müntzer, connu sous le nom de Guerre des Paysans. On a l'habitude d'en souligner les aspects sociaux. Les premiers marxistes et les marxistes actuels en ont fait un objet privilégié de leurs études. Mais ceci ne doit pas faire oublier l'aspect religieux des événements. Là encore, il faut éviter de penser uniquement au millénarisme eschatologique. A la base de toute l'action de Thomas Müntzer, il y a d'abord le souci d'un retour à la « vie apostolique », c'est-à-dire au mode de vie des premiers chrétiens de Jérusalem. S'il parle de Jérusalem nouvelle, c'est évidemment avec un regard sur l'*Apocalypse de Jean*, mais c'est d'abord en relisant les *Actes des Apôtres*. Il faudrait reprendre l'étude de ces événements sous cet angle. C'est seulement chez le successeur de Thomas Müntzer qu'on sent une évolution vers le millénarisme insurrectionnel. Jean de Leyde à Münster, après l'écrasement de Thomas Müntzer, apparaîtra comme le Messie d'une nouvelle Jérusalem, qui s'inspire cette fois davantage de l'eschatologie que du souvenir du passé.

Quoi qu'il en soit, les résurgences de l'anabaptisme se manifestent sous des formes d'utopie réalisée, qui ont été étudiées par Henri Desroche, en particulier dans son ouvrage sur les *Shakers américains* (Paris, 1955) et dans divers travaux consacrés spécialement aux « fraternités hutériennes ». Qu'il suffise de noter ici que la majorité des communautés utopiques, qui ont foisonné au XIX^e siècle en Europe et surtout en Amérique, sont un effort pour recréer la « vie apostolique ». Il y a là un monde peu connu, mais qui mériterait de l'être davantage. De même le socialisme dit « utopique » de Saint Simon, de Cabet, de Fourier comporte tout un aspect religieux, souvent présenté comme « nouveau christianisme », où le mythe de la « vie apostolique » joue un rôle de premier plan. Il n'est pas jusqu'aux réalisations concrètes de Robert Owen, pourtant réputé incroyant, qui ne fassent appel à ce mythe.

Ceci est tellement vrai que les initiateurs du socialisme dit « scientifique » ont porté d'une façon très particulière leur attention sur les

réalisations des communautés utopiques anglaises et américaines et sur le mythe de la « vie apostolique ». C'est le cas, en particulier, de Engels. Il faut ici encore en appeler aux travaux de Henri Desroche, spécialement à son livre *Socialismes et sociologie religieuse* (Paris, 1965). On y découvre l'attrait permanent de Engels pour l'étude du mythe de la « vie apostolique », particulièrement dans ses premiers travaux et vers la fin de sa vie. Il est permis de se demander dans quelle mesure ce mythe, par l'intermédiaire d'ailleurs des réalisations concrètes des utopistes américains, n'a pas joué un rôle important dans l'élaboration du marxisme classique.

Pour achever ce rapide survol de l'influence du thème de la « vie apostolique », il nous reste à faire allusion au phénomène actuel des « communautés de base ». Sans doute, il ne s'agit pas là d'un fait totalement lié à l'influence de ce thème. Dans les milieux de jeunes, en particulier dans les mouvements d'extrême gauche, on voit naître des groupes, souvent appelés « communes », qui s'efforcent de retrouver par une mise en commun totale un sens de la vie où s'exprime une libération de toutes les contraintes. Mais le phénomène des « communautés de base » apparaît plus directement religieux. Dans les milieux chrétiens plus ou moins marginaux, qui s'efforcent de repenser le christianisme, sinon en dehors des églises, du moins en contestant l'institution, son cadre traditionnel et ses lois. Ces « communautés » prennent les formes les plus variées, suivant les lieux et les tendances, mais elles ont en commun de faire appel au thème de la « vie apostolique ». On peut s'en convaincre en lisant les ouvrages de Dom Bernard Besret, animateur de la Communauté de Boquen en France, mais aussi les innombrables productions des communautés américaines, qu'elles soient catholiques ou protestantes de tendance. Il y a là une influence très actuelle du thème qui nous occupe et cette influence rappelle par certains aspects la forme contestataire qu'elle avait prise au moyen âge.

On constate donc tout au long de l'histoire de l'Église chrétienne la permanence du mythe de la « Vie Apostolique ». Ce mythe inspire un très grand nombre de mouvements, soit hérétiques, soit orthodoxes et spécialement l'ensemble du mouvement monastique chrétien. Il faut maintenant nous demander quelle est la valeur historique de ce mythe, qui fut le support de tant de mouvements eux-mêmes tout à fait historiques.

La valeur du dossier : Histoire ou mythe ?

On doit noter immédiatement que les historiens de l'Église partent tous du tableau de l'Église primitive de Jérusalem, tracé par

l'auteur des *Actes des Apôtres*. On constate ce fait dans plusieurs petits livres, tels que les *Premiers Chrétiens* de M^{lle} Jaubert (Paris, 1967), ou l'ouvrage portant le même titre de M. Simon (Paris, 1962). Mais on trouve la même façon de procéder dans la *Nouvelle Histoire de l'Église* de J. Daniélou, dans *l'Histoire de l'Église*, Tome I, *l'Église Primitive* de J. Lebreton et déjà dans *l'Histoire Ancienne de l'Église* de L. Duchesne. L'on peut faire la même constatation dans les Histoires de l'Église en langue allemande ou anglaise, comme par exemple dans *The Early Christian Church* de P. Carrington (Cambridge, 1957).

En réalité la situation n'est pas si simple qu'on pourrait le croire. Un grave problème se pose. Peut-on admettre sans discussion le monolithisme du christianisme naissant ? Autrement dit peut-on accepter la valeur historique des *Actes des Apôtres* ?

En ce qui concerne le monolithisme du christianisme naissant, J. Daniélou (p. 31) se pose le problème au début de son ouvrage. Il reconnaît l'importance, pour mieux comprendre l'Église primitive, des documents de Qoumran, des papyrus de Nag Hammadi et des écrits primitifs chrétiens qu'on appelle « apocryphes ». Mais il ajoute : « Ceci ne signifie pas que nous déprécions la valeur des *Actes*. Nous dirons (...) ce qu'ils apportent d'irremplaçable du point de vue d'une conception rigoureuse de l'Histoire de l'Église ». En fait, il faut bien constater qu'il surestime l'importance de l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem. Mais ce n'est qu'un exemple parmi beaucoup d'autres de ce phénomène. On peut dire que l'ensemble des historiens de l'Église fait de même.

Il faut en réalité remettre en question la valeur historique des *Actes des Apôtres*. L'étude des *Actes des Apôtres* a été très poussée depuis quelques années. Qu'il suffise de citer les Commentaires ou les Études critiques de J. Foakes, de Knox, de Haenchen, de Trocmé, de Grässer, de Dupont.

En fait, l'étude critique des *Actes des Apôtres* remonte au début du XIX^e siècle. La position de l'École de Tübingen et de son chef F.C. Baur est bien connue. Le but des *Actes* est de concilier deux tendances du christianisme primitif, celle de Pierre et celle de Paul. Cette conciliation n'a pu avoir lieu qu'après un long affrontement. Le livre est donc tardif (entre 110 et 130) et il est « déformant », car il n'est fidèle ni au pétrinisme ni au paulinisme. Cette position aboutit pratiquement à la négation totale de la valeur historique des *Actes des Apôtres*.

Vers la fin du XIX^e siècle, on revint à une position plus équilibrée. Dans les années 1880-1905, on commença un sérieux travail

critique sur les *Actes* selon la méthode de la recherche des sources (*Quellenforschung*). Cette recherche se faisait par une étude microscopique qui aboutissait fréquemment à une véritable dissection des textes. Le défaut de la méthode consistait à croire que l'auteur ou le rédacteur (toujours « sans personnalité » ou « tout à fait ignorant ») copiait des textes, qui étaient précisément les sources. Pourtant cette méthode obtint des résultats. Elle aboutit à distinguer deux parties dans les *Actes*, la seconde étant plus ou moins autobiographique, la première utilisant une source judéo-chrétienne. Ce fut le système élaboré par B. Weiss et repris par P. Feine et par F. Spitta. D'autres conservèrent l'idée des *Actes* de Pierre et des *Actes* de Paul. Ce fut le cas de Van Manen et de Hilgenfeld.

A partir de 1905, sous l'influence d'Harnack, on revint à des vues plus conservatrices et l'on s'attacha à étudier l'*Œuvre à Théophile*, qui apparaissait comme la base même des *Actes des Apôtres*. On s'efforça d'éclairer la personnalité de l'auteur unique des *Actes*, c'est-à-dire Luc lui-même, par l'étude des « fragments NOUS » et par l'analyse des termes médicaux utilisés tout au long de l'ouvrage. Cette position entraîna pour la datation de l'ouvrage un retour à une époque nettement plus haute, aux environs de 60-64. L'ouvrage se composait de deux parties, une partie autobiographique, la seconde, et une partie où l'auteur utilisait plusieurs sources préexistantes. Cette thèse eut un gros succès chez les exétètes conservateurs et en particulier auprès de Zahn et de Meyer. Malgré tout, d'autres hypothèses se firent jour, spécialement celle de Torrey, qui voyait dans les *Actes des Apôtres* une transposition d'un texte araméen, et celle de Burkitt, qui restait fidèle à la thèse de l'École de Tübingen, tout en rattachant l'origine de la première partie (*Actes de Pierre*) à Marc.

Mais on peut dire que l'ensemble des critiques refusa la thèse de Harnack. On peut citer, autour de 1907-1914, les noms de Schwartz, de Wellhausen, de Wendland, de Weiss, qui tous restent plus ou moins fidèles à la thèse de l'École de Tübingen.

Autour des années 1920, il faut noter deux positions marquantes, qui toutes deux ont tendance à minimiser la valeur historique des *Actes*. Pour Loisy, l'ouvrage a été entièrement mutilé, déformé, ou en tous cas révisé par un rédacteur inepte qui voulait prouver que le christianisme est le véritable judaïsme. Pour Goguel, autant la seconde partie, qui est autobiographique, est intéressante, autant la première partie est dénuée d'intérêt historique, car elle est une composition purement artificielle. On trouve une position assez proche de celle de Goguel dans les ouvrages de Jackson et Lake.

Depuis 1930, les positions ont assez évolué. A côté de Lietzmann, qui reste proche de l'École de Tübingen, deux tendances sont apparues. L'une souligne la multiformité du christianisme primitif. C'est le cas de W. Bauer, dont l'ouvrage remarquable et trop ignoré met en relief la multiplicité des christianismes. C'est le cas aussi de Lohmeyer qui montre le caractère très partiel, sinon partial, des *Actes des Apôtres*. Certains auteurs, tels Schoeps et Brandon, mettent en valeur l'importance du judéo-christianisme dans l'Eglise primitive. D'autres enfin se consacrent à l'étude des traditions, selon une méthode qui consiste à chercher à distinguer dans le texte ce qui est proprement paulinien et les traditions antérieures à Paul. Mais on s'efforce aussi de montrer comment Luc a pu présenter un tableau du paulinisme qui n'est pas très paulinien. Ceci aboutit à la conception d'un triple niveau : les traditions pré-pauliniennes, le paulinisme, le paulinisme vu par Luc. Ce genre de travail a été réalisé en particulier par Dodd et, à sa suite, par beaucoup d'autres. Ils ont consacré leurs efforts à l'étude des prédications missionnaires qu'on trouve dans la première partie des *Actes des Apôtres* et ils en ont montré l'« authenticité », tout en mettant entre parenthèses leur « historicité ». On peut citer en particulier les noms de Bauernfeind et de Knox.

De son côté, l'École de l'Histoire des Formes a abordé l'étude des « péricopes » et de leur *Sitz im Leben*. Les travaux de Dibelius, de Kummel, de Michaelis ont culminé dans le grand ouvrage de Haenchen (Göttingen, 1956). L'auteur des *Actes* n'est pas un paulinien. Il utilise des sources qu'il gauchit plus ou moins involontairement. Les *Actes* ne sont pas une « histoire », mais on peut les utiliser comme « document », à condition de savoir les pondérer, car ils ne constituent pas un document « naïf ».

A la même époque, plusieurs ouvrages sont consacrés aux *Actes des Apôtres*, qui passent ainsi au premier plan des travaux exégétiques. Du point de vue protestant, on trouve une étude remarquable de Trocmé, qui utilise les deux méthodes de l'« Histoire des Traditions » et de l'« Histoire des Formes » pour aboutir à une position assez négative sur ce qu'on peut tirer des *Actes*. Du côté catholique, on trouve les travaux de Dupont, qui tout en étant plutôt positif sur ce qu'on peut tirer des *Actes* dans le domaine de l'histoire, n'est pas très éloigné de l'auteur protestant dans le domaine de la méthode.

Il semble que désormais l'idée soit admise que « Luc » - qu'il s'agisse du personnage cité par Paul, ou d'un anonyme - n'est ni un paulinien, ni un pétrinien, mais qu'il représente une forme de christianisme différente de ces deux tendances. Ceci nous ramène à l'ouvrage de Bauer, qui avait si bien mis en relief la multiplicité des formes

dans le christianisme primitif. Il semble nécessaire de reprendre l'étude des ouvrages du Nouveau Testament, avec cette hypothèse de base que chacun d'eux représente un certain christianisme. En ce qui concerne les *Actes des Apôtres*, il apparaît que le christianisme palestinien, et très précisément le christianisme de Jérusalem, n'est qu'une forme de christianisme parmi d'autres. Et, curieusement, il se trouve que les seuls renseignements dont nous disposons pour le connaître proviennent d'un chrétien non palestinien, qui semble appartenir à un groupe à part, qui n'est ni le véritable paulinisme, ni le pétrinisme, ni le judéo-christianisme au sens strict du mot. Tout le travail est donc à reprendre sur des bases nouvelles pour donner son éclairage véritable au livre des *Actes des Apôtres* dans son ensemble et, plus précisément, à la description faite par leur auteur de la vie des premiers chrétiens de Jérusalem.

Ceci nous amène à envisager d'une façon plus précise les « tableaux » de la vie des premiers chrétiens de Jérusalem que nous trouvons dans les *Actes des Apôtres*. Ce sont des tableaux récapitulatifs, c'est-à-dire des sortes de sommaires, où l'auteur regroupe des indications sur le mode de vie des membres de la communauté chrétienne de Jérusalem. On en trouve trois, qui sont *Actes II*, 41-47, *Actes IV*, 32-35 et *Actes V*, 12-16. Ces tableaux ont été étudiés en particulier par Rasco, Ghidelli, Cerfaux, Dupont, Jeremias et Benoît. Deux tendances se partagent les exégètes. Les uns admettent l'unité de rédaction de ces trois tableaux, les autres au contraire se livrent à des dissections savantes sur les différents éléments qui les composent. Il semble que le plus sage soit de penser avec Rasco que l'unité de rédaction est compatible avec l'emploi de matériaux fournis par la tradition, mais qu'il est impossible de discerner dans la composition actuelle.

(traduction de la Bible de Jérusalem).

- 42 Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle (*koinonia*), à la fraction du pain et aux prières.
- 43 La crainte s'emparait de tous les esprits : nombreux étaient les prodiges et signes accomplis par les apôtres.
- 44 Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun.
- 45 Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun.

- 46 Jour après jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient assidument le temple et rompaient le pain dans leurs maisons, prenant leur nourriture avec joie et simplicité de cœur.
- 47 Ils louaient Dieu et avaient la faveur de tout le peuple. Et chaque jour le Seigneur adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés.

Actes II, 42-47

- 32 La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun.
- 33 Avec beaucoup de puissance les apôtres rendaient témoignage à la résurrection du Seigneur Jésus et ils jouissaient tous d'une grande faveur.
- 34 Aussi, parmi eux, nul n'était dans le besoin ; car tous ceux qui possédaient des terres et des maisons, les vendaient, apportaient le prix de la vente.
- 35 et le déposaient aux pieds des apôtres. On distribuait alors à chacun selon ses besoins.

Actes IV, 32-35.

L'exemple de Barnabé est raconté en *Actes IV*, 36-37, le mauvais exemple d'Anannie et Saphire est stigmatisé en *Actes V*, I-II.

- 12 Par les mains des apôtres il se faisait de nombreux signes et prodiges parmi le peuple. Ils se tenaient tous d'un commun accord sous le portique de Salomon.
- 13 Personne d'autre n'osait se joindre à eux, mais le peuple célébrait leurs louanges.
- 14 Des croyants de plus en plus nombreux s'adjoignaient au Seigneur, une multitude d'hommes et de femmes.
- 15 ...à tel point qu'on allait jusqu'à transporter les malades dans les rues et les déposer là sur les lits et des grabats, afin que tout au moins l'ombre de Pierre, à son passage, couvrit l'un d'eux.
- 16 La multitude accourait même des villes voisines de Jérusalem, apportant des malades et des gens possédés par des esprits impurs, et tous étaient guéris.

Actes V, 12-16

La réalité du mythe.

Le véritable problème n'est pas tellement de disséquer ces passages, mais de les apprécier dans leur ensemble comme mythe ou comme histoire, autrement dit comme description idéaliste d'un groupement sur lequel l'auteur n'avait aucun renseignement ou au contraire comme tableau fidèle d'un groupement sur lequel il possédait tous les renseignements désirables. Sur ce point, on peut dire que tous les auteurs cités sont plus ou moins d'accord pour admettre l'authenticité foncière du tableau tracé par l'auteur des *Actes des Apôtres*. L'étude plus approfondie que nous allons faire de ces tableaux nous permettra de juger en connaissance de cause de l'authenticité des détails qui y sont contenus. Mais l'on peut dire dès l'abord que ces tableaux auraient pu difficilement être inventés par un auteur qui n'est pas palestinien, qui n'est même pas juif d'origine et qui ne paraît pas avoir mené le même genre de vie que celui des premiers chrétiens de Jérusalem qu'il nous décrit. D'autre part, le fait qu'il soit étranger à ce mouvement l'a peut-être poussé à idéaliser quelque peu une réalité qui pouvait être moins extraordinaire qu'il ne le dit. Pourtant, il faut convenir que la plupart des détails donnés ne pouvaient guère être inventés, car si l'on rencontre déjà quelques tableaux utopiques d'une merveilleuse vie en commun dans la littérature grecque plus ancienne, il faut convenir que les détails donnés sont assez typiques et assez précis pour apparaître comme la description d'une réalité authentique et non d'un mythe utopique.

Il nous faut donc maintenant analyser les divers éléments contenus dans la description de l'Église primitive de Jérusalem faite par l'auteur des *Actes des Apôtres*. L'élément essentiel est le mot même de *Koinônia*, qui revient à plusieurs reprises dans le texte des *Actes*, en particulier dans Actes II, 42 ; IV, 32. Ce mot grec peut avoir quatre sens. Ou bien il s'agit de l'union des premiers chrétiens avec les Apôtres. Dans ce cas il faudrait comprendre que la communauté primitive de Jérusalem considérait que l'attitude essentielle du chrétien consistait à obéir aux Apôtres. Ou bien il s'agit de la communion à la fraction du pain dont il est question en Actes II, 42. Mais il est remarquable que le mot communion, qui pour un chrétien moderne évoque effectivement l'eucharistie, n'est pas employé dans les *Actes* pour la fraction de pain. Une autre hypothèse serait de voir dans la *Koinônia* le fait de distribuer des aumônes aux pauvres, mais il est dit précisément en Actes IV, 34 qu'il n'y avait pas d'indigents parmi eux. Reste une quatrième hypothèse : c'est que le mot désigne très précisément la communauté des biens. Il est remarquable en effet que l'idée revienne à plusieurs reprises dans les trois tableaux. Dans

Actes II, 44-45, on lit : « Tous ceux qui croyaient vivaient ensemble et avaient tout en commun. Ils vendaient leurs terres et leurs biens et ils en partageaient le fruit entre tous selon les besoins de chacun ». De même on lit dans *Actes* IV, 32 : « Nul n'appelait sien ce qu'il possédait, mais tout était commun entre eux ». Il faut bien reconnaître que cette idée de la communauté des biens évoque les mythes utopiques de la littérature grecque. C'est au fond le thème de l'Age d'Or et c'est aussi le thème de l'Amitié qui fait que l'on partage tout entre amis. Qu'il y ait eu dans l'histoire grecque un certain nombre de cas où cet idéal a été réalisé concrètement, c'est un fait certain, comme le montre en particulier l'exemple des pythagoriciens ou celui de la communauté de Sparte. Mais dans les *Actes des Apôtres* ceci n'est pas présenté comme un idéal lointain, mais comme une réalisation concrète dans la vie de tous les jours. D'ailleurs le résultat est mis en évidence : « Il n'y avait parmi eux aucun indigent » (*Actes* IV, 34). Ceci ne signifie pas que tout le monde était riche, mais que l'on distribuait à chacun selon ses besoins. En d'autres termes, personne n'était plus propriétaire de ses biens, puisque « tous ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient et en apportaient le fruit au pieds des Apôtres ». L'importance de cet acte de vente des biens est soulignée par une double anecdote. D'une part, on nous parle de Barnabé, lévite de Chypre, dont on loue l'attitude généreuse dans la vente de son champ (*Actes* IV, 36-37). D'autre part, on raconte longuement les malheurs d'Ananie et de Saphire qui, ayant vendu leur champ, n'en apportèrent pas le prix complet aux Apôtres (*Actes* V, 1-11). Ce dernier récit comporte un certain nombre d'obscurités qui ne sont pas faciles à élucider, mais tous conviennent qu'il s'agit de mettre en relief l'obligation qu'avaient les véritables fidèles d'être loyaux en apportant leurs biens aux Apôtres, ce qui entraîne l'idée que si le don de ses biens n'était pas obligatoire, il devait être intégral, quand on voulait le réaliser. Quoi qu'il en soit, il est remarquable que cette communauté des biens est liée, dans l'esprit de l'auteur, à l'unité des âmes. Ceci est exprimé d'une façon très claire dans *Actes* IV, 32 : « La multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme, nul n'appelait sien ce qu'il possédait, mais tout était commun entre eux ». Là encore, on peut évoquer le mythe grec de l'amitié, qui se manifeste par la mise en commun de tous les biens. Mais il est assez remarquable que la plupart des commentateurs se contentent d'évoquer des parallèles grecs sans aller chercher concrètement les parallèles juifs qui pourraient expliquer cette attitude des premiers chrétiens de Jérusalem. Ceci pouvait se comprendre avant la découverte des manuscrits de Qoumran. Mais, depuis 1950, il est impossible d'analyser ces passages des *Actes des Apôtres* sans évoquer les

les *Actes des Apôtres*, le terme d'évêque n'est pas prononcé. Ce sont les Apôtres qui jouent le rôle dévolu dans les textes qoumranien au personnage appelé *Mebaqqer*, terme qui correspond assez bien à l'évêque des chrétiens. Quoiqu'il en soit de cette question de l'évêque, il est évident que les liens entre l'organisation de la communauté de Qoumran et celle de la communauté primitive de Jérusalem rendent fort vraisemblable la réalité historique de cette dernière.

Avons-nous d'autres éléments qui permettent de confirmer cette impression ? Dans les *Actes* mêmes, les trois passages dont nous avons parlé apparaissent plus ou moins en marge des développements généraux et rien ne vient confirmer la réalité d'une mise en commun générale de tous les biens des premiers chrétiens. Par contre, nous trouvons dans les *Épîtres de Paul*, et particulièrement dans le groupe des Grandes Épîtres, dont l'authenticité n'est guère contestée, plusieurs passages concernant les personnages qui sont appelés les « Saints » et qui apparaissent comme résidant à Jérusalem. En faveur de ces personnages, l'Apôtre Paul organise une collecte dans ses propres églises. Il en parle particulièrement dans I *Corinthiens* XVI, 1 : « Quant à la collecte en faveur des Saints, suivez, vous aussi, les prescriptions que j'ai données aux églises de Galatie ». Cette collecte tient tellement à cœur à l'Apôtre Paul qu'il lui consacre deux chapitres dans l'Épître suivante (II *Corinthiens* VIII - XI). Là encore, il parle des « saints » sans autre qualificatif et on se rend compte qu'il s'agit de personnages de Jérusalem, à qui Paul se propose d'aller lui-même porter le résultat de la collecte. Faut-il en conclure que les « saints » dont il s'agit doivent être identifiés à la communauté chrétienne de Jérusalem prise dans son ensemble ? Ceci est un problème difficile, car il est délicat de dire si le mot peut vraiment s'appliquer purement et simplement aux chrétiens ordinaires, ou s'il vaut mieux considérer qu'il doit être uniquement appliqué à une élite prise au sein de ce groupe. C'est tout le problème de l'interprétation des trois tableaux rencontrés dans les *Actes des Apôtres* qui est ici posé. Si l'on considère que ces tableaux dépeignent la situation de tous les chrétiens, il faut admettre que le mot « saint » employé par Paul recouvre entièrement la communauté chrétienne de Jérusalem. Si, au contraire, on considère que les trois tableaux des *Actes des Apôtres* ne décrivent que l'attitude d'une élite parmi les chrétiens de Jérusalem, il faut considérer aussi que le mot « saint » employé par Paul désigne uniquement la partie des chrétiens de Jérusalem qui a poussé la pratique du christianisme jusqu'à ses dernières conséquences. Personnellement, il nous semble que la seconde hypothèse est préférable. Pour une raison qui nous est inconnue, l'auteur des *Actes* a privilégié ce groupe d'élite pour en faire le prototype de tous les vrais chrétiens. Cela ne

signifie pas qu'il blâme les chrétiens qui continuent à posséder des biens matériels, mais cela signifie que pour lui le véritable chrétien est celui qui va jusqu'à l'abandon total de ses biens.

Il est d'ailleurs remarquable que l'auteur des *Actes* insiste seulement sur la question des biens matériels et ne fasse aucune allusion à la virginité comme signe du christianisme. L'attitude véritable des premiers chrétiens à l'égard des femmes reste un mystère. Nous constatons, en effet, que le Christ a appelé ses fidèles à abandonner tout lien avec la famille et à se faire eunuque pour l'amour du Royaume des Cieux. Mais nous voyons, d'autre part, la plupart des chrétiens continuer à vivre selon les normes habituelles. Pourtant l'Apôtre Paul affirme qu'il mène une vie de virginité totale, tout en faisant remarquer qu'il aurait pu, comme d'autres, avoir une « femme-sœur ». Il y a donc trois formes de vie chrétienne : le mariage, la virginité et ce qu'on peut appeler le mariage spirituel.

Il est curieux que rien ne nous soit dit sur l'attitude de la communauté primitive de Jérusalem à cet égard. Faut-il en conclure que cette communauté, qui pratiquait la mise en commun des biens, pratiquait aussi la virginité ? Aucun indice ne permet de l'affirmer. Par contre, certains indices montrent qu'il y avait, dans cette communauté, des hommes et des femmes. Leurs relations étaient-elles réglées par les formes du mariage classique ? ou bien, au contraire, prenaient-elles la forme du mariage spirituel ? Ceci n'est pas impossible, mais aucun élément des différents tableaux ne permet de l'affirmer avec certitude. Seul peut-être, le mot « saint » employé par Paul pourrait nous attirer en ce sens, car l'expression sert, dans l'Ancien Testament, à souligner la mise à part d'une catégorie de gens, qui peuvent être soit des prêtres, soit des prophètes. Mais l'indication donnée par Paul n'est pas assez précise pour qu'on puisse en tirer des conséquences certaines.

Pour en revenir à la communauté des premiers chrétiens de Jérusalem, telle qu'elle est décrite par l'auteur des *Actes des Apôtres*, on a l'impression qu'une réalité se cache sous le tableau idyllique tracé par l'auteur des *Actes*. Mais cette réalité nous échappe partiellement, parce que les traits du tableau ne sont pas suffisamment nombreux pour faire apparaître une image très précise. Il est étrange que l'accent soit mis d'une façon très particulière sur la communauté des biens, et que l'auteur semble beaucoup moins intéressé par d'autres traits qui, aux yeux de l'homme moderne, seraient plus importants, par exemple le problème de la virginité. Mais ceci ne permet pas de nier la réalité qui se cache sous le tableau. Il y a eu, à Jérusalem, une communauté de croyants judéo-chrétiens qui pratiquait la mise en commun des biens, ce qui, aux yeux d'un observateur de cette

époque, devait suffire à constituer une communauté religieuse d'un genre particulier. Il est donc permis de conclure que la « Vie Apostolique », telle qu'on la découvre dans les *Actes des Apôtres*, n'est pas un mythe, mais fait partie de l'histoire, bien qu'il soit difficile de préciser dans quelle mesure le genre de vie ici décrit était adopté par l'ensemble des chrétiens de Jérusalem. Il faut donc dire que, pour l'historien, les passages des *Actes des Apôtres* conservent toute leur valeur, bien qu'évidemment il soit nécessaire de les « pondérer » par tout ce qu'on peut savoir du christianisme de cette époque.

CONCLUSION.

Il est permis de se demander, pour conclure, comment ces petits tableaux historiques ont été à l'origine du mythe de la « Vie Apostolique », tel que nous le voyons régner pendant vingt siècles de christianisme. Tout d'abord il faut constater que ces tableaux avaient le privilège de se trouver dans un livre sacré canonique. Les pieux fidèles et plus spécialement les novateurs, les réformateurs, tous ceux qui voulaient revenir à la pureté primitive du christianisme, allaient tout naturellement chercher dans les *Actes des Apôtres* le modèle qu'ils voulaient imiter. En second lieu, ces tableaux bénéficiaient de l'idée répandue partout que Jérusalem était le point de départ du mouvement chrétien et, par conséquent, que la communauté primitive de Jérusalem était la première des communautés chrétiennes. Enfin, il est remarquable que tous ceux qui ont utilisé ces tableaux des *Actes* comme modèles de vie, aussi bien les orthodoxes que les hérétiques, ont ajouté aux détails donnés par l'auteur des *Actes des Apôtres* d'autres détails qui n'étaient pas exprimés, ni même insinués dans le texte des *Actes*. C'est ainsi qu'en général, les auteurs orthodoxes ont ajouté à la communauté des biens la virginité. Mais, de leur côté, les auteurs hérétiques ont ajouté l'idée de l'union avec des « femmes-vierges » ou avec des « femmes-sœurs ». C'est le thème du mariage spirituel qui correspond à une réalité de l'Église primitive, mais dont il n'est absolument pas question dans les *Actes des Apôtres*. Ces détails ajoutés peu à peu, ont fini par créer un véritable mythe dont se sont réclamés tous les moines, tous les ascètes, en un mot, tous ceux qui voulaient mener une vie chrétienne parfaite. Tous ces gens prétendaient reproduire de leur mieux le genre de vie mené par les chrétiens de la première Église de Jérusalem. En réalité, il n'était pas question pour eux de reproduire purement et simplement un mode de vie que les détails des *Actes des Apôtres* ne permettaient pas de connaître d'une manière très approfondie. Il s'agissait, en fait, de rattacher mystiquement leur effort pour atteindre un chris-

tianisme pur et dur à ce qu'ils imaginaient avoir été l'effort parallèle des premiers chrétiens pour pratiquer un christianisme parfait. C'est en ce sens que l'on peut dire que les tableaux « historiques » des *Actes des Apôtres* sont devenus un véritable mythe pour tous les chercheurs d'absolu au sein d'un christianisme en transformation permanente.

Jean HADOT.

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CITES

Sur les Actes des Apôtres.

- P. BENOIT, *Remarques sur les sommaires des Actes* 2, 42 à 5 dans *Aux sources de la Tradition chrétienne*, Paris-Neuchâtel, 1940.
- F.C. BURKITT, *Earliest Sources for the Life of Jesus*, New York, 1910.
- L. CERFAUX, *La communauté apostolique*, Paris, Témoins de Dieu, 2, 1943.
- L. CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, dans *Recueil Cerfaux*, II, Gembloux, 1954.
- J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Lectio Divina, 45, 1947.
- P. FEINE, *Eine Vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte*, Gotha, 1891.
- F.J. FOAKES JACKSON - K. LAKE, *The Beginnings of Christianity, I. The Acts of the Apostles*, Londres, 1920-1933.
- C. GHIDELLI, *Il messaggio della salvezza*, Tom. V. Scritti apostolici, Torino, 1968.
- M. GOGUEL, *La naissance du christianisme*, Paris, 1946.
- E. GRAESSER, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin, 1957.
- E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1965 (5^e éd.).
- A. HARNACK, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908.
- J. JEREMIAS, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte* dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Berlin, XXXVI, 1937, p. 205-221.
- W.L. KNOX, *The Acts of the Apostles*, Cambridge, 1948.
- A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920.
- E. MEYER, *Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums*, Stuttgart-Berlin, 1923.
- A. RASCO, *Actus Apostolorum*, Rome, Pont. Univ. Gregoriana, 1968.
- E. SCHWARTZ, *Zur Chronologie des Paulus*, Göttingen, 1907.
- F. SPITTA, *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert*, Halle, 1891.
- C.C. TORREY, *The Composition and Date of Acts*, Cambridge Mass., 1916.
- E. TROCMÉ, *Le « Livre des Actes » et l'histoire*, Paris, 1957.
- B. WEISS, *Lehrbuch der Einleitung in das neue Testament*, Berlin, 1886.
- J. WELLHAUSEN, *Noten zur Apostelgeschichte*, Berlin, 1907.
- B. WENDLAND, *Die urchristlichen Literaturformen*, Tübingen, 1912.
- T. ZAHN, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1919.

Sur l'Église primitive.

- W. BAVER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1964.
- P. CARRINGTON, *The Early Christian Church*, Cambridge, 1957.
- L. DUCHESNÉ, *Histoire Ancienne de l'Église*, Tome I, Paris, 1908.
- J. DANIÉLOU, *Histoire de l'Église*, Tome I, Paris, 1963.
- J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris, 1957.
- J. LEFRETON, *L'Église primitive*, dans *L'Histoire de l'Église* de FLICHE et MARTIN, Tome I, Paris, 1941.
- A. JAUBERT, *Les premiers Chrétiens*, Paris, 1967.
- M. SIMON, *Les premiers Chrétiens*, Paris, 1962.

La chasse aux sorcières à la fin du moyen âge et aux XVI^e et XVII^e siècles

à la mémoire de Armand Abel.

Au début de 1972 paraissait dans *Le Nouvel Europe Magazine* (28^{me} année, février 1972, n° 21), un article intitulé *Oui, la magie existe, mais...* Cléobule, l'auteur de ce papier, invite ses lecteurs à se méfier « des idées reçues ou... imposées ». « On a fort exagéré, ces dernières années, écrit-il (p. 36), les atrocités qu'aurait commises l'Inquisition. C'est là, avec les pays du tiers-monde, une des principales astuces utilisées par la gauche pensante et nantie pour tenter de « culpabiliser » les catholiques. Elle n'y réussit pas trop mal d'ailleurs ». Et il ajoute : « Si l'on examine les activités de l'Inquisition, sur le plan strictement historique et dépourvu de passions, il faut admettre que, dans l'ensemble, elles furent plutôt bénéfiques. L'étude de la magie est, à cet égard, pleine d'enseignement. Certes, l'Inquisition (surtout en Espagne, pays excessif et théâtral où elle fut fâcheusement politisée) s'est égarée dans des sentiers parfois peu glorieux. Toutefois, elle a pu endiguer l'énorme raz-de-marée de superstitions, de sorcellerie, de paganisme et de magie noire qui, vers le milieu du moyen âge, avait commencé à corroder l'Église et qui menaçait d'engloutir les États et les individus ». Ce texte de Cléobule méritait une réplique, me semble-t-il. Ainsi ai-je écrit cette brève étude sur la répression de la sorcellerie à la fin du moyen âge et aux XVI^e et XVII^e siècles.

Si, pendant une grande partie du moyen âge, l'Église n'eut que mépris pour la sorcellerie, « la chasse aux sorciers et surtout aux sorcières... se déclina en Europe à partir de 1326 (bulle de Jean XXII assimilant la sorcellerie à l'hérésie), atteignit son paroxysme à la fin du XVI^e et au début du XVII^e et ne s'essouffla qu'après 1650 » (J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971, p. 249). « L'épidémie de sorcellerie en Europe au XVI^e et au XVII^e siècle est un phénomène étrange, écrit H. R. Trevor-Roper (*De la Réforme aux lumières*, traduit de l'anglais par

L. RATIER, Paris, 1972, p. 133), une mise en garde durable pour tous ceux qui seraient tentés de simplifier les étapes du progrès humain. Depuis le XVIII^e siècle on a toujours eu tendance à considérer l'histoire de l'Europe, à partir de la Renaissance, comme l'histoire du progrès, et ce progrès semblait constant... Mais lorsque nous regardons de plus près, le schéma paraît infiniment plus complexe. A nos yeux, ni la Renaissance, ni la Réforme, ni la Révolution scientifique n'impliquent un progrès rigoureux ou nécessaire. Chaque époque a le double visage de Janus, chaque époque est faite de ténèbres et de lumière ».

De plus, la répression de la sorcellerie ne fut pas l'œuvre des tribunaux inquisitoriaux seulement mais aussi du pouvoir laïque. « Au cours du XVI^e siècle, l'Inquisition voit son activité de plus en plus limitée...; ce sont les tribunaux séculiers qui s'appliqueront... à conjurer le péril du satanisme. Baillis, seigneurs et juges le feront avec une extrême rigueur » (G. et J. TESTAS, *L'Inquisition*, Paris, 1966, p. 68).

Enfin, sorciers et sorcières furent aussi bien persécutés dans les pays protestants que dans les régions catholiques. « Il ne faut pas faire grâce, écrivait Luther, aux sorcières et aux magiciennes qui dérobent les œufs dans les poulaillers, qui volent le beurre et le lait; je voudrais moi-même mettre le feu à leur bûcher, de même qu'on voit dans l'ancienne loi les prêtres lapider les malfaiteurs » (J. DELUMEAU, *op. cit.*, p. 250).

Une fois faites ces observations préliminaires qui laissent apparaître combien le cadre de la répression du satanisme est trop étroit chez Cléobule et combien sont incomplètement dénombrés chez lui les agents de celle-là, l'on peut tenter de juger la chasse aux sorciers et aux sorcières.

Dans l'immense bibliographie satanique figure le *Tableau de l'Inconstance des Mauvais Anges et Demons*. Ce livre « ou il est amplement traité des Sorciers et de la Sorcellerie... tres-utile et nécessaire non seulement aux Iuges, mais à tous ceux qui vivent sous les loix Chrestiennes » est l'œuvre de Pierre de Lancre, « Conseiller du Roy au Parlement de Bordeaux », qui terrorisa en 1609 et 1610 le pays de Labourd, territoire appartenant aujourd'hui au département des Basses-Pyrénées. Le *Tableau de l'Inconstance des Mauvais Anges et Demons* parut pour la première fois en 1612, à Paris, chez Jean Berjon. Il s'ouvre sur un essai de géographie du pays de Labourd. « Pour monstrier particulièrement que la situation du lieu est en partie cause qu'il y a tant de Sorciers, note de Lancre (1), il

¹ Je cite le texte du *Tableau de l'Inconstance...* d'après l'édition publiée à Paris, en 1613, chez Nicolas Buon.

faut sçauoir que c'est un pays de montaigne, la liziere de trois Royau-
mes, France, Nauarre, Espagne, le meslange de trois langues, Fran-
çois, Basque, et Espagnol, l'enclaeure de deux Eueschez... Or toutes
ces diuersitez donnent à Sathan de merueilleuses commoditez de faire
en ce lieu ses assemblees et Sabbats, veu que d'ailleurs c'est une coste
de mer qui rend les gens rustiques, rudes et mal policez, desquels
l'esprit volage est tout ainsi que leur fortune et moyens attaché à
des cordages et banderolles mouuantes comme le uent, qui n'ont au-
tres champs que les montaignes et la mer, autres viures et grains, que
du millet et du poisson, ne les mangent soubs autre couuert que celui
du Ciel, ne sur autres nappes que leurs voiles... En ce pays de Labourt
ils se iettent presque tous à cet inconstant exercice de la mer, et mes-
prisent ce constant labeur et culture de la terre. Et bien que nature ait
donné à tout le monde de la terre pour nourrice, ils aiment mieux
(legers et volages qu'ils sont) celle de la mer orageuse, que celle de
cette douce et paisible Deesse Ceres » (p. 29-30). Pierre de Lancre
écrit encore entre autres : « ... en Labourt les villageois et villageoises
les plus gueux, se font appeller sieurs et dames d'une telle maison, qui
sont les maisons que chacun d'eux a en son village, quand ce ne seroit
qu'un parc à pourceaux... La mutation et changement de nom... est
icy une espece d'inconstance et legereté, et... en cela ils s'accom-
modent aucunement à l'humeur du Diable, veu qu'ils veulent varier en
toutes choses comme luy, et se déguiser pour se faire mescognoistre :
encore que tout homme bien censé tasche à perpetuer son nom, sa
famille et sa maison, et au contraire, ils enseuelissent leur nom et la
mémoire de leur famille dans la ruine d'une meschante maison de
village » (p. 42).

Ces extraits du *Tableau de l'Inconstance des Mauvais Anges et Demons* montrent l'existence au pays de Labourd d'un monde dif-
férent de celui où évoluait le juriste bordelais. Ils montrent aussi que
le non-conformisme social des Labourdans était pour Pierre de
Lancre inconstance et légèreté prédisposant à la sorcellerie. Comment
un juge ainsi prévenu n'eût-il pas découvert et fait brûler des centaines
de sorciers et de sorcières ?

L'attitude de Pierre de Lancre à l'égard d'une société non-
conformiste n'était pas exceptionnelle. La lecture du prologue aux
Disquisitiones Magicae du jésuite Martin Del Rio laisse apparaître
fort bien que les hérésies hussite, luthérienne, calviniste avaient
propagé, selon les catholiques romains, la sorcellerie. « Tout d'abord
le hussitisme envahit la Bohême, puis le luthéranisme se répandit en
Allemagne ; les inquisiteurs Sprenger et Nider ont montré quelle
vague de sorcellerie suivit l'expansion de ces hérésies », écrivait Del
Rio qui ajoutait un peu plus loin : « Rien ne propagea plus vite et

plus largement la sorcellerie en Angleterre, en Ecosse, en France, en Belgique que la pernicieuse et redoutable doctrine calviniste » (*Disquisitionum magicarum libri sex, in tres tomos partiti...*, I, Louvain, Ex Officina Gerardi Rivii, 1599, p. 5 et 6. Voir encore Pierre de Lancre, *op. cit.*, p. 539 : « l'heresie se coule aisément dans le sortilege : à peine est-il iamais sans heresie, disent tous les Docteurs Theologiens qui en ont escrit. »). Et le savant théologien espagnol, se fondant sur l'enseignement de son maître, le Père Maldonat, citait cinq causes pour lesquelles la sorcellerie accompagnait toujours l'hérésie. Puisque ainsi allait, la chasse aux sorciers et aux sorcières put recouvrir dans les régions où dominait Rome, celle aux non-conformistes qu'étaient les réformés. L'on pourrait montrer tout aussi facilement que là où la Réforme l'emporta, l'on découvrit la sorcellerie sous le papisme.

Je n'ai pas le loisir de présenter ici toutes les pratiques dont on fit grief aux accusés de sorcellerie. L'examen de quelques-unes de celles-là suffira à nous faire pénétrer plus avant encore dans ce que fut la répression du satanisme.

En 1580 paraissait à Paris *De la Demonomanie des Sorciers* de Jean Bodin, le célèbre magistrat et écrivain politique français. L'on trouve dans cet ouvrage l'évocation d'un procès « fait à Bezançon, par l'Inquisiteur Iean Boin l'an M.D.XXI. au mois de Decembre ». « Les accusez estoient Pierre Burgot, et Michel Verdun, qui confesserent auoir renoncé à Dieu, et Iuré de seruir au Diable. Et Michel Verdun mena Burgot au bord du Chastel-Charlon, ou chacun auoit une chandelle de cire verte, qui faisoit la flamme bleuë, et obscure, et faisoient les danses, et sacrifices au Diable. Puis apres s'estans oincts furent retournez en loups courant d'une legereté incroyable : puis ils estoient changez en hommes, et souuent rechangez en loups, et couplez aux louues avec tel plaisir qu'ils auoyent accoustumé avec les femmes, ils confesserent aussi, à sçauoir Burgot, auoir tué un ieune garçon de sept ans avec ses pattes, et dents de loup, et qu'il le vouloit manger, n'eust esté que les païsans luy donnerent la chasse. Et Michel Verdun confessa auoir tué une ieune fille cueillant des poids en un iardin, qui fut chassé par le Seigneur de la Cuuee. Et que tous deux auoient encores mangé quatre filles : et remarqua le temps, le lieu, l'aage particulièrement des enfans. » (Le texte cité est celui de l'édition de 1582 publiée à Paris chez Jacques du Puys, p. 96 v° - 97 r°). La métamorphose d'hommes en bêtes « est chose bien estrange », note Bodin qui ajoute : « Mais ie trouue encores plus estrange, que plusieurs ne le peuuent croire » (p. 99 r°). Parmi ceux qui, avant 1580, avaient « dit et laissé par escript, que la Lycanthropie est une maladie d'hommes malades qui pensent estre loups,

et vont courans parmy les bois » (p. 101 v°) figure Johann Weyer, médecin du duc de Clèves et Juliers, Guillaume V. Son *De Praestigiis daemonum* écrit en 1563 fut traduit en français par un autre médecin, Jacques Grévin. L'adaptation de celui-ci parut à Paris en 1569 sous le titre : *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infames, sorcieres et empoisonneurs : des ensorcelez et demoniaques et de la guerison d'iceux : item de la punition que méritent les magiciens, les empoisonneurs et les sorcieres* (1). On lit entre autres dans ces *Histoires, disputes et discours...* ceci : « Guillaume de Brabant a escrit en son histoire qu'un homme bien aisé de soy-mesmes, fut toutesfois tellement travaillé du diable qu'en quelque saison de l'annee il pensoit estre un loup rauissant, courroit ça et là dedans les bois, cauernes, et deserts, principalement apres les petis enfans : mesmes il escrit qu'il fut trouué souuentefois par les forests, courant comme un homme hors du sens : et qu'en fin par la grace de Dieu il reuint à soy et fut guery.

Il y eut aussi à Pauie, l'an mil cinq cens quarante et un, un villageois qui pensoit estre Loup, et assaillit plusieurs hommes par les champs, et en tua quelques uns. En fin estant pris, non sans grande difficulté, il asseura fermement qu'il estoit loup, et qu'il n'y auoit difference, sinon qu'il auoit la peau retournee, et que son poil estoit par dedans. Parquoy quelques uns trop inhumains, et veritablement Loups cruels et rauissans, voulans experimenter la vérité du fait, luy donnerent plusieurs coups sur les bras et sur les iambes, qu'ils luy couperent, puis conoissans l'innocence du pauvre homme, le baillerent aux chirurgiens pour le penser, entre les mains desquels il mourut quelques iours apres.

Il n'y a point de doute que ces deux n'ayent esté malades de ceste espece de melancholie, que les Arabes nomment Chatrap, à cause d'une petite beste qu'ils appellent ainsi, laquelle sans repos va et vient dessus les eaux... Ceste maladie qui fait que les hommes pensent estre Loups, est nommee par les Grecs Lycanthropie : quelques uns la nomme melancholie Louuiere, selon Marcel : Item folie Louuiere : quelques uns la nomment aussi Lycaonie, et les aultres Cynanthropie. Ceux qui sont malades de ceste maladie, pensent estre transformez en Loups, ou en Chiens : ce qui leur auient par les fumees de la melancholie ou cholere noire. Parquoy ils sortent de leurs maisons principalement de nuit, et ensuyuent en tout et par tout les Loups ou les Chiens. Ils sont pasles : ils ont les yeux enfoncez et

¹ Le *De praestigiis daemonum* fut traduit encore en français en 1579 par Simon Goulart. H. BRABANT, *Esculape chez Clio, I*, Bruxelles [1971], p. 100 et p. 112, n. 25.

haues : ils ne voyent que mal-aisement : ils ont la langue fort seiche : ils ont soif, et n'ont aucune salive en leur bouche. Ils ont tellement les os des iambes escorchez, à raison qu'ils s'y frapent souuent et que les Chiens les y mordent, qu'à grand peine les en peut-on guerir. Les moyens de les guerir sont la saignée iusques à l'euanouissement, les viandes de bon suc, les bains d'eau douce, le lait clair, la hierre de colocynthe selon d'ordonnance de Ruffus, d'Archigene, ou de Iuste, la theriaque et les autres medicamens contraires à la melancholie. Deuant que les accès les prennent on leur frote la teste avec des choses endormantes, et mesmes on leur frote le nez avec de l'Opium. Il leur faut donner aussi quelquefois une medecine pour les faire dormir » (Les *Histoires, disputes et discours...* ont été réimprimés à Paris en 1885 dans la *Bibliothèque Diabolique*. La pagination citée ci-après est celle de cette réimpression : I, p. 595-597). Aux observations scientifiques d'un Johann Weyer, Jean Bodin préférait le témoignage de Virgile, par exemple. Le poète mantouan n'avait-il pas vu souvent Moeris, grâce aux herbes et aux poisons cueillis dans le Pont, « se changer en loup et s'enfoncer dans les bois »-

*Has herbas atque haec Ponto mihi lecta uenema
ipse dedit Moeris (nascuntur plurima Ponto);
his ego saepe lupum fieri et se condere siluis
Moerim... (Buc., VIII, 95-98)-?*

(Voir J. Bodin, *op. cit.*, p. 99 r°). Ainsi une aussi grotesque préférence fit élever maints bûchers.

Dans *Le Colloque des Chiens*, Cervantes fait assister son lecteur à un entretien entre deux chiens sanitaires de l'Hôpital de la Résurrection de Valladolid. Cipion et Bergance — c'est le nom des deux animaux — se sont vu accorder du ciel une faveur : ils parlent et leurs paroles ont un sens. Cipion demande à Bergance de lui raconter sa vie. Après maintes aventures, Bergance a choisi pour maître le tambour d'une compagnie de soldats. Il apprend sous la direction de celui-là à faire des singeries. La troupe dont Bergance fait désormais partie arrive à Montilla. Là, les talents du chien ne tardent pas à attirer l'attention d'une vieille sorcière, la Cagnizarès. Celle-ci croit reconnaître en Bergance le fils d'une autre sorcière, la Montiola, et elle l'invite à venir la voir. Le chien se rend chez la Cagnizarès. Après avoir longuement parlé à la bête de la Montiola et de ses démêlés avec une autre sorcière, la Camache, la Cagnizarès fait finalement savoir à Bergance que « cette nuit-là elle pensait oindre son corps pour se rendre à un de ses repas accoutumés et qu'une fois là elle avait l'intention de demander à son maître quelque éclaircissement sur ce qui devait » arriver au fils de la Montiola (Les citations sont emprun-

tées à la traduction d'Henri Bénac, *Lettres d'humanité*, VII, 1948, p. 165-227). « J'aurais voulu lui demander quels étaient les onguents dont elle me parlait, dit Bergance à Cipion, et il parut qu'elle lisait en mon désir, car elle répondit à la question que j'envisageais, comme si je l'eusse formulée, en déclarant : « Cet onguent dont nous nous servons, nous les sorcières, est composé de suc de d'herbe extrêmement froids et n'est point fait, comme le dit le vulgaire, du sang des enfants que nous étouffons » (*op. cit.*, p. 206). Après une digression sur la puissance de Dieu et du diable ainsi que sur le métier de sorcière, la Cagnizarès en revient à la question des onguents. « Je te disais, dit-elle à Bergance, qu'ils étaient si froids qu'ils nous privent de tout sentiment quand nous les mettons sur notre corps; nous restons étendues toutes nues sur le sol et on dit alors que c'est en notre imagination que se passe tout ce qui nous paraît avoir une existence réelle. D'autres fois à peine ointes, nous nous sentons changer de forme, et devenues coqs, chouettes ou corbeaux, nous allons au lieu où nous attend notre maître... » (*op. cit.*, p. 208). Après cela, la Cagnizarès quitte tous ses vêtements, s'enduit d'onguent des pieds à la tête et s'étend « sur le sol, comme morte » (*op. cit.*, p. 209). Bergance approche sa gueule de la bouche de la vieille et voit que sa respiration est « faible ou même nulle » (*op. cit.*, p. 209). Le chien prend alors la Cagnizarès par le talon et la tire « à la traîne jusqu'à la cour, mais, même alors, elle ne donn[e] aucun signe de conscience » (*op. cit.*, p. 210).

Le *Colloque des Chiens* reflète les recherches médicales d'un Jérôme Cardan, d'un André Laguna, d'un Jean-Baptiste Porta, d'un Johann Weyer sur la réalité des transports des sorcières au sabbat et des sabbats eux-mêmes. Ces hommes de sciences avaient constaté que les vols des affidés de Satan vers l'*aquellarre* et les sabbats n'étaient que chimères provoqués par l'usage de stupéfiants. Le Napolitain Jean-Baptiste Porta, par exemple, écrit dans ses *Magiae Naturalis sive de Miraculis Rerum Naturalium libri IIII* (1) : « Or pendant qu'en recherchant curieusement cecy ie me trauaillois fort, car i'estois demeuré en un jugement perplex et douteux, d'aenture suruint vers moy une de ces vieilles qu'on appelle Striges, à la semblance d'un oyseau nommé Astriages volant de nuict... Icelle vieille donc assistant deuant moy, de son bon gré me promet de me rendre responce de mon doute en brief espace de temps, et pour ce faire commande que chacun de ceux qui l'auois appellez pour tesmoins, sortist dehors : et ainsi despoüillee toute nue elle s'engraissa de ie ne sçay quel

¹ Je cite le texte de Porta dans la traduction française publiée à Rouen, chez Jean Osmont, en 1609; j'ai lu l'œuvre originale dans l'édition plantinienne de 1576.

oignement, et s'en frotta bien fort : comme nous en veismes tout le passe temps par les creuasses de la porte, et ainsi par la vertu des sucs endormants, elle tomba esprise d'un moult profond sommeil. En apres nous entrons dedans, et la fouëtames fort. Mais quoy ? la force de la saueur, et sommeil fut si grande qu'elle luy osta le sentiment, puis sortismes dehors comme au parauant. Enfin ceste poison venant à s'alentir, et à perdre la force de son operation, nous l'interrogasmes d'où elle venoit, et alors elle nous raconta qu'elle auoit outrepassé les mers, et les montagnes, et discouru beaucoup de mensonges à quoy nous respondismes que cela ne pccuoit estre, mais de plus fort elle l'affirma estre vray : tant qu'en fin nous fusmes contrains de luy monstrier la meurtrissure des coups que nous luy auions donnez, mais encore cela ne vaut rien, et plus obstinément nous résista » (1). Avant le physicien Jean-Baptiste Porta, le médecin André Laguna avait, lui aussi, expérimenté un onguent composé par deux sorciers. Il raconte son expérience dans sa *Materia Médica* imprimée à Anvers en 1555. Le récit de cette expérience a été republicé dans les *Contes à la première personne (Extraits des livres sérieux du Docteur Laguna)* dans *Bulletin Hispanique*, 58, 1956, p. 204-205. Le duc François de Lorraine étant tombé malade, un vieux couple fut accusé de lui avoir jeté un sort. Soumis à la torture, les deux vieillards reconnurent que l'accusation lancée contre eux était vraie. Le mari ne fut point brûlé comme sa femme. En effet, il avait déclaré qu'il pouvait guérir très rapidement le duc grâce à un remède que lui avait enseigné son maître, le diable. Mais le sorcier mourut et quelques jours plus tard, le duc disparaissait à son tour. Par l'intermédiaire de ce qu'il appelle un alguazil, Laguna entra en possession d'un onguent vert trouvé dans l'ermitage des deux sorciers. A en juger par son odeur, cet onguent était fait de sucs d'herbes soporifiques. Comme l'épouse du bourreau de la ville de Metz ne parvenait plus à dormir, Laguna l'enduisit de cette drogue. La femme tomba aussitôt dans un long et profond sommeil. Celui-ci se prolongeant de manière inquiétante, Laguna essaya de l'interrompre. Ce n'est qu'au bout de trente-six heures que la femme se réveilla et raconta bien des rêves étranges. « Laguna... fut ainsi persuadé que les sorcières ne bougent pas, ne volent pas et n'assistent à des assemblées qu'en rêve » (J. CARO BAROJA, *Les sorcières et leur monde*, traduit de l'espagnol par M.-A. SARRAILH, Paris, 1972, p. 127). Les médecins Jérôme Cardan et Johann Weyer étaient eux aussi convaincus de l'erreur de ceux qui défendaient la réalité des transports des sorcières au sabbat et des sabbats eux-mêmes.

¹ P. 175 ^{re} et ^{ve} ; le texte original se lit à la page 192 de l'édition plantinienne précitée.

Cardan a exposé très clairement sa thèse dans le dix-huitième livre du *De subtilitate*. Signalons aux chercheurs et aux curieux que l'exposé des premières éditions du *De subtilitate* est moins riche que celui des dernières. Voir, par exemple, l'édition publiée à Bâle *apud Sebastianum Henricpetri* en 1582. C'est dans le troisième livre de son *De praestigiis daemonum* que Johann Weyer a parlé « de quelques médicaments naturels qui endorment, et par le moyen desquels les sorcières sont quelquesfois trompée (*sic*) : Item de leurs onguens et de quelques plantes endormantes, qui troublent merueilleusement l'esprit. »

Les expériences scientifiques susmentionnées ne convainquirent guère. On leur proposa des raisonnements spécieux. Pour Pierre de Lancre, si les sorcières paraissaient seulement ravies en extase par des onguents, l'on ne pouvait toutefois affirmer l'irréalité des sabbats pour deux raisons : « La premiere est que Dieu permet le plus souvent à cause de nos pechez que les conuentions faictes avec le Diable soient obseruees de point en point, parfois il les empesche ; comme quand les Iuges poussez de quelque pernicieuse curiosité ont enuie de faire semblables essays, afin que par ce moyen les Iuges soient confondus en la peine de semblable péché, et qu'ils soient quasi comme aueuglez : si bien que le Diable par la permission de Dieu les transporte quelquefois reellement en corps et en ame. Et neantmoins afin qu'on croye que le transport n'est veritable, et que ce n'est qu'illusion, il laisse là parfois le corps de la Sorciere, non pas le vray corps, ains la figure et simulachre d'iceluy. L'autre raison est, que quelque conuention et pacte exprés ou tacite que le Diable ait fait avec des personnes, il les rompt aisément et les viole quand il luy est plus utile. Or l'utilité qui luy en vient les laissant en mesme lieu sans les transporter lors qu'on fait semblables essays, c'est que par ce moyen il persuade aux Iuges que le transport est faux, et empesche l'exécution de la Iustice... » (*op. cit.*, p. 82-83). Selon le conseiller du Roy au Parlement de Bordeaux, Dieu et le Diable s'unissaient donc pour tromper les hommes de sciences et les juges trop curieux.

Ainsi ceux qui défendirent la réalité des transports des sorcières au sabbat et des sabbats eux-mêmes préférèrent des raisonnements grotesques aux résultats de bonnes expériences scientifiques. Toutefois, il faut reconnaître que les juges purent rejeter aussi celles-ci, trompés par les témoins qu'ils interrogeaient. On lit chez Pierre de Lancre encore (*op. cit.*, p. 108) : « Outre que nous sommes certains par la deposition de plus de vingt ou trente tesmoins de bon aage, que plusieurs sorcieres vont au sabbat sans estre oinctes ny graissees de chose quelconque : et qu'elles ne sont tenuës de passer par les tuyaux des cheminees, non plus que par autre lieu : Car plusieurs

tesmoins deuant nous ont maintenu à des Prestres prisonniers, ausquels nous auons fait le procez, qu'ils alloient au sabbat pendant leur prison : or sçay-ie bien qu'estant six Prestres prisonniers de compagnie, ils n'auoyent ny onguent ny cheminee en leur chambre ou prison. »

L'apport de Jérôme Cardan, d'André Laguna, de Jean-Baptiste Porta, de Johann Weyer a été et est enrichi par les recherches de la médecine mentale de l'époque contemporaine sur le problème satanique. Ces investigations mériteraient une étude particulière dans les *Problèmes d'histoire du christianisme*.

Bien des femmes, Jeanne Harvellier, Françoise Fontaine, par exemple, s'accusèrent spontanément d'être les concubines de Satan. « Le moindre détail du récit de Françoise Fontaine a son équivalent moderne : le démon incube est simplement la forme prise au XVIe siècle par une certaine sorte d'hystérie sexuelle, bien connue de tous les psychiatres du XXe siècle, écrit H. R. Trevor-Roper (*op. cit.*, p. 169) qui ajoute : « ... dans ces multiples cas du XVIe et du XVIIe siècle, il existe un élément qui a disparu depuis : le Diable. Aujourd'hui, tout psychopathe a son obsession particulière. Les prétendus *incubes* et *succubes* varient d'un malade à l'autre. Autrefois les névrosés et les hystériques du monde chrétien axaient leurs fantasmes sur la personne du Diable, de même que les saints et les mystiques axaient les leurs sur celle de Dieu ou du Christ. »

Sorciers et sorcières furent accusés d'innombrables maléfices. Ils se virent imputés, entre autres, d'ensorceler hommes et femmes. Les signes et indices par lesquels on reconnaissait si une personne était ensorcelée étaient nombreux et variés. Henry Boguet, « grand Iuge en la terre S. Oyan de Ioux, ditte de S. Claude, au Comté de Bourgogne », en a énuméré plus de vingt dans son ouvrage *Discours des Sorciers, avec six advis en faict de sorcellerie. Et une instruction pour un juge en semblable matiere*, Lyon, 1608 : « Ces signes sont ... : I. Si la maladie est telle, que les Medecins ne la puissent descourir, ny cognoistre. II. Si elle augmente plustost que de diminuer, sur ce que l'on y aura apporté tous les remedes possibles. III. Si du commencement elle est avec de tres-grands symptomes, et douleurs, contre l'ordinaire des autres maladies, qui croissent petit à petit... V. Si le patient ne peut dire en quelle partie du corps il ressent la douleur, encore qu'il soit fort malade. VI. S'il iette des souspirs tristes et pitoyables sans aucune cause legitime ... VIII. S'il sent des douleurs poignantes, et autres eslancements aigus en la region du cœur, si bien qu'il luy soit aduis que l'on le ronge, et demembre en pieces. IX. Si on luy voit les arteres pousser, et tremblotter à l'entour du col. X. S'il est tormenté de quelque colique, ou douleur de reins vehemente, ou s'il a des tranchées acres au ventricule, ou bien encor s'il sent un vent froid, ou

chaud outre mesure luy courir par le uentre, ou autre partie de son corps. XI. S'il est rendu impuissant au mestier de Venus. XII. S'il a quelque legere sueur mesmes durant la nuit, lorsque le temps et l'air est assez froid ... XIV. S'il vient à defaillir de force par tout le corps avec une extreme langueur : S'il se rend hebeté d'esprit, et se plait à dire des folies et fadaises, selon qu'il arrive aux melancholiques ... S'il deuiet de couleur iaunatre, et cendrée par le corps, mais principalement par la face ... » (p. 233-235) (1).

Puisque les juges étaient convaincus par de tels signes et indices de la réalité des ensorcellements, combien facilement durent-ils admettre que des misérables qui « par moyens diaboliques » avaient cru « parvenir à quelque chose » et qui s'étaient targués bien imprudemment de posséder des pouvoirs surnaturels avaient jeté réellement des maléfices !

Il y eut souvent à la fin du moyen âge et aux XVI^e et XVII^e siècles une corrélation étroite entre l'apparition de la misère et celle de la sorcellerie. Bien avant Michelet (J. PALOU, *La sorcellerie*, Paris, 1971, 4e éd., p. 18), ce lien avait été pressenti. Par exemple, Pierre de Lancre notait dans son *Tableau de l'Inconstance des Mauvais Anges et Demons* : « Car le Diable leur (les hommes) ayant osté les fruicts, se voyans reduits à la faim, ils font mille meschancetez pour viure, et Satan les espiant en ce mauvais passage de la nécessité, leur fait mendier son secours, et de mendians les rend enfin sorciers » (p. 541).

Sorciers et sorcières furent aussi accusés de rendre démoniaques enfants, femmes et hommes. Les récits de diverses possessions contribuèrent à la perte de maints innocents. Un texte de 1634 illustre excellemment cela.

Le Père Sébastien Michaëlis consacra à la possession de Madeleine de Mandol un gros volume : *Histoire admirable de la possession et conversion d'une pénitente, séduite par un magicien, la faisant sorcière et princesse au pays de Provence, conduite à la Ste Baume pour y estre exorcizée l'an 1610 au mois de Novembre sous l'autorité du R.P.F. Sébastien Michaëlis, prieur du couven royal de Ste Magdelaine à St. Maximin*. Une vingtaine d'années après l'affaire d'Aix-en-Provence éclatait celle de Loudun. On lit dans la *Lettre au Roy du sieur Grandier accusé de magie* (1634) : « ... il ne fut rien dit qui ne se trouve mot pour mot dans le livre du Père Michaelis, qui a fait l'*Histoire* des possédées de Provence qui est l'original sur lequel celles d'ici se sont moulées ... » (*La possession de Loudun*

¹ Je n'ai pu consulter ni l'édition de 1602 ni celle de 1603 du *Discours...*

présentée par Michel de CERTEAU, Paris, [1970], p. 204 et p. 336, n. 1). *L'Histoire admirable ...* a aidé les nonnes loudunaises mal faites pour la vie conventuelle à interpréter leur angoisse névrotique et à centrer leur « mélancolie » autour du Diable (¹). Comme Madeleine de Mandol avait accusé le prêtre Louis Gauffridi de l'avoir rendue démoniaque, ainsi les ursulines de Loudun avouèrent être les victimes du sorcier Urbain Grandier.

Je rappellerai encore deux accusations portées contre des sorciers et des sorcières. L'une nous est connue par le *Malleus Maleficarum*, *Le Maillet des sorcières*, des inquisiteurs Henri Institor (Kraemer) et Jacob Sprenger, publié pour la première fois à la fin du XV^e siècle, l'autre par les pièces du procès d'Anne de Chantraine (1620-1625) (E. BROUETTE, *La civilisation chrétienne du XVI^e siècle devant le problème satanique dans Satan. Les études carmélitaines*, 1948, p. 380-385).

A Baldshut sur le Rhin, une sorcière n'est pas invitée à une noce. Trouvant révoltant d'avoir été écartée de la fête alors que presque tous ses concitoyens y participent, elle décide de se venger du mépris qu'on lui manifeste et elle mande le diable. Satan paraît. La vieille lui demande de faire grêler sur la noce. Le diable accueille avec bienveillance la requête de la sorcière, transporte celle-ci à travers les airs et la dépose sur la montagne proche de Baldshut - *ad montem prope oppidum* -. Là, la vieille creuse un trou, le remplit de son urine, n'ayant point trouvé d'eau, et remue celle-là du doigt. Grâce à l'action de Satan, des vapeurs s'élèvent du liquide, se transforment en grêle qui s'abat sur le bal — *super chorizontes*, lit-on dans le texte original —. Hélas, des bergers ont vu les préparatifs de l'affidée du diable et dénoncent le trouble-fête. La vieille est arrêtée et brûlée pour sa méchante action et pour bien d'autres maléfices (*Malleus Maleficarum*, [Spire, P. Drach], ca 1492, h v^o, 2de col.).

Dans les pièces du procès d'Anne de Chantraine, le sorcier Laurent de Chamont est accusé de ceci entre autres : il « coupait les poils des parties sexuelles à sa propre fille, à Anne [de Chantraine], aux enfants de Christiane de la Chéraitte et, les plaçant sur la paume de la main, les soufflait dans les trous des serrures : ainsi par l'action du diable s'ouvraient les portes des maisons et les couvercles des coffres » (E. BROUETTE, *op. cit.*, p. 381).

En parcourant dans le *Malleus Maleficarum* l'histoire de la sorcière de Baldshut, en apprenant dans les pièces du procès d'Anne de Chantraine le très curieux moyen mis en œuvre par Laurent de Chamont pour ouvrir maisons et coffres, l'on songe irrésistiblement au judicieux conseil de Fontenelle : « Assurons-nous bien du fait,

¹ L'expression est de H. R. Trevor-Roper, *op. cit.*, p. 209.

avant de nous inquiéter de la cause. Il est vrai que cette méthode est bien lente pour la plupart des gens, qui courent naturellement à la cause, et passent par-dessus la vérité du fait ; mais enfin nous éviterons le ridicule d'avoir trouvé la cause de ce qui n'est point » (*Histoire des Oracles*, première dissertation, chapitre IV, Paris, Bibliothèque 10/18, p. 20).

Ainsi donc ceux-là mêmes loués par Cléobule d'avoir endigués le « raz-de-marée ... de sorcellerie qui ... menaçait d'engloutir les États et les individus » défendirent et diffusèrent ce que H. R. Trevor-Roper appelle la mythologie du royaume de Satan.

Les juges chargés de la répression satanique furent aussi d'une curiosité malsaine. Un passage du *Tableau de l'Inconstance des Mauvais Anges et Demons*, par exemple, témoigne fort bien de cela. « Car au lieu de taire ce damnable accouplement (l'union charnelle du diable et de la sorcière), d'en rougir et d'en pleurer, elles (les femmes du Labourd) en content les circonstances et les traicts les plus sales et impudiques, avec une telle liberté et gayeté, qu'il semble qu'elles facent gloire de le dire, et prennent un singulier plaisir de le raconter : prenant les amours de ce sale Demon pour plus dignes, que celles du plus iuste mary qu'elles pourraient iamais rencontrer », écrit Pierre de Lancre. Et le juriste bordelais d'ajouter : « Elles ne rougissent du tout point, quelque impudente et sordide question ou sale interrogatoire qu'on leur face ... » (*op. cit.*, p. 217).

Le fondement de la mythologie du royaume de Satan fut les aveux spontanés faits aux inquisiteurs à la fin du moyen âge par des névro-sées alpines et pyrénéennes qui avaient axé leurs fantasmes sur la personne du diable. « Ce qui était " réalité subjective " pour l[a] pénitent[e] était " réalité objective " pour celui qui recevait la confession » (M. R. TREVOR-ROPER, *op. cit.*, p. 170). L'indiscrétion malsaine des interrogateurs dut suggérer aux concubines de Satan d'accentuer les bizarreries de leurs récits. Mais ce n'est pas tout. La nouvelle mythologie s'enrichit progressivement de détails nouveaux. La curiosité malsaine des inquisiteurs ou des magistrats a joué un rôle indéniable dans cet enrichissement.

Les accusés de sorcellerie saisis et emprisonnés étaient confrontés avec les témoins et interrogés par les juges. Ceux-ci avaient en face d'eux le plus souvent des inculpés qui protestaient de leur innocence. Pour fonder l'accusation de sorcellerie sur une preuve objective, les juges faisaient chercher sur le corps des prévenus « la fameuse marque insensible que le Diable avait, au Sabbat, faite à ses amis, sorciers et sorcières » (J. PALOU, *op. cit.*, p. 43). La recherche du *punctum*

diabolicum était une opération cruelle. « Ceux qui sont deputez pour les visiter, ont accoustumé de les piquer avec une aleine ou eguille en plusieurs endroits de leur corps, lit-on dans le *Tableau de l'Inconstance des Mauvais Anges et Demons*, et si par fortune ils rencontrent tout le corps insensible, aussi bien que le lieu de la marque ... ils n'ont esgard à autre chose, qu'à voir si l'eguille est sanglante : ou bien si au lieu où se faict la piqueure, il y a quelque apparence ou démonstration de sang. Ce qui se faict avec quelque espece de cruauté et d'incertitude tout ensemble. Car si la Sorciere a une douzaine ou plus de petits seings ou marques en son corps, on la pique par tout presque aussi profondement qu'en la marque : si bien qu'elle est par fois toute sanglante » (p. 190). Dans son livre *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siècle* (Paris, [1968], p. 101), Robert Mandrou rappelle qu'« en 1624, près de Vesoul, une malheureuse a été piquée si fort que l'opérateur n'a pu récupérer son aiguille ».

A la recherche d'une preuve objective, le juge recourait aussi quelquefois à la baignade. « Le prétendu sorcier était jeté à l'eau. Coupable s'il flotte ; innocent s'il coule à pic » (J. PALOU, *op. cit.*, p. 43).

La découverte du *punctum diabolicum* ou la possibilité de couler à pic refusée à un inculpé ne suffisait pas. L'aveu explicite du prévenu était nécessaire ; sans lui l'accusation ne pouvait être assise de manière définitive. Afin de l'arracher, les juges soumettaient à la torture d'inquisition ceux qui refusaient de parler. Le recours au bélier ou chaise de sorcières, à l'échelle, à l'estrapade, aux grésillons, au *tormentum insomniae* fut très souvent fructueux. « Beaucoup préfér[èr]ent la mort rapide - assurée à quiconque avou[ait] - à la continuation de longues séances passées en souffrances terribles; ils finiss[ai]ent, entrant dans le jeu, par raconter le sabbat, et les maléfices, par dénoncer proches et voisins » (R. MANDROU, *op. cit.*, p. 104). Lorsqu'on veut bien tenir compte de la curiosité malsaine des juges, l'on accepte sans difficulté l'idée que ce n'était pas la victime réticente mais le bourreau lubrique qui racontait le sabbat.

En Europe occidentale, à la fin du moyen âge et aux XVI^e et XVII^e siècles, l'on vit des acolytes du Diable dans les non-conformistes, l'on coupa bras et jambes à des lycanthropes parce qu'on était vaincu qu'ils avaient pactisé avec l'Enfer, l'on cru à la réalité des transports des sorcières au sabbat, des hystériques axèrent leurs fantasmes sur la personne de Satan, des victimes de l'injustice sociale attendirent des démons une aide à leurs maux. Les imaginations étaient alors hantées par la grotesque mythologie du royaume de Satan. Et celle-là avait été constituée et était enrichie, défendue, diffusée par

ceux que Cléobule dit avoir sauvé l'Europe de l'obscurantisme — inquisiteurs comme Institor et Sprenger, magistrats comme Boguet ou de Lancre, démonologues comme Bodin ou Del Rio !

Guy CAMBIER

Tommaso Campanella ou le socialisme dans la Cité de Dieu

Notre époque est attirée par la pensée utopique. A la recherche d'une politique qui créerait ses propres postulats, elle se passionne pour les systèmes hypothétiques qui ont été présentés dans le passé. Pour l'historien, cet intérêt implique un danger qui est d'extrapoler dans ces constructions notre expérience et nos manières de voir. Il faut le dire tout de suite : en tant que concept opératoire, la politique n'est pas pour nous ce qu'elle a été pour Aristote, Augustin, Thomas d'Aquin ou Machiavel.

C'est peut-être un détour profitable de prendre pour point de départ de nos réflexions un plan d'études politiques contemporain de notre auteur. En 1631, le Français Gabriel Naudé (1600-1653) accompagne dans son évêché italien le cardinal de Bagni, qu'il a connu comme nonce à Paris. Il séjournera en Italie onze ans, au cours desquels il fréquentera Campanella. En 1626, celui-ci a été libéré des cachots du vice-roi de Naples, où il a passé vingt-sept ans pour avoir été, en 1599, le guide spirituel d'une révolte de la Calabre contre l'Espagne. Il vit à Rome dans une liberté précaire coupée de nouvelles incarcérations, à l'initiative cette fois de l'inquisition romaine. A l'époque séjournent en Italie de nombreux Français, en particulier des esprits libres comme Naudé, qui s'intéressent à ce dominicain fascinant, victime de l'oppression ecclésiastique. En 1634, c'est à leur initiative que le religieux calabrais, à nouveau menacé d'arrestation, pourra s'échapper dans un carrosse de l'ambassadeur de France et gagner Paris, où il terminera ses jours.

En 1633, Naudé publie à Venise, à l'intention de son ami Jacques Gaffarel, qui veut s'engager dans la carrière diplomatique, sa *Bibli-*

ographia politica ¹. Ce guide, rédigé entièrement de mémoire, loin de toute bibliothèque et de tout contact érudit, mentionne quelque quatre cents ouvrages et nous révèle la problématique de la pensée politique, telle qu'elle se posait à l'époque.

Elle trahit aussi les biais idéologiques de son auteur. Naudé est un libertin, un « dénié » comme on disait aussi, dont l'incroyance foncière colore subtilement les jugements. D'autre part, lié à la bourgeoisie influente de Paris, futur bibliothécaire de Richelieu, puis de Mazarin, il est aussi ce qu'on appelait précisément un « politique », un homme asquis au principe de la raison d'État, dont il fait l'apologie dans un autre livre écrit au cours du même séjour en Italie, les *Considérations politiques sur les coups d'État* ².

C'est dans cette perspective « engagée » que la *Bibliographia* se divise nettement en deux parties : la première envisage, selon la tradition, la politique comme une partie de la morale pratique et énumère des auteurs pour qui les activités de gouvernement se jugent en fonction d'un objectif transcendant. La seconde considère la politique comme une discipline autonome, dans la ligne de Machiavel et des théoriciens qui l'ont suivi, ce que les Allemands appelleront plus tard *Realpolitik*. Par un saisissant retournement de point de vue, les idées morales et religieuses qui, dans la première partie constituent la finalité et la justification du pouvoir, apparaissent ici comme ses auxiliaires.

Il est clair que, pour Naudé, c'est la seconde partie qui est l'essentiel. La première, assez bâclée, semée d'éloges de pure forme et de perfidies calculées, est une concession aux idées encore officiellement en faveur et sans doute aussi une précaution contre la censure.

C'est à la fin de cette première partie sacrifiée qu'apparaît Campanella, à côté de Thomas More, dans un bref paragraphe consacré

¹ Gabriel NAUDÉ, *Bibliographia politica*, éd. princeps, Venise, Baba, 1633, réimpr. anastatique, Turin, 1961, utilisée ici pour les citations. L'ouvrage, rédigé en latin, a connu jusqu'au XVIII^e siècle une dizaine d'éditions et une traduction française, Paris, V^e Pelé, 1642. L'étude de base reste celle de James V. RICE, *Gabriel Naudé*, Baltimore, 1939. La thèse de Christian BISSEL, *Die Bibliographia politica des Gabriel Naudé*, Erlangen, 1966, apporte des analyses et des rapprochements intéressants ; elle est tout à fait insuffisante sur le plan philologique et historique. Pour replacer Naudé dans le contexte de l'époque, on se reportera à la thèse monumentale de René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1943.

² La tradition de cet ouvrage est enveloppée d'obscurités. Dédié au cardinal de Bagni, mais peut-être rédigé à la demande de Richelieu, il aurait paru à Rome en 1639, dans un tirage privé de douze exemplaires. On en connaît une édition s.l. [Strasbourg ?] de 1673, sous le titre *Science des Princes ou Considérations...*, accompagnée d'un commentaire plus long que le texte lui-même, que j'ai pu consulter à la Bibliothèque universitaire de Mons ; une autre de Paris, 1712, ainsi qu'une traduction anglaise, Londres, 1711. Sur cette question embrouillée, voir RICE, op. cit., p. 102 et sv. et BISSEL, p. 12-16.

à ces auteurs « qui ont voulu décrire la forme ou plutôt l'idée pure d'un État parfait, pour que l'on y trouve au moins un modèle de ce qui existe de mieux dans ce genre, modèle auquel, si tout marchait selon la justice et le bien, il conviendrait certainement de comparer les administrations des royaumes, telles qu'on les trouve chez les humains... »³. L'ironie est perceptible et vise l'utopie, comme elle vise toute doctrine qui réfère l'activité politique à des buts et à des normes extrinsèques. Ces références sont d'ordre moral chez les Anciens, d'ordre théologique chez les Pères de l'Église et les docteurs du Moyen Age; cette double tradition continue à inspirer les penseurs de l'humanisme et de la Réforme. Naudé ne lui concède quelque valeur que là où elle s'accompagne d'un pragmatisme conséquent, comme chez Aristote et Bodin. Quant aux utopistes, il ne perçoit pas l'originalité de leur position et se contente de leur faire une place à part en vertu de leur radicalisme intellectuel. Néanmoins, il établit implicitement une différence entre More et Campanella par le simple fait qu'il a déjà mentionné celui-ci une première fois, parmi les moralistes humanistes⁴. En effet, contrairement à l'homme d'État anglais qui présente son *Traité de la meilleure forme de gouvernement et de l'île d'Utopie récemment découverte* comme une œuvre en soi, coupée de tout contexte, le moine calabrais insère sa création utopique dans un ensemble d'ouvrages politiques et, peut-on dire, la relie à la totalité de son œuvre. La *Cité du Soleil* apparaît comme l'extrême pointe d'un système politique, mais aussi éthique, métaphysique et religieux, dont on n'ose dire qu'il soit objectivement cohérent, mais qui trouve en tout cas son unité interne dans la personnalité exubérante et paradoxale de son auteur.

Partie intégrante et peut-être couronnement d'une philosophie, la *Cité du Soleil* porte en sous-titre : « Idée d'un État philosophique », *Idea reipublicae philosophicae*. Encore devons-nous nous méfier des classifications hâtives et ne rien inférer d'un vocabulaire platonicien quant au contenu de l'œuvre.

Mais, ce qui nous retiendra d'abord, c'est un autre aspect de la pensée de Campanella, un aspect résolument tourné vers un passé

³ NAUDÉ, *Bibl. pol.*, p. 34-6, qui mentionne également *Mundus alter et idem*, d'un Anglais dont le nom lui échappe. Il s'agit d'une œuvre de jeunesse de Joseph HALL, 1574-1656, évêque d'Exeter, puis de Norwich, mort en disgrâce. Cet ouvrage qui est, comme Naudé l'a bien vu, non pas une utopie, mais un roman satirique a paru sous le pseudonyme de Mercurius Britannicus en plusieurs éditions s.l. ou pourvues d'indications fictives, pour la première fois, semble-t-il, à Londres en 1605. Elle est rééditée en 1643 à Utrecht, conjointement avec la *Civitas Solis* et la *Nova Atlantis* de Bacon.

⁴ NAUDÉ, *Bibl. pol.*, p. 16.

médiéval, totalement périmé à cette époque. Cet aspect ne pouvait intéresser le réaliste Naudé. Bien plus, au XVII^e siècle, il embarrassait par ses outrances compromettantes, ceux-là même qu'il prétendait servir : la papauté et les grandes puissances nationales. Il continue d'embarrasser aujourd'hui ceux qui ne veulent voir dans l'utopiste italien qu'un ancêtre acceptable du socialisme moderne. Ancêtre, à coup sûr, mais non totalement acceptable : l'utopie de Campanella a deux faces, apparemment contradictoires, mais indissolublement unies dans sa pensée. C'est ce qui donne à cette pensée son caractère à la fois chimérique et fascinant.



Plusieurs ouvrages de Campanella portent le titre de *Monarchia*, terme qui, pour lui, désigne un État universel. C'est probablement vers 1593 - il a alors vingt-cinq ans - qu'il compose un traité *Della Monarchia dei Cristiani* qui dessine le plan d'un tel empire mondial, uni sous une même loi civile et religieuse. L'ouvrage s'est perdu, mais l'auteur va en reprendre infatigablement le thème, tantôt dans son ensemble, tantôt sous certains de ses aspects.

De la même époque date un bref *Discorso sui Paesi Bassi*, qui indique au roi d'Espagne les moyens de reconquérir les Provinces-Unies. L'idée nous paraît extravagante, mais elle s'entoure d'une analyse lucide des fautes commises jusque-là par les Habsbourg. Les moyens préconisés sont en partie dignes de Machiavel et témoignent, dans la rêverie, d'un singulier pragmatisme.

En 1600, Campanella, emprisonné depuis un an, est sous la menace d'une sentence de mort, à laquelle il n'échappera qu'en simulant la folie. C'est à ce moment qu'il reprend le texte de son manifeste sur les Pays-Bas et l'insère dans un traité plus vaste, *Della Monarchia di Spagna*. Le roi d'Espagne apparaît ici comme l'instrument élu par Dieu pour unifier le monde. On ne peut sans doute exclure, dans l'élaboration de cette thèse, le rôle d'un certain opportunisme, l'auteur n'ayant plus rien à attendre, pour sauver sa vie, que d'une grâce, d'ailleurs improbable, qui viendrait de Madrid. N'oublions pas toutefois que Campanella se prend pour un prophète, chargé par Dieu de mettre en branle ce grand dessein d'unification. Le roi catholique n'est pas seulement son souverain à lui, mais celui de la plus grande partie du monde, tout désigné donc pour ramener sous son obédience ce qui lui échappe encore. Cette considération prime toute autre, même les

abus criants du régime espagnol dans l'Italie du sud. Devant ces abus, Campanella ne peut se taire : n'a-t-il pas pour symbole une clochette évoquant son nom et accompagnée de la devise reprise à Isaïe (62,1), *Propter Sion non tacebo* ? Révolté, vaincu, condamné à mort, il poursuit obstinément son dessein, dont les Habsbourg d'Espagne restent l'instrument providentiel.

Le destin de ce livre ne manque pas d'ironie : des copies manuscrites ont circulé en italien et en traduction. Le *Discours* sur les Pays-Bas paraît en latin à Leyde, en 1617 et 1626 ; deux fois en néerlandais, en 1618 ; en allemand, en 1630 et 1632. Le traité *Della monarchia di Spagna* paraît d'abord en allemand, en 1620 et 1623 ; puis, à partir de 1640, plusieurs fois en latin, sur des presses hollandaises. Les responsables de cette diffusion voient en Campanella un agent, particulièrement virulent, de l'impérialisme espagnol. En revanche, l'original italien, refusé à l'impression par le vice-roi de Naples, ne sera édité qu'au XIX^e siècle ⁵.

A lire l'ouvrage, on comprend l'attitude de la censure. C'est un service empoisonné que Campanella, en toute candeur, rend à l'Espagne : d'une part, il en exalte mal à propos l'impérialisme réel ; d'autre part, il assigne à son roi une fonction purement « ministériale ». Dès qu'il aura joint à ses possessions le reste du monde, il devra se démettre du pouvoir au profit d'une autorité plus haute, celle du Pape. En dernière analyse, la monarchie universelle sera gouvernée par le vicaire de Jésus-Christ.

Dans ses prisons, Campanella a écrit encore d'autres manifestes de même sens. Plus tard, alors que dans certains pays il passe pour un suppôt de l'Espagne, il reporte ses espoirs sur la France et assigne désormais au roi très chrétien la grande mission unificatrice ⁶.

S'il a modifié son plan initial, c'est peut-être parce qu'il en veut aux Espagnols de l'avoir maintenu dans une détention cruelle et d'avoir voulu le réduire au silence. Mais c'est surtout qu'il sait que la puis-

⁵ Éd. D'ANCONA, Turin, 1854. Dans mon édition du *De Monarchia Hispanica*, Amsterdam, Elzevir, 1641, la version latine du *Discorso sui Paesi Bassi* constitue le chapitre XXVII, p. 213-248. Cf. L. FIRPO, *Cronologia*, en tête de *Tutte le opere di Tommaso Campanella*, vol. I, *Scritti letterari* (seul paru), Milan, 1954, ainsi que l'éd. des *Discorsi ai principi d'Italia ed altri scritti filo-ispanici*, Turin, 1945.

⁶ Le changement d'orientation se marque en 1628 dans une prière d'action de grâce pour la prise de La Rochelle. Pendant son séjour en France, Campanella rédige plusieurs manifestes en faveur du roi de France, demandant en particulier au pape de transférer à celui-ci la dignité impériale : cf. FIRPO, *Cronologia*. Certains de ces manifestes ont été publiés par L. Amabile en 1887 ; d'autres, à des dates récentes, par L. Firpo. Il faut noter que, dans les rééditions de ses œuvres faites à la fin de sa vie, Campanella n'en a pas retouché la tendance hispanophile.

sance qui compte est désormais la France de Richelieu. Celui-ci utilisera contre l'Espagne ce partisan brouillon, mais non négligeable et il tolérera comme inoffensive ses chimères théocratiques. La dernière œuvre du moine calabrais sera une élégie latine composée pour la naissance du dauphin, le futur Roi-Soleil, qui devra à son tour assumer le grand dessein. Rétrospectivement, on voit que l'opportunisme de Campanella, sans être tout à fait exempt de mobiles personnels, est avant tout un opportunisme politique au service d'un projet grandiose et totalement irréal.

Ce projet doit être préparé d'une autre manière encore : sur le plan religieux. Il faut que le monde soit uni non seulement sous un même pouvoir, mais sous une même foi. Il est d'ailleurs significatif que dans le vocabulaire de Campanella, un même terme sert à rendre l'un et l'autre : le mot *lex*.

Ici encore on peut invoquer, dès sa jeunesse, des ouvrages dirigés contre les protestants qui ont rompu l'unité du monde chrétien. Le ton est virulent, mais l'opposition est pastorale plus que doctrinale. Il n'y a au fond qu'un seul point de dogme sur lequel il exprime un refus absolu des positions de la Réforme : la prédestination. Le libre arbitre est en effet, essentiel à son propre système de pensée ⁷. Point central de divergence, il est vrai, mais sur lequel, dès la fin du XVI^e siècle, le protestantisme lui-même se trouve partagé quant à la rigueur de la croyance. Pour Campanella comme pour Érasme, les querelles doctrinales ne sont guère que des querelles de mots, et le schisme, déchirure tangible de la chrétienté, est en fait plus grave que l'hérésie, controverse insoluble et souvent insaisissable. L'essentiel tient dans le verset de Jean (10,16) : « et il n'y aura plus qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur ».

Il y a d'ailleurs des brebis plus éloignées du bercail que les protestants : les juifs et les musulmans. A eux aussi s'adresse l'œcuménisme prophétique de Campanella dans une ample apologétique adressée à tous les égarés. Elle s'intitule *Quod reminiscentur*, d'après les paroles du psaume (22,28) : « Tous les pays de la terre se souviendront du Seigneur et se tourneront vers lui, et toutes les familles des nations se prosterneront devant lui. » Écrit entre 1615 et 1618, ce traité fait l'objet, entre l'auteur et les responsables de l'Index,

⁷ *Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti e altri eretici*, rédigé en 1595, publié par Fiorentino, Naples, 1875, puis par D. Ciampoli (avec l'*Apologia pro Galileo*), Lanciano, 1911. *De praedestinatione...*, rédigé en 1627-28, publié, Paris, 1636, à la suite de la seconde édition de l'*Atbeismus triumphatus*.

de négociations laborieuses qui n'aboutissent, en 1630, qu'à une autorisation partielle et, finalement, il restera inédit jusqu'à nos jours ⁸.

Cette fois, ce sont des formulations théologiques ou, pour mieux dire, l'absence de ces formulations qui irritent les censeurs, parmi lesquels figure Bellarmin. Campanella, pas plus qu'ailleurs, ne s'y attaque à des dogmes. Mais, dans la tradition de l'irénisme humaniste, il en dilue la rigueur, encourageant ainsi le soupçon d'indifférentisme. Plutôt que le libéralisme profond, mais circonspect, d'Erasmus il faut évoquer ici l'universalisme de Nicolas de Cuse et de Pic de la Mirandole. On peut même dire que cette apologétique, en rationalisant hardiment les propositions de la foi, annonce le déisme du Siècle des Lumières. Du reste, les contemporains déjà en ont perçu le danger. A propos de son livre sur l'athéisme vaincu, *Atheismus triumphatus*, des théologiens diront qu'il eût mieux valu l'intituler *Atheismus triumphans*. Sans doute n'est-il pas contraire à la doctrine chrétienne d'affirmer, par exemple, que le dogme de la Trinité est la forme révélée, donc vraie dans l'absolu de Dieu, d'une conception métaphysique accessible à la raison, selon laquelle l'Être en soi se manifeste en tant que Savoir, Puissance et Amour. Seulement, à quel moment, les deux énoncés cessent-ils d'avoir la même valeur ? Y a-t-il vraiment une ligne de partage ⁹ ?

Ce double programme d'unification politique et religieuse a son couronnement dans une série de traités qui exaltent le bonheur des hommes réunis enfin sous l'autorité du pontife romain. Le premier, nous l'avons vu, remontait au début de l'activité de l'auteur. De cette *Monarchia dei Cristiani*, il reprendra et développera le thème en 1605 dans la *Monarchia del Messia*, qu'il traduira en latin en 1618, mais ne parviendra à publier, aux termes de longues tractations, qu'en 1633. Encore, le livre est-il à peine sorti de presse que

⁸ *Quod reminiscuntur*, rédigé par parties entre 1615 et 1618 ; quelques extraits publiés par J. KVACALA au début du XX^e siècle ; 1^{re} éd. complète par Romano AMERIO, les deux premières parties, Padoue, 1939, les deux dernières, Florence, 1955 et 1960. Concernant l'évolution des idées théologiques sur le salut des non-chrétiens, on pourra se reporter à l'article de M. SECKLER, s.v. *Nichtchristen* dans le *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (cf. Ind. bibl.), t. III, p. 247-48.

⁹ Dès le XVII^e siècle, des théologiens, devenus sensibles au danger d'une rationalisation à outrance des dogmes, considéreront que l'*Atheismus triumphatus* de Campanella, publié à Rome en 1631, puis à Paris en 1636, est en fait un *Atheismus triumphans*. L'exemplaire de l'édition de 1636 conservé à la Bibliothèque de l'Université de Liège, contient à ce propos des notes manuscrites du XVIII^e siècle, accompagnées de références précises.

l'autorité ecclésiastique le fait saisir, cette fois sous le prétexte que la thèse théocratique pourrait offusquer les princes séculiers ¹⁰.

Ce choix d'ouvrages nous a permis de définir un premier aspect de la politique de Campanella. Il était important de relever les dates de leur rédaction, de leurs traductions, de leurs remaniements, de leur publication : ces vicissitudes nous montrent que ces œuvres ont occupé l'auteur durant toute sa carrière littéraire, soit près d'un demi-siècle. On réfute ainsi certaines interprétations récentes qui, en classant tel livre gênant dans une période déterminée, permettent d'en réduire l'importance ou encore d'introduire a posteriori un critère de classement au sein d'une production complexe et disparate mais, pensons-nous, parfaitement conséquente avec elle-même.

Campanella nous est apparu jusqu'ici comme un penseur anachronique. Sa monarchie universelle c'est, si l'on veut, l'Empire romain, tel qu'il s'est prolongé au prix d'une fiction constante à travers la *Sancta Respublica Romana* du Moyen Age ¹¹. On retrouve chez lui la notion des deux juridictions, l'*auctoritas* spirituelle et la *potestas* temporelle, que le pape Gélase, à la fin du V^e siècle, dégage d'une tradition scripturaire et patristique et en particulier d'Augustin¹². Cette coexistence, génératrice de conflits dès le IX^e siècle, aboutit à la théorie extrême qui réunit « les deux glaives » dans la main du pape. Campanella va plus loin encore, dans un sens, que les grands papes politiques Grégoire VII ou Alexandre III ; il ne tient compte ni de l'échec final de Boniface VIII, ni de la nouvelle théologie du pouvoir définie par le docteur de son ordre, Thomas d'Aquin, doctrine qui restitue le pouvoir séculier au droit naturel et le considère

¹⁰ Cette édition, parue à Jesi chez l'imprimeur Gregorio Arnazzini, porte cependant la mention *Superiorum permissu*. L'examen ultérieur et la confiscation sont dus à une intervention du P. Riccardi, maître du Sacré Palais et adversaire tenace de Campanella, exactement comme cela s'est passé pour l'*Atheismus triumphatus*, pour lequel, finalement, la censure s'est contentée de remaniements : cf. FIRPO, *Cronologia*, p. XCV et XCIII. A la *Monarchia Messiae*, en latin, sont joints les deux *Discorsi della libertà e della felice suggestione allo Stato ecclesiastico*, en italien, composés en 1627. Le volume est devenu très rare ; j'ai pu examiner l'exemplaire de la bibliothèque du cardinal d'Alsace, conservée au grand séminaire de Malines et passé depuis à la Faculté de Théologie de la Katholieke Universiteit Leuven. Le texte italien de la *Monarchia del Messia* est resté inédit.

¹¹ Voir l'ouvrage de FALCO (cf. Indic. bibl.).

¹² Sur l'élaboration d'une théorie qui dépassera de beaucoup les positions d'Augustin, voir surtout les livres de H.X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, 2^e éd., Paris, 1955, en particulier les chap. I et II, et de M. PACAUT, *La Théocratie, L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris, 1957, ainsi que ceux de DEMPFF et de KÖLMEL, mentionnés ci-après, n. 13. — La formule de Gélase figure dans une lettre à l'empereur d'Orient Anastase, MIGNE, *P.L.*, t. 59, col. 42. Le témoignage souvent invoqué d'Augustin figure *Cité de Dieu*, XIX, 21, mais il est fortement tempéré par XIX, 24 ; voir le commentaire d'Arquillière, p. 65-71.

comme souverain dans sa sphère d'action ¹³. Il serait néanmoins imprudent de ranger cet esprit indépendant dans le camp des « curialistes ». Il va plus loin qu'eux, mais dans une autre direction. Il postule purement et simplement l'effacement du pouvoir temporel. Si l'Évangile dit de rendre à César ce qui appartient à César, c'est seulement en manière de dépôt. César ne possède rien qu'il n'ait reçu de Dieu ¹⁴.

Rien d'étonnant à ce que l'Église et les princes, pour des raisons opposées, l'aient trouvé importun.

A vrai dire, l'une et les autres avaient des raisons plus graves de le faire taire ou de le tenir à distance. Les théories ne sont guère dangereuses tant qu'elles se cantonnent dans les généralités de l'idéalisme. La Cité de Dieu ne doit se réaliser que dans l'autre monde. Quant à la Cité terrestre, sa justification s'épuise dans des vertus abstraites, comme la paix et la justice. Le malheur lié pour les hommes au mauvais gouvernement s'estompe dans la perspective des desseins à long terme de la Providence. Or le projet du moine calabrais n'est pas d'ordre eschatologique ; il vise la création sur la terre d'un État qui doit faire le bonheur concret et immédiat des hommes. Déjà, dans les livres que nous avons examinés, apparaît constamment une volonté de réforme dans l'Église, dans l'État et dans la Société. Réforme n'est pas assez dire : il s'agit d'une rénovation fondamentale de l'humanité.

Il a voulu la révolution, il en a été le guide spirituel, prêchant dans les églises l'avènement de la république égalitaire et fraternelle. Après l'échec, ayant de justesse sauvé sa tête, il décrit cette république, telle qu'il continue à la voir de ses yeux. Cette fois, c'est à l'avenir qu'il parle, mais celui qui parle, c'est le même homme.



¹³ Résumé du problème dans J. QUILLET (cf. Indic. bibl.) ; pour une étude plus approfondie : ALOÏS DEMPFF, *Sacrum Imperium, Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Munich et Berlin, 1929, réimpr. Darmstadt, 1973 et WILHELM KÖLMEL, *Regimen Christianum. Wege und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnis (8. bis 14. Jahrhundert)*, Berlin, 1970. — Textes principaux de saint Thomas : *De regimine principum*, I, 1 et *Commentaire aux Sentences*, II, 44, 2, 3 ad 4 ; cf. DEMPFF, p. 384-98. — Sur les thèses hiéocratiques et curialistes et en particulier Gilles de Rome, cf. QUILLET, p. 86 et 90-92 ; DEMPFF, p. 441-68 ; KÖLMEL p. 263-454.

¹⁴ On se reportera aux *Quaestiones* qui sont annexées à la *Politique* dans l'édition de Paris, 1637, où la *Quaestio* IV concerne la *Civitas Solis*. Pour le point qui nous concerne, cf. p. 107 (numérotée par erreur 117), lignes 40-43, avec renvoi à la *Monarchia Messiae*.

Pour l'homme cultivé d'aujourd'hui, Campanella est simplement l'auteur de la *Cité du Soleil*. Simplification abusive, mais qui reste fidèle au moins à l'essentiel, moins grave en tout cas que les manipulations de certains modernes qui veulent voir dans l'encombrante utopie un corps étranger au sein d'une œuvre essentiellement philosophie, une sorte de fantaisie de jeunesse ¹⁵.

Sans doute, le livre a-t-il été écrit d'abord en 1602, en italien, mais il a été retouché plusieurs fois ; puis traduit en latin ; transmis vers 1619 à un admirateur allemand, Tobias Adami, qui le fera paraître à Francfort en 1623 ; remanié une fois de plus et republié à Paris en 1637, sous les yeux de l'auteur, avec des *Quaestiones* qui constituent une justification de l'œuvre et une réfutation des critiques. On le voit : la chronologie est tout à fait parallèle à celle que nous avons constatée pour les différents manifestes théocratiques. Ajoutons qu'elle est à peu près identique à celle qu'on relève pour l'énorme traité de *Métaphysique* - 1602-1638 -, un ouvrage qui peut difficilement passer pour l'incartade d'une tête brûlée. Répétons-le : la *Cité du Soleil*, comme beaucoup d'œuvres de Campanella, est le fruit d'une interminable élaboration qui se confond avec la carrière littéraire de l'auteur.

Celui-ci, qui a le goût des grandes constructions de type scolastique, a inséré son utopie comme un « appendice poétique », à la suite d'un traité de politique, constituant lui-même une partie d'un corpus intitulé *Philosophia realis*. L'appendice, dans sa première rédaction, doit être à peu près contemporain de la première esquisse du traité, mais celui-ci n'a pris sa forme qu'ultérieurement. Les similitudes sont nombreuses, mais les précisions et les hardiesses sont réservées à cette annexe, que l'épithète « poétique » range dans la littérature de fiction ¹⁶.

Ce caractère « imaginaire » appelle peut-être quelques précisions. Il est clair que l'utopie ne se définit pas par son caractère irréaliste. L'histoire montre précisément qu'elle se réalise ou du moins

¹⁵ Cf. l'ouvrage récent du P. Bernardino M. BONANSEA, *Tommaso Campanella Renaissance Pioneer of Modern Thought*, Washington, 1969, p. 265, avec mes observations dans la *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, t. L, 1972, p. 155-59. Un autre auteur, G. DI NAPOLI, *Tommaso Campanella filosofo della Restaurazione cattolica*, Padoue, 1947, escamote plus radicalement encore la pensée et l'action révolutionnaires de Campanella.

¹⁶ D'après L. FIRPO, qui les a édités, Turin, 1941, les *Aforismi politici*, esquisse du traité de philosophie politique, sont probablement de 1601, le traité lui-même de 1614. Il fera, lui aussi, l'objet de remaniements et d'additions dans l'édition de 1637. J'ai relevé quelques correspondances entre la *Politique* et la *Cité du Soleil* dans mon article *L'utopie religieuse de Campanella dans Hommages à Marie Delcourt*, Bruxelles, 1970, p. 377-78.

que, souvent, ses éléments prennent place un jour dans les institutions. On peut relever ainsi, parmi les utopies acceptées, le droit au travail, le salaire garanti, l'assurance contre la maladie, le principe de l'égalité des hommes et des femmes, l'instruction obligatoire.

L'utopie est d'ailleurs le dénominateur commun de plusieurs genres assez différents. Le modèle généralement admis est Platon, dans la *République*, et, à un degré moindre, dans les *Lois*. Il y a là, de toute évidence, la description d'États fictifs, c'est-à-dire un niveau plus élevé d'imagination que, par exemple, dans les vues théoriques sur l'État idéal qui figurent au livre VII de la *Politique* d'Aristote. Toutefois Platon élabore ses modèles devant nous, par un discours dialectique ; il ne les présente pas comme existant réellement. Peut-être vaudrait-il mieux parler de programmes utopiques et réserver proprement, chez Platon, le nom d'utopie aux données, malheureusement partielles, sur l'Athènes mythique et l'Atlantide qui figurent dans le *Timée* et le *Critias*.

L'Antiquité a connu, à l'époque alexandrine, plusieurs descriptions de pays imaginaires, sur lesquelles, grâce surtout à Diodore de Sicile, nous possédons quelques renseignements. Certains de ces récits contenaient des données intéressantes d'ordre politique et social, en particulier celui d'Évhémère et celui où Iamboulos décrivait les Îles du Soleil. Malheureusement, les résumés sommaires qui nous sont parvenus ne permettent pas d'en reconstituer l'ordonnance. Il faut également y relever des éléments de merveilleux, qui s'accordent mal avec l'utopie « sérieuse »¹⁷.

Il y a enfin un modèle antique, dont nous classons conventionnellement les descriptions dans la littérature historique, mais qui relève au plus haut point de l'utopie. C'est la constitution de Sparte¹⁸.

Relevons, à propos de ces témoins plus ou moins nets de l'utopie antique, que le décalage par rapport à la réalité se fait soit par anticipation hypothétique (*République*, *Lois*), soit par projection dans le passé (*Timée*, *Critias*), soit encore par éloignement dans l'espace

¹⁷ Ce qui, chez Évhémère, a intéressé Diodore (V, 41-46; VI, 1), c'est avant tout la théorie sur l'origine humaine des dieux ; Ouranos, Kronos et Zeus sont les premiers rois de l'île de Panchaia. Cette théorie a exercé une grande influence à Rome, grâce à la traduction d'Ennius, perdue elle aussi. Elle devait constituer l'essentiel de l'œuvre originale. Le résumé de l'ouvrage d'Iamboulos (Diodore, II, 55-60), qui contient plus d'un trait intéressant au point de vue social et politique, le ferait classer plutôt dans la catégorie romanesque des voyages imaginaires. Tel quel, il a en tout cas influencé More et Campanella. D'autres récits, comme la *Méropis* de Théopompe ou les *Hyperboréens* d'Hécatee d'Abdère, nous ne savons pratiquement rien, sauf que ce dernier auteur a peut-être été la source d'Évhémère.

¹⁸ Voir la thèse de F. OLLIER, *Le mirage spartiate*, 2 vol., Paris, 1933 et 1943.

(voyages imaginaires). Nous nous trouvons donc, dès à présent, en présence des trois conventions possibles qui font l'utopie en tant que genre littéraire.

Le christianisme primitif vit dans l'attente d'un monde idéal conforme au plan divin et qui doit se réaliser dans un univers différent du nôtre et dans un avenir conçu, d'abord, comme très proche, puis comme de plus en plus lointain. Au cours du Moyen Age, certains mouvements d'idées ramènent sur terre l'espérance eschatologique de ce royaume de Dieu, qui doit durer mille ans, c'est-à-dire l'éternité. Toujours formulé au futur, ce rêve peut toutefois chercher les signes d'un avènement proche du *millenium* et impliquer la conviction que l'homme est en mesure de contribuer à son établissement.

Le contenu de ces espérances révèle une parenté certaine avec l'utopie de la Renaissance, à cette différence près qu'elles ne se sont pas exprimées sous une forme littéraire spécifique. Elles inspirent des poèmes, des prophéties, des sermons, ou bien encore elles se traduisent directement, en dehors de toute littérature, dans des actions révolutionnaires. Parmi les différents millénarismes, il faut signaler ici celui qui se rattache, souvent à vrai dire par des prédictions apocryphes, à Joachim de Flore, un moine calabrais du XII^e siècle. C'est dans cette ligne qu'il faut ranger, dans une certaine mesure, l'idéal communautaire des anabaptistes, que Campanella, malgré son hostilité de principe à tous les protestants, considère sur ce point comme les héritiers directs des premiers chrétiens ¹⁹.

Mais la vraie utopie est l'utopie moderne, celle qui tire son nom du livre de Thomas More. C'est ici seulement qu'un système complexe d'institutions, instaurant une forme nouvelle de société, est présenté en état de fonctionnement, comme la description d'un État supposé existant. C'est à partir de là qu'on peut définir nettement les lois d'un véritable genre : sans l'affabulation on parlera de théorie

¹⁹ Sur la pensée utopique dans le christianisme ancien, je peux renvoyer à l'exposé de Jean HADOT, repris dans le présent volume. — On trouvera une introduction à la pensée utopique au Moyen Age chez Ferdinand SEIBT, *Utopie im Mittelalter*, dans *Historische Zeitschrift*, t. 208, 1969, p. 555-94. — Sur Joachim de Flore : Herbert GRUNDMAN, *Studien über Joachim von Fiore*, Berlin, 1927, réimpression précédée d'une brève mise à jour, Darmstadt, 1966, en particulier le chap. II, p. 56-118, et *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Münster, 1950, ainsi que Ernesto BUONAIUTI, *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio*, Rome, 1931. Les œuvres de Joachim, mêlées de nombreux apocryphes, ont été publiées pour la plupart à Venise au XVI^e siècle (Grundmann, p. 193-96). Voir également le chapitre consacré à Joachim par Norman COHN, *The Pursuit of the Millenium*, Londres, 1957 ; trad. fr. *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, 1962. — Jugement de Campanella sur les anabaptistes : *Quaestiones* (réf. ci-dessus, n. 14), p. 103, lignes 33-36.

ou de programme ; sans un ensemble structuré d'institutions collectives, de voyage imaginaire.

C'est évidemment le noyau politique et social, l'aspect « sérieux », qui nous intéresse ici. Platon incarne dans une hiérarchie et dans des organisations géométriques un système a priori de valeurs morales. Les visions millénaristes, même localisées sur terre, restent orientées vers un idéal qui se situe au-delà des besoins et des malheurs concrets des hommes. L'injustice et la souffrance sont liées à des faits qui vont se trouver abolis par un acte de Dieu. Le contenu social se ramène à l'établissement d'une communauté égalitaire. A partir de More, l'utopie s'appuie, au contraire, sur une expérience concrète des maux dont souffre la société humaine. Ils sont, à l'origine, non de nature morale, mais socio-économique, ce qui rend illusoire toute intention réformatrice s'appuyant sur la bonne volonté des hommes. Ces systèmes nouveaux ne s'en remettent pas non plus à la Providence. Ils postulent l'élimination du mal collectif par une conception du gouvernement radicalement différente de toutes celles que nous connaissons par l'expérience ou par l'histoire. Pour cela, l'utopie part d'une hypothèse de base, en détermine les conditions d'application et en déduit les conséquences possibles. Cette refonte de la société est exclusivement l'œuvre des hommes agissant en commun sur le monde réel et matériel.

Revenons pour un instant à Gabriel Naudé. Il est clair que les utopistes l'embarassent. Ne pouvant les classer sous la rubrique de la *Realpolitik*, il les annexe, en leur conférant un degré de plus dans la généralisation, aux conceptions idéalistes qui mettent l'art de gouverner au service d'une éthique abstraite ou de la théologie chrétienne. Il lui manque visiblement un critère applicable au contenu même des programmes et qui est celui du matérialisme. C'est à la fin du XIX^e siècle que Kautsky verra dans la première utopie véritable, celle de More, le début du socialisme moderne²⁰.

Le versant matérialiste de la politique humaniste est perceptible d'abord dans des traits isolés, par exemple chez l'Érasme des *Colloques* et des *Adages*. Un ecclésiastique, compatriote de More, Thomas Starkey, écrivant vingt ans après lui, dépeint dans son *Dialogue between Cardinal Pole and Thomas Lupset*, ce qu'il appelle *The very and true Commonweal*. Il y réclame un pouvoir vraiment représentatif des intérêts du peuple, intérêts qui sont avant tout d'ordre économique. Ce petit livre, resté inédit jusqu'en 1871, n'a pu exercer

²⁰ Karl KAUTSKY, *Thomas More und seine Utopie*, Stuttgart, 1888.

d'influence publique, mais on relève des idées semblables chez d'autres Anglais de l'époque, en contraste avec une tradition moralisante et conservatrice, également représentée²¹. Le courant idéaliste pourra d'ailleurs s'emparer, lui aussi, d'une affabulation romanesque pour envelopper le prêche moral, le panégyrique déguisé ou l'idylle sur le bon vieux temps²². Au contraire, dans la ligne de More, l'utopie est, peut-on dire, une action révolutionnaire différée²³.

C'est aussi, au plus haut point, la ligne de Campanella, qui rédige son livre après l'échec d'une révolution authentique, pour confier à l'avenir les principes qui l'ont guidée.

Il est temps de passer rapidement en vue ces principes. Ils sont en partie d'inspiration livresque. On peut dire que notre auteur a lu la plus grande partie de la littérature utopique, quel que soit le sens qu'on donne au mot. Citons en premier lieu Thomas More, mais aussi Platon, Iamboulos et la constitution de Sparte. En outre, il faut tenir compte du modèle monastique, présent à l'esprit de tous les utopistes chrétiens et lié chez lui à une expérience vécue.

Un point est commun à la plupart de ces systèmes, dont il constitue généralement le postulat de base : le collectivisme. A partir de la mise en commun de tous les biens s'amorce une chaîne de conséquences logiques qui donneront à la société une face et l'on peut dire une essence nouvelle. L'égalité dans la jouissance des biens suppose l'égalité dans la production, donc le travail de tous. Le travail de tous augmente en retour la production et crée l'abondance.

²¹ On sait peu de choses de la vie de Starkey. Né à la fin du XV^e siècle, il a étudié à Oxford, où, devenu prêtre, il enseignera plus tard. Après avoir été au service du cardinal Pole, il se rallie à la cause de Henri VIII et obtient une charge de chapelain royal. Il meurt en 1538. On trouvera une analyse de son livre chez J.W. ALLEN (cf. Indic. bibl.), p. 142-53, qui établit une comparaison instructive avec l'idéalisme réformiste de son contemporain Robert Crowley, ib., p. 138-42.

²² Pour le XVI^e siècle, relevons deux de ces utopies bien-pensantes, celle de Kaspar STIBLIN, *De Eudaemonensium republica...*, Bâle, 1555, patriarcale et conservatrice, inspirée à la fois de l'humanisme chrétien d'Érasme et du puritanisme de la Contre-Réforme; voir l'analyse de L. FIRPO dans *Les utopies à la Renaissance* (cf. Indic. bibl.), p. 107-33, et *La Città felice* de Francesco PATRIZZI, Venise 1553, rééd. dans Carlo CURGIO, *Utopisti e Riformatori sociali del Cinquecento*, Bologne, 1941, p. 119-42, qui est un panégyrique, à peine transposé, de l'oligarchie vénitienne. Comme exemples d'utopies « passéistes », on peut citer les descriptions de Salente et de la Bétique dans le *Télémaque* de Fénelon, Paris, 1699. Pour ce dernier type, le biologiste René Dubos, dans son livre consacré à l'utopie médicale, a proposé le nom d'« arcadie » : René DUBOS, *Mirage of Health...*, New York, 1959.

²³ Ce processus d'action à retardement est décrit par René MUCCHIELLI, *L'Utopie de Thomas More* dans *Les utopies à la Renaissance* et développé dans son livre *Le mythe de la cité idéale*, où il s'oppose en particulier à Raymond RUYER, *L'Utopie...*, pour qui l'utopie est essentiellement un exercice mental gratuit (cf. Indic. bibl.).

L'abondance permet de travailler modérément, donc de jouir de loisirs et de se cultiver.

Sur le plan économique, le collectivisme entraîne la suppression du profit individuel, donc du commerce, libérant ainsi de nouvelles réserves de main-d'œuvre. Sur le plan moral, on voit disparaître l'égoïsme lié à l'esprit de lucre. Sur le plan juridique, le droit se trouve simplifié par l'inutilité du droit civil et par la réduction du droit pénal, les mobiles et les possibilités d'infractions se trouvant fortement restreints. La loi, finalement, fait place au règlement univoque et lapidaire, dont le seul but est d'empêcher que les faiblesses des individus ne perturbent le fonctionnement du système.

Jusqu'ici, généralisant un principe que Platon, au livre V de la *République*, et la constitution spartiate appliquaient seulement à une classe privilégiée et que les moines se réservaient comme à l'élite des chrétiens, Campanella suit à peu près constamment Thomas More.

Il trouve toutefois que celui-ci a laissé subsister une des bases fondamentales de la propriété et de l'égoïsme individuel : la famille.

« D'après les Solariens, toute propriété a pour origine et pour soutien le fait que chacun d'entre nous possède en propre et séparément domicile, enfants et femme. De là naît l'égoïsme. En effet, pour faire accéder un fils à la richesse et aux honneurs, pour lui laisser un gros héritage, chacun de nous en vient à piller le bien commun, du moment que la puissance qu'il tient de sa richesse ou de son origine élimine toute crainte ; ou bien, s'il est peu pourvu de force, d'argent ou d'ascendance noble, il devient avare, perfide et hypocrite. Dès que nous renonçons à cet amour égoïste de nous-mêmes, il ne reste plus que l'amour de la communauté » (p. 149, 29-35).

Là où More maintenait rigoureusement le mariage monogamique, Campanella établit un système d'unions temporaires organisées par l'État en vue de la procréation. Il est guidé en outre par le souci, pour lui fondamental, d'une politique eugénique :

« La procréation est réglée scrupuleusement pour le bien de l'État et non des particuliers, et l'on doit aux magistrats une obéissance absolue. Nous, nous affirmons qu'il est naturel à l'homme, pour connaître sa progéniture et l'élever, d'avoir sa femme, son domicile et ses enfants à soi. Eux, ils le nient, disant comme saint Thomas, que la procréation a pour but le maintien de l'espèce et non de l'individu. Partant, la reproduction concerne l'État, non les particuliers, sinon dans la mesure où ceux-ci sont les parties de l'État. Et comme les particuliers procréent à tort et à travers et, générale-

ment, élèvent leur progéniture pour le malheur de l'État, les habitants de la Cité, par un engagement religieux inviolable, confient aux soins des magistrats cette base fondamentale de l'État. Rendre cette base sûre, c'est l'affaire de la communauté, non des particuliers. C'est pourquoi, ils répartissent les procréateurs les plus favorisés par la nature d'après les principes de la philosophie » (p. 154, 18-28).

Ici encore il y a des précédents. La communauté des femmes figure chez Platon, où elle est de nouveau réservée à la classe privilégiée des Gardiens; on la trouve dans une certaine mesure, chez les « Égaux » de Sparte. Dans la description qu'Iamboulos fait des Iles du Soleil, elle fait partie du collectivisme général.

La suppression de la famille permet en outre l'instauration d'une vie communautaire de tous les instants : services collectifs, offices religieux, repas en commun, logement en dortoir avec redistribution des places tous les six mois, travail en équipe, déplacements en groupe, port d'un uniforme. Sur la voie de la justice et du bonheur obligatoires, cela va beaucoup plus loin que More et que Platon. Une imagination ingénue, mais inépuisable, a prévu dans le moindre détail toutes les conditions qui permettent au régime de fonctionner et de se figer à tout jamais dans sa terrifiante perfection.

Avec le recul du temps ou du simple bon sens, nous sommes souvent partagés au cours de notre lecture entre l'envie de rire et l'impression d'un cauchemar. Rappelons néanmoins que bon nombre d'institutions utopiques sont passées dans notre vie organisée. Pour Campanella, il faut, par exemple, relever un système d'éducation remarquable, qui, au prix d'atténuations, a inspiré Comenius. Encore sommes-nous moins timorés que Comenius et acceptons-nous, comme dans la *Cité du Soleil*, l'école commune pour les garçons et les filles.

Signalons encore un trait nettement matérialiste : une foi enthousiaste en la technique qui doit alléger et embellir la vie des hommes.



Maintenant, la création de Campanella se détache de ses modèles, non seulement par son radicalisme, mais par son insertion dans un plan qui nous ramène à l'autre versant de son œuvre, celui que nous avons examiné d'abord. Ce qui frappe, chez les premiers socialistes du XVI^e siècle, c'est un détachement surprenant par rapport au christianisme. Ni Thomas More, ni Starkey n'invoquent à aucun

moment l'Écriture. Tout se passe comme si la religion chrétienne, orientée vers le salut eschatologique, ne pouvait servir de support à une philosophie sociale tournée vers le bonheur terrestre. Au contraire, la *Cité du Soleil*, plus engagée encore dans ce sens et sur plusieurs points en contradiction avec la pratique chrétienne, fait appel souvent à la Bible, aux Pères de l'Église, à la scolastique thomiste et aux décrets pontificaux. Après avoir formulé une proposition hasardeuse, l'auteur avance ses autorités, oppose aux objections des références respectables, encore qu'utilisées de manière captieuse. Tout cet appareil d'autorités est repris, multiplié et discuté dans les *Quaestiones* qui accompagnent l'édition définitive.

Ainsi, pour la communauté des biens, Campanella allègue sa propre interprétation d'Augustin ; au Concile de Constance et au théologien espagnol Dominique de Soto, il oppose une formule attribuée à Clément de Rome et reprise dans le *Décret* de Gratien, ainsi que la pratique, abondamment attestée selon lui, de l'Église primitive. C'est à ce propos qu'il en vient à faire l'éloge inattendu des anabaptistes, lesquels peuvent ici se réclamer d'une tradition chrétienne authentique.

Pour la communauté des femmes, sa position est plus difficile et il en est réduit à invoquer la morale naturelle qui ne connaît qu'une finalité : l'intérêt de l'espèce. Mais, ici encore, saint Thomas vient astucieusement au secours de son fils en saint Dominique²⁴.

Un problème capital est celui de la religion des peuples qui bénéficient du régime parfait. More, sans fournir de précisions, a doté ses Utopiens de plusieurs religions naturelles monothéistes, qui leur ont permis d'accéder au plus haut niveau moral qu'on puisse atteindre sans le secours de la Révélation. Instruits du christianisme par les visiteurs européens, ils se sentent attirés par une foi supérieure. La *Cité du Soleil* possède une religion une et organisée, dont on nous décrit les croyances et le culte sous forme d'un syncrétisme qui emprunte aussi bien à l'ancienne qu'à la nouvelle Rome, mais surtout au symbolisme cosmique et à la métaphysique personnelle de l'auteur²⁵. La différence capitale est que les Solariens sont parfaitement au courant du christianisme et lui rendent hommage, au moins sous une forme purifiée, fidèle à ses origines. Une question se pose alors : pourquoi ne l'adoptent-ils pas ?

²⁴ Cf. la *quaestio* IV (réf. n. 14), les articles 2 et 3 étant consacrés respectivement à la communauté des biens et des femmes.

²⁵ Cf. R. CRAHAY, *L'utopie religieuse...* (réf. n. 16), p. 374-91.

Il y a chez Campanella une formule, souvent répétée, qui parle des deux livres où se lit la Révélation de Dieu : l'Écriture et la Nature²⁶. Quel est le plus important des deux ? Le terme *Nature* et ses dérivés reviennent constamment dans la *Cité du Soleil*. La *philosophie* qui est la règle de vie de ses habitants leur permet de vivre selon la nature, c'est-à-dire selon une des formes de la loi divine. Cela les amène beaucoup plus près encore du christianisme que les Utopiens de More :

« Une chose est certaine : puisque ces gens, qui ne connaissent que la nature, se rapprochent tellement du christianisme, lequel n'ajoute aux lois de la nature que les sacrements, qui apportent une aide pour observer celles-ci, je tire de là un argument puissant en faveur de la religion chrétienne, argument qui montre qu'elle est, de toutes, la plus vraie et que, débarrassée des abus, elle commandera au monde entier, comme d'illustres théologiens le croient et l'espèrent » (p. 166, 50-54).

« En outre, ils affirment que le monde entier en viendra à vivre selon leurs usages. Aussi sont-ils perpétuellement à rechercher s'il existe un autre peuple qui mène une vie encore plus recommandable et plus remarquable que la leur. Ils admirent les principes chrétiens et ils attendent d'eux-mêmes comme de nous une vie digne des Apôtres » (p. 159, 38-41).

Campanella a lu dans les prophéties et dans les astres l'annonce de grands bouleversements et de la rénovation du monde. Lors de la révolte de Calabre, il a prêché, comme jadis son compatriote Joachim de Flore, l'avènement d'une communauté universelle dans l'égalité et la fraternité. Son échec l'a fait écrivain politique et théocratique. Il cherche les instruments d'une action qui sera à la fois militaire et missionnaire. Sa monarchie mondiale assurera le règne définitif de Dieu sur la Terre.

De quel Dieu ? Quels sont ces « abus » dont il faut purger le christianisme pour qu'il devienne la religion de tous les hommes ? Et s'il existait vraiment des Solariens philosophes, qui devrait, finalement, convertir qui ?

Pour amorcer une réponse à cette question, peut-être convient-il de nous interroger davantage sur la *Cité du Soleil*, et d'abord sur

²⁶ Cf. l'introduction de L. Firpo à la trad. Firpo-Tripet (cf. Indic. bibl.), p. XXVI, avec la citation d'un poème admirable de Campanella sur ce thème, commenté par lui-même d'une manière particulièrement explicite. On trouvera ce commentaire avec le texte dans *Tutte le opere* (réf. n. 5), p. 18.

son nom. Celui-ci figure chez Isaïe, où il glose le nom égyptien d'Héliopolis, mais aussi dans de nombreux contextes anciens et modernes qui ont dû, pour la plupart, être connus de Campanella et accumuler dans sa pensée leurs connotations grandioses, en rapport peut-être avec la philosophie de la nature de son maître Telesio²⁷.

Maintenant à quoi ressemble la Cité elle-même ? Elle nous est décrite au début de l'œuvre :

« Au milieu d'une vaste plaine s'élève une haute colline sur laquelle est bâtie la plus grande partie de la Cité... Elle est divisée en sept cercles ou enceintes qui portent le nom des sept planètes. On passe de l'un à l'autre par quatre chaussées et par quatre portes qui sont orientées vers les quatre points cardinaux » (p. 146, 9-10 ; 13-15).

A nos souvenirs classiques de l'Ecbatane d'Hérodote ou du Château des grands esprits dans la *Divine Comédie*, à nos rapprochements avec les *stupas* de l'Inde, l'érudition de Luigi Firpo ajoute deux parallèles saisissants. Ils sont empruntés à une encyclopédie de voyages, les *Relazioni universali* de Giovanni Botero, parue à Brescia à la fin du XVI^e siècle et à laquelle Campanella a souvent puisé. Le premier de ces textes concerne un temple mexicain présentant la même section quadripartite et la même orientation ; l'autre, une ville de l'Inde prise par les Mogols, « qui a sept enceintes de murailles et occupe le sommet d'une montagne qui se dresse au milieu d'une plaine ». Le nom de cette cité ? C'est « la fameuse ville de Campanel ». Nous sommes confondus de la rencontre. Campanella dut l'être bien plus encore²⁸.

Ajoutons à notre tour un élément à ce contexte. Le cercle écartelé par une croix, symbole d'universalité, est aussi, dans l'iconographie médiévale, le plan de la Jérusalem céleste²⁹, le terme final de l'espérance chrétienne, la vraie Cité de Dieu.

Roland CRAHAY.

²⁷ Cf. L. Firpo, introd. à la trad. Firpo-Tripet, p. XXXIX-XLIII. — Dans Isaïe, 19, 18, « civitas solis » est la leçon de la Vulgate, qui a conservé ici le texte authentique, contrairement à la majorité des manuscrits hébreux ; cf. la note de J. Koenig au verset dans la Bible de la Bibliothèque de la Pléiade, t. II, Paris, 1959, p. 63. — La formule a un sens tout différent dans la pensée universaliste du stoïcisme tardif ; cf. J. BIDEZ, *La cité du monde et la cité du soleil chez les stoïciens*, Paris, 1932.

²⁸ L. Firpo, Intr. à la trad. Firpo-Tripet, p. XXXVIII-XXXIX, avec les références. Campanella doit à la compilation de Botero la plupart de ses connaissances sur des pays lointains.

²⁹ Werner MÜLLER, *Die heilige Stadt*, Stuttgart, 1961, chap. V, p. 53-68. Sans pouvoir suivre l'auteur dans toutes ses hypothèses, on trouve dans cet ouvrage quantité de données sur les plans sacrés et mythiques des villes. Il est à remarquer que la Jérusalem céleste du Moyen Age T, qui est un cercle écartelé, ne correspond pas à celle de l'*Apocalypse* (21,10-27), qui est carrée.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Éditions

Le texte de la *Cité du Soleil* nous est parvenu dans trois versions :

- 1) la rédaction italienne primitive qui a circulé sous forme de copies manuscrites. Éd. Luigi Firpo, dans G. BRUNO e T. CAMPANELLA, *Scritti scelti*, Turin, 1949 ;
- 2) l'édition latine procurée par Tobias Adami, dans le vol. *Realis philosophiae...*, Francfort, 1623 ;
- 3) l'édition définitive publiée par l'auteur, dans le volume *Disputationum...* Paris, 1637; rééd. Utrecht, 1643.

Éd. moderne (latin et italien) : N. Bobbio, Turin, 1941.

Traductions françaises

Villegardelle, Paris, 1840 ; J. Rosset, dans L. COLET, *Ceuvres choisies de Campanella*, Paris, 1844 ; A. Zévaès, Paris, 1950, toutes faites sur l'édition latine de Paris, incomplètes et souvent fautives.

Toute récente et faite sur l'italien : Tommaso CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*. Introduction, édition et notes par Luigi Firpo, traduction française par Arnaud Tripet, Genève, Droz, 1972. Sauf quelques passages discutables, le texte est rendu fidèlement.

L'auteur de la présente étude a préparé une édition critique du texte latin, avec références à l'italien, traduction et commentaire.

Sur Campanella et son utopie, la traduction Firpo-Tripet fournit une bonne introduction et un excellent choix bibliographique.

Sur l'utopie en général

Karl MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, 1929 et rééd. ; trad. fr., Paris, 1956.

Roger MUCCHIELLI, *Le mythe de la cité idéale*, Paris, 1960.

Raymond RUYER, *L'Utopie et les utopies*, Paris, 1950.

Les utopies à la Renaissance. Actes du Colloque international de Bruxelles, 1961, Bruxelles et Paris, 1963.

Le Soleil à la Renaissance. Actes du Colloque international de Bruxelles, 1963, Bruxelles et Paris, 1965.

Sur l'évolution de la pensée politique

Dans l'Antiquité : Hans VOLKMAN, art. *Res publica* dans *Der kleine Pauly*, t. 4, Munich, 1972, col. 1381-4.

Au Moyen Age : Giorgio FALCO, *La Santa Romana Repubblica*, Milan, 1954; trad. fr., Paris, 1970.

Jeannine QUILLET, *Les clefs du pouvoir au Moyen Age*, Paris, 1972.

A l'époque moderne : J.W. ALLEN, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Londres, 1928 et rééd., cité d'après la rééd. dans University Paperbacks, Londres, 1967.

Friedrich MEINECKE, *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte*,
Munich et Berlin, 1925 et rééd. trad. fr. Genève, Droz, 1973.

Sur la théologie catholique du pouvoir politique

H.R. SCHLETTE et P. MIKAT, dans *Handbuch theologischer Grundbegriffe*,
herausgegeben von Heinrich Fries, Munich, 1962, cité ici d'après la rééd.
revue, Munich, t. 4, 1970, art. *Staat*, p. 112-27 (abondante bibliographie).

De la « Cité de Dieu » de saint Augustin à la « Cité séculière » de Harvey Cox

Lorsque dans la nuit du 24 août 410 les Goths du roi Alaric franchirent les murs de l'enceinte sacrée de la capitale de l'Empire dans sa partie occidentale, Rome, un mythe politique et religieux allait vers sa fin, celui de l'éternité de la Cité de Rome, à qui Jupiter avait promis cet *imperium sine fine* selon la prophétie que rapporte Virgile dans son *Énéide* et qui restait d'autant plus actuelle en ce début du V^e siècle de notre ère que peu de temps auparavant, en 398 exactement¹, sous la pression des événements politiques, militaires et religieux, une crise eschatologique avait éclaté dans les milieux païens et chrétiens sur la pérennité de la civilisation romaine confrontée aux espérances de la civilisation chrétienne au sein même de l'État romain. Toutefois il serait faux d'inscrire l'œuvre qu'allait mettre en chantier Augustin dès 413, cette *Cité de Dieu* qu'il bâtit en vingt-deux livres jusqu'en 426 environ, toute entière dans les préoccupations nées de l'angoisse collective et de la prise de conscience du fait que les « civilisations sont mortelles » selon le mot de Valéry, parce que la notion des deux cités existe dans la pensée augustinienne au moins depuis sa découverte des textes de saint Paul peu avant sa conversion de 386 : il n'en reste pas moins que si les dix premiers livres de la *Cité de Dieu* sont essentiellement une apologétique du

¹ Sur l'importance de cette année 398, qui est la 365^e année après l'an 33 de notre ère selon Jésus Christ, l'une des deux dates de la passion (l'autre étant l'an 29), voir notamment les travaux de Jean Hubaux, qui a bien mis en relief les multiples raisons qu'eut un poète officiel comme Claudien de désigner l'année fatidique 398 du terme d'*annus monstrifer* : *Saint Augustin et la crise cyclique* dans *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Communications, Paris, Études Augustiniennes, vol. II, p. 943-950; et d'une façon plus générale les premiers chapitres de son livre *Rome et Vées. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain*, Paris, 1958.

christianisme en réponse aux objections des païens et à leurs accusations portées contre le christianisme jugé responsable de l'écroulement de Rome, les douze livres suivants donnent le sens que découvre Augustin à l'histoire de son temps d'abord, à l'histoire de l'humanité ensuite, et ce sens est celui de la conception linéaire du temps de l'histoire qui s'oppose radicalement à la conception cyclique de ce temps, qui était celle de la philosophie régnante du paganisme : authentique révolution spirituelle, intellectuelle aussi, justifiée aux yeux des chrétiens par l'incarnation du Christ, dès lors par le sens de la Bible en général, du Nouveau Testament en particulier. Augustin a découvert ce sens en lisant saint Paul, comme il le déclare dans ses *Confessions*, rédigées précisément au cours de cette crise eschatologique des années 396 à 400, mais par référence à la crise individuelle par laquelle Augustin était passé quelque dix ans auparavant et qui déboucha sur sa conversion personnelle au christianisme de sa mère Monique et aussi à celui de saint Paul, enfin à celui de saint Ambroise, son maître : cette conversion *individuelle* a préparé la conversion *collective* qu'Augustin a recherché à favoriser au lendemain de 410, lorsque les circonstances historiques étaient propices à la conversion du monde. La notion de la *Cité de Dieu* est, avec la notion de la Grâce, celle qu'Augustin a évalué le plus longuement et le plus constamment : or c'est après sa longue pérégrination dans les écrits des manichéens, puis des néoplatoniciens, enfin dans ceux de saint Jean et d'Ambroise, qu'Augustin découvrit celles de saint Paul, et notamment l'*Épître aux Romains*, où il lut ce que l'Apôtre enseigne sur les deux lois, celle de Dieu selon l'homme intérieur, et celle qui, dans les membres de l'homme, est en lutte contre la loi de son esprit et le rend captif de la loi du péché, qui est dans ses membres. D'autres textes pauliniens vinrent se joindre à ces versets, ainsi que des passages des Psaumes et de l'Apocalypse, mais, comme l'indique Augustin dans ce passage capital de ses *Confessions*, 7, 21, 27, c'est dans l'*Épître aux Romains* (7, 22 et suiv.) qu'il découvrit le sens qu'il allait désormais donner à son existence, à savoir le sens chrétien inscrit dans le temps linéaire de l'histoire du salut tant individuel que collectif. Voici d'ailleurs le commentaire qu'Augustin fit de cette découverte du sens de son existence, à savoir celle des deux voies qui mènent vers la patrie de la paix et de l'amour, vers la Cité de Dieu :

« *Autre chose* est de voir d'un sommet boisé la patrie de la paix, de ne pas découvrir la route qui y mène, de s'évertuer en vain dans des régions impraticables, au milieu des assauts et des embuscades que dressent les déserteurs fugitifs, avec leur chef, lion et dragon ;

autre chose de tenir la voie qui y conduit, sous la protection vigilante du Prince céleste, à l'abri des brigandages de ceux qui ont déserté la milice céleste; car ils l'évitent comme le supplice ». ²

Ce même passage des *Confessions* indique que le thème de la « Cité épouse » — *sponsa Ciuitas* — fut révélé à Augustin par la lecture de la *Deuxième Épître aux Corinthiens* de saint Paul, dans cette affirmation de l'apôtre en 5, 1-7 où est énoncé le dogme de l'espérance chrétienne, la vie par la foi, dans laquelle l'homme doit cheminer, de par sa condition de damné, racheté par le sacrifice de Jésus :

« Nous savons que si cette tente, à savoir notre demeure terrestre, vient à être détruite, nous avons une *maison* qui est l'œuvre de Dieu, une demeure *éternelle*, qui n'est pas faite de main d'homme, et qui est dans les cieux. Aussi bien gémissons-nous dans cet état, ardemment désireux de revêtir par dessus l'autre *notre habitation céleste* (= les corps spirituels). Ainsi donc, toujours pleins d'assurance, et sachant bien que demeurer dans ce corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur, car nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision... ».

Tel est bien le sens eschatologique de la foi d'Augustin, celle d'un cheminement vers la maison de Dieu, au ciel, et éternelle : cette vision n'est pas claire parce qu'elle est par essence une vision de foi, c'est aussi une vision qui se déroule dans l'espace cosmique, celle d'une ascension au ciel, et dans l'espace temporel, celle d'une habitation éternelle et qui n'est pas faite de main d'homme. Profession de foi révolutionnaire par rapport aux catégories de la pensée gréco-latine, de Platon à Plotin en passant par les élaborations de Cicéron, d'Horace, de Virgile, de Sénèque et de Marc Aurèle, de l'Empereur Julien enfin, disciple de Porphyre et de Jamblique, et qui régna peu de temps après la naissance d'Augustin, en 354. Avant de découvrir saint Paul, Augustin savait déjà que les penseurs du paganisme avaient rêvé d'une cité supérieure à la cité des hommes, liée aux contingences de l'histoire, et cette cité spirituelle était celle de la citoyenneté du monde, vision cosmique qui regroupe les meilleurs des esprits de l'histoire humaine. Utopie de la Cité du Soleil chez les stoïciens ³, ou encore bel espoir des païens cultivés que ce Paradis des intellectuels où vivraient dans la mémoire des générations tous ceux qui ont

² Sauf indication contraire, les traductions sont empruntées aux éditions de la *Bibliothèque Augustinienne*, notamment celle de E. Tréhorel et G. Bouisson pour les *Confessions* et celle de G. Combès pour la *Cité de Dieu*.

³ J. BIDEZ, *La cité du monde et la cité du soleil chez les stoïciens*, Paris, 1932.

mérité par leurs œuvres cette immortalité de l'homme de culture, dévot des Muses et des Arts libéraux. Qu'il me suffise ici de citer, plutôt que Cicéron ou Virgile ou Macrobe ou Martianus Capella, ou encore la fameuse épitaphe de Vettius Agorius Praetextatus ⁴, le témoignage d'un chrétien alexandrin, du début du III^e siècle, Clément d'Alexandrie, dans ses *Stromates*, 4, 26, 172 :

« Les stoïciens disent que le ciel est proprement une cité, mais que les cités qui sont ici-bas sur la terre ne sont pas encore des cités : on les appelle de ce nom, mais elles ne le sont pas, car la cité et le peuple ont une organisation vertueuse et policée, une multitude d'hommes gouvernés par des lois. Les poètes forgent des images de cette cité du Ciel, lorsqu'ils parlent des cités des Hyperboréens ou des Arismaspiens ou surtout des Champs-Élysées, qui sont selon eux la république des justes ».

On notera dans ce texte important deux idées, essentielles pour le sens que donnera Augustin à la notion de Cité de Dieu :

- a) d'abord la Cité des stoïciens est aussi une Cité localisée dans l'espace du Ciel, par opposition à l'espace de la Terre, sur laquelle il n'existe pas de cité en fait, aussi longtemps que ces cités terrestres ne sont gouvernées que par des lois et par la notion de justice ;
- b) ensuite, cette cité du Ciel est une « image poétique », une projection dans l'idéal et dans le rêve d'une région utopique où seront rassemblés, par exemple dans les Champs-Élysées, les « justes », c'est-à-dire non pas ceux qui ont vécu selon les lois imparfaites des hommes, parce que contingentes, mais selon les lois de l'esprit, et cette Cité symbolique c'est essentiellement la Cité des justes au Ciel. L'espoir d'immortalité et de vie dans cette Cité est exprimé dans la célèbre épitaphe de Prétextat, d'autant plus significative qu'elle fut composée aux environs de la conversion d'Augustin aux catégories de la pensée prophétique de Paul, en 386 : ce païen illustre et cultivé y proclame son espoir d'obtenir l'apothéose astrale par ses mérites intellectuels et par sa pratique des quatre vertus néoplatoniciennes, la foi, la vérité, l'amour et l'espé-

⁴ P. LAMBRECHTS, *Op de grens van beidendom en christendom. Het grafscrift van Vettius Agorius Praetextatus en Fabia Aconia Paulina* (avec un résumé en langue française) dans *Mededelingen van de koninklijke Vlaamse Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België*, Kl. der letteren, Jaargang XVII, 1955, n° 3. Sur le milieu voir notamment H. BLOCH, *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century* dans *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, p. 193-218.

rance selon la définition qu'en donne Porphyre dans son *Épître à Marcella*⁵.

Quoi qu'il en soit, c'est saint Paul qui ramena Augustin vers les sources scripturaires de la notion de la Cité de Dieu, même s'il est vraisemblable qu'il dut lire dans le *Commentaire sur l'Apocalypse* du donatiste Tyconius, vers 380 déjà, une élaboration chrétienne de cette idée dans les perspectives strictes d'un dualisme net entre deux groupes d'hommes répartis en deux cités et deux royaumes avec deux rois, le Christ et le Diable, et que « ces deux cités travaillent de compagnie, de telle sorte que l'une ait des motifs de salut, l'autre des motifs de damnation ». À ce témoignage de l'exégèse donatiste de Tyconius sur les passages fameux de l'*Apocalypse*, 21, 2 et 10, il faut

⁵ J. PRÉAUX, *Les quatre vertus païennes et chrétiennes. Apothéose et Ascension dans Hommages à Marcel Renard*, Bruxelles, 1969, vol. I, p. 639-657 (*Collection Latomus*, vol. 101). De même Augustin échangera avec un païen âgé, Nectarius, une correspondance d'autant plus intéressante qu'elle précède de peu la rédaction de la *Cité de Dieu* : dans les *Lettres* 90 et 91, 103 et 104, Nectarius (90 et 103) et Augustin (91 et 104) définissent leur espoir d'accéder après leur mort dans une cité éternelle. Nectarius exprime sa foi en une cité spirituelle, où habitent le grand dieu et les âmes de ceux qui ont obtenu par leurs mérites d'y vivre, quelles que soient les démarches spirituelles qui y préparent, parce que cette cité ne peut pas être décrite avec précision dès lors qu'elle ne peut être découverte que par l'exercice des facultés spirituelles ; de plus, cette cité n'implique pas qu'on trahisse la cité des hommes d'ici-bas puisqu'elle la prolonge dans l'éternité :

non enim illam mihi ciuitatem dicere uidebare, quam muralis aliquis gyrus cohercet, nec illam, quam philosophorum tractatus mundanam memorans communem omnibus profitetur, sed quam magnus deus et uere merita in ea animae habitant atque incolunt, quam omnes leges diuersis uis et tramitibus appetunt, quam loquendo exprimere non possumus, cogitando forsitan inuenire possimus. Haec ergo licet principaliter appetenda atque diligenda sit, tamen illam non arbitror deserendam, in qua nati et geniti sumus, quae prima nobis usum lucis huius infudit, quae aluit, quae educauit et, ut, quod ad causam proprie pertinent, dicam, de qua bene meritis uiris doctissimi homines ferunt post obitum corporis in caelo domicilium praeparari, ut promotio quaedam ad supernam praestetur his hominibus, qui bene de genitalibus urbibus meruerunt, et hi magis cum deo habitent, qui salutem dedisse aut consiliis aut operibus patriae doceantur (Lettre 103,2).

L'espoir d'immortalité de Nectarius s'inscrit dans une large tradition qui, à Rome, trouva sous la calame de Cicéron son expression la plus séduisante dans le *Songe de Scipion*, texte largement commenté, notamment aux alentours de 400 de notre ère (cf. par exemple P. COURCELLE, *La postérité chrétienne du « Songe de Scipion »* dans *Revue des Études Latines*, 36, 1958, p. 205-234). C'est aussi l'obstacle insurmontable qui se dresse entre Symmaque, dans sa défense des valeurs du paganisme, et Ambroise, dans son affirmation du dogme chrétien, lors de la célèbre affaire de l'Autel de la Victoire, en 389 : à la position de Symmaque, énoncée en ces termes :

« Tout ce que les hommes adorent, il est juste de considérer que c'est un seul et même être. Nous contemplons tous les mêmes astres, le ciel nous est commun à tous, le même univers nous entoure ; qu'importe la philosophie par laquelle chacun cherche la vérité ? Un seul chemin ne suffit pas pour accéder à un si grand mystère (*uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum*) » (*Rapport de Symmaque au Sénat*, 10)

Ambroise répliquera :

« Ce que vous ignorez, vous, nous l'avons appris, nous, de la bouche de Dieu. Ce que vous cherchez par des conjectures, nous en possédons la certitude, reçue de la sagesse et de la véracité de Dieu. Nos méthodes sont donc en plein désaccord » (*Lettre* 18, 8).

joindre les textes pauliniens certes, mais aussi ceux de l'Ancien Testament, et ne pas sous-estimer les interprétations sur les deux Cités que Philon d'Alexandrie déjà avait faites, au temps même de la crucifixion, mais sur la foi des données vétérotestamentaires, puisque nous savons depuis les recherches d'Altaner que Philon a exercé une influence sur l'évolution de la pensée augustinienne. Il convient ainsi d'observer que la notion des deux Cités, et spécialement celle de la Cité de Dieu, s'est établie depuis longtemps dans la pensée chrétienne, sous ses diverses formes, après avoir été explicitée dans la pensée juive, sur les deux fils d'Abraham, Isaac et Ismaël, ou sur Caïn et Abel, mais aussi dans la pensée païenne, sous la forme apparentée de la Cité terrestre, qu'elle soit Athènes ou Rome, et de la Cité du Monde, ou Cité spirituelle, ou encore Cité des idées. D'ailleurs, plus de dix ans avant le début de la composition de la *Cité de Dieu*, Augustin, vers 400, dans un traité d'autant plus clair et dogmatique qu'il avait été conçu à l'intention des néophytes, à savoir le *De catechizandis rudibus*, 19 à 21, enseignait déjà « pourquoi il y a deux cités, une des injustes, l'autre des justes, pourquoi elles poursuivent leur marche depuis l'origine du genre humain jusqu'à la fin du monde, pourquoi elles sont mêlées quant à leur corps, mais distinctes par leurs volontés, et pourquoi au jour du jugement dernier elles seront séparées pour toujours ». C'est l'antithèse entre la Jérusalem céleste, mot hébreu qui signifie « vision de paix », et Babylone, où furent emmenés en captivité une grande partie des citoyens de cette Jérusalem qui avait été préfigurée sur terre par la Jérusalem fondée par Dieu pour le peuple d'Israël, dans la terre promise où ce peuple élu devait régner temporellement et charnellement dans la mesure de son désir : or Babylone désigne allégoriquement, depuis cet accident dans l'histoire du peuple juif, la cité et la société des injustes, et ce mot de Babylone signifie dès lors « confusion » et s'oppose à « vision de paix ». Cette vue prophétique de la délivrance de la cité captive des Juifs par la restauration des vertus divines de la cité fondée par Dieu, cette Jérusalem qui fut « vision de paix », greffée sur l'enseignement de Paul, autorisé par la nouvelle foi née de la crucifixion et de la résurrection du fils de Dieu, a nourri la pensée augustinienne, qui trouve son expression la plus dense dans la première phrase de son œuvre, dans laquelle il a buriné les thèmes essentiels des vingt-deux livres qui suivent, au point que cette seule phrase pourrait suffire à révéler le sens augustinien de la notion existentielle de la Cité de Dieu. Voici cette phrase :

« La très glorieuse Cité de Dieu considérée,
d'une part au cours des âges d'ici-bas où « vivant de la foi » elle fait
son pèlerinage au milieu des impies,

d'autre part dans cette stabilité de l'éternelle demeure, qu'« elle attend maintenant avec patience jusqu'au jour où la justice sera changée en jugement » et que, grâce à sa sainteté, elle possédera alors par une suprême victoire dans une paix parfaite, tel est, mon bien cher fils Marcellin, l'objet de cet ouvrage ».

Pour saisir toutes les implications de cette phrase, bref son sens tel qu'Augustin l'a voulu, et non tel que les divers augustinismes postérieurs l'ont affirmé par extrapolation, il faut bien remarquer qu'il y a deux actions accomplies par la Cité de Dieu, d'une part l'action dans l'histoire, d'autre part l'action dans l'attente en vue d'une victoire définitive dans une paix parfaite. Autrement dit, il y a le temps de l'histoire, où la Cité voyage vers son but et le sens de ce pèlerinage est celui de la vie par la foi, et ensuite il y a le temps de la stabilité, de la possession éternelle de la victoire de ces justes qui ont vécu par la foi et attendu avec patience l'installation définitive de la Cité des Saints : c'est non plus le temps de l'histoire en cours, mais le temps de l'histoire arrêtée par le jugement définitif de Dieu. On le voit : la conception du temps est linéaire et eschatologique, le temps retournant à l'éternité. C'est la rupture radicale et existentielle avec la conception cyclique du paganisme qui postule l'indéfini du temps à quoi s'oppose l'infini du temps chrétien ⁶.

Augustin était parfaitement conscient de cette différence essentielle, qui est de fait un obstacle épistémologique qui se dresse entre les païens et les chrétiens : *Cité de Dieu*, 12, 14 :

« ... des sages de ce monde ont cru devoir introduire une marche circulaire du temps, pour renouveler la nature en y introduisant perpétuellement (*semper*) les mêmes êtres ; ainsi se succéderaient sans arrêt (*sine cessatione*) les mouvements périodiques des siècles qui viennent et s'en vont, soit que ces révolutions s'accomplissent dans un monde permanent, soit qu'à de certaines époques un monde mourant et renaissant, présente sans cesse comme nouveaux les mêmes êtres passés et futurs... Loin de nous pareilles croyances ! Une seule fois le Christ est mort pour nos péchés et « ressuscité d'entre les morts, il ne meurt plus : la mort n'a plus d'empire sur lui » (*Rom.*, VI, 9).

Dans son livre célèbre « Le mythe de l'éternel retour », Mircéa Eliade, p. 204, a souligné vigoureusement la révolution qu'Augustin

⁶ Sur ce problème, voir quelques pages excellentes dans l'essai de synthèse de M. MESLIN, *Le christianisme dans l'Empire romain*, Paris, 1970, p. 179-191 ainsi que la contribution de J. CHAIX-RUY, *La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin* dans *Augustinus Magister*, II, p. 923-931 (Paris, 1954). La bibliographie de ce sujet est vaste, en raison même de son importance.

a apportée au sens de l'histoire :

« Seul saint Augustin (au moment de la grande crise provoquée par la chute de Rome) s'efforçait de montrer que personne ne pouvait connaître l'instant où Dieu se déciderait à mettre fin à l'histoire et qu'en tout cas, bien que les cités aient, par leur nature même, une durée limitée, la seule « ville éternelle » étant celle de Dieu, aucun destin astral ne peut décider de la vie ni de la mort d'une nation. La pensée chrétienne tendait ainsi à dépasser définitivement les vieux thèmes de l'éternelle répétition tout comme elle s'efforçait de dépasser toutes les autres perspectives archaïques en découvrant l'importance religieuse de la « foi » et celle de la valeur de la personnalité humaine ».

De son côté, Georges Poulet, dans ses précieuses « Études sur le temps humain », p. 76, définissait ainsi cette conception du « temps vrai » :

« Le temps vrai, le temps vécu est pour Pascal (comme il l'avait été pour saint Augustin) le présent d'une conscience immédiate au travers duquel apparaissent et se combinent avec lui des mouvements rétrospectifs et prospectifs qui donnent à ce présent même une amplitude et une densité temporelle infinie ».

C'est aussi la raison pour laquelle Augustin a refusé la définition cicéronienne et classique de la cité, qui était fondée sur la notion de la justice, puisque désormais, dans la vision de la Cité de paix au Ciel, cette justice sera changée en jugement, celui du dernier jour, espéré et attendu par les « justes qui vivent de la foi » : à la définition païenne de la cité fondée en justice dans une conception du temps cyclique, Augustin substitue dialectiquement une définition de l'Église d'ici-bas fondée en amour et charité, dont la pierre d'angle est le Christ qui lui sert de fondement, et dont les deux murailles qui se joignent à l'angle représentent symboliquement, l'une le peuple juif, l'autre le peuple païen, enfin réunis dans la poursuite des mêmes fins d'amour et de charité. Ici aussi le sens de la Cité de Dieu impose une vision totalement étrangère aux catégories classiques de la pensée antique : à l'esprit de justice, incapable d'assurer le pèlerinage de la Cité de Dieu parmi les hommes, doit succéder l'esprit de charité.

Voici ces deux définitions de la notion de « cité » : *Cité de Dieu*, 19, 21 :

- 1) Cicéron, dans son *De republica*, 1, 39, selon Augustin, définit la « république comme la chose du peuple » et le « peuple comme une multitude assemblée en société par le consentement à un droit et par la communauté d'intérêts » bref la « république ne peut être gouvernée sans la justice ».

Augustin s'appuie sur cette définition classique pour démontrer que seule la vraie justice, celle de la notion platonicienne du « juste », celle du mot latin *ius*, est différente du concept de la justice *iustitia* en tant que droit naturel de l'État, et exercice du droit du plus fort, selon le bon plaisir de celui qui exerce le pouvoir de fait : il transforme cette notion platonicienne du « juste » en une notion chrétienne qui doit s'inscrire dans l'exercice de la vertu de la charité, et se fonder sur l'ordre divin, d'où la seconde définition d'Augustin, qui l'exprime en 19, 24, dans les termes suivants :

- 2) « Le peuple est une multitude d'êtres raisonnables associés par la participation dans la concorde aux biens qu'ils aiment » : ici c'est la notion cardinale de la *dilectio*, sur laquelle se greffe une dynamique d'action orientée vers la recherche de ce qu'Augustin appelle *concors communio*, expression très dense par laquelle il cherche à traduire la communion totale des cœurs de ceux qui forment la Cité. C'est la loi d'amour.

Ici-bas, les deux cités sont étroitement mêlées, mais elles ne communient pas : au terme de leur histoire, au jour du jugement qui les séparera définitivement selon leur amour, c'est-à-dire selon le poids de leur charité, seule la Cité des justes sera celle de la communion des cœurs. Et dans sa *Cité de Dieu*, comme dans ses *Lettres* et surtout ses *Sermons*, Augustin décrira le cheminement de l'Église de ce temps, de cette *sponsa Ecclesia* dans laquelle se rassembleront les saints, dans cette Église en construction sur la pierre d'angle qu'est le Christ : et selon un symbolisme emprunté à l'architecture, Augustin enseigne que cette pierre d'angle servira de lieu où viendront s'appuyer deux murs opposés, qui sont les symboles des deux peuples irrécyclables, le peuple juif et le peuple des Gentils, pour former, par leur communion dans l'Église en pèlerinage ici-bas, le peuple nouveau, le peuple chrétien, soutenu par le Christ qui est cette pierre d'angle. D'où, selon Augustin, la seule alternative proposée à l'humanité (telle qu'il pouvait la concevoir de son temps, et selon les perspectives de l'histoire biblique d'une part, de l'histoire des Gentils réduite à celle de Rome d'autre part), et cette alternative réside dans le tragique dilemme : soit s'aimer par orgueil, soit aimer autrui par humilité. Cette alternative donne son sens à la construction de l'Église en cheminement vers la Cité de Dieu éternelle. Elle impose un choix décisif entre le culte de l'histoire nationale et le culte de Dieu : pour devenir le peuple de Dieu, il faut renoncer une fois pour toutes à la diversité des gloires nationales et particulières, différenciées, il faut échanger l'orgueil de la race, privilégiée pour les Juifs ou dominatrice pour

les Romains, contre l'humilité : bref, il faut se convertir en changeant de maison du père, il faut opter pour celle des saints, des justes. Ici encore Augustin développe la pensée de Paul, surtout dans son *Épître aux Éphésiens*, 2, 11-22 sur la nécessaire réconciliation des Juifs et des Gentils, car ainsi, selon Paul, s'adressant à ces deux seuls peuples, « vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes, vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu. Car la construction que vous êtes a pour fondations les apôtres et prophètes, et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même. En lui toute construction s'ajuste et grandit en un temple saint, dans le Seigneur ; en lui, vous aussi, vous êtes intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu, dans l'Esprit ».

Et ce symbole architectural de la construction de la Cité de Dieu est vivifié par le symbole de la « vision de la paix » qu'est cette Jérusalem éternelle, au devenir de laquelle doivent œuvrer Juifs et Gentils, en pleine concorde pour édifier l'Église de ce temps qui rassemble les deux peuples, formant désormais le seul peuple chrétien, réuni dans le culte de la totalité du divin, et non plus désuni dans la segmentation du divin. Cette Cité en attente pose le problème politique de l'État chrétien — et l'on sait ce qu'il advint des augustinismes politiques au travers des siècles, cette interprétation qui est plus un travesti intéressé qu'intéressant, de la pensée augustinienne qu'on peut définir comme étant « la tendance à absorber le droit naturel de l'État dans la justice surnaturelle et dans le droit ecclésiastique »⁷. Il est plus objectif de s'en tenir au texte augustinien, par exemple à cette définition du sens biblique de l'État chrétien (*Cité de Dieu*, 19, 17) :

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

On saisit aisément à quelles interprétations tendancieuses ou absolutistes peut donner lieu pareil texte, spécialement dans sa conclusion,

⁷ A l'ouvrage fondamental sur ce sujet de H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique*, Paris, 1934, il convient de joindre les pages judicieuses du même auteur, *Réflexions sur l'essence de l'Augustinisme politique* dans *Augustinus Magister*, II, p. 991-1001 (Paris, 1954). Et sur un plan plus général, le livre de E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952.

qui pose une condition donnant tout son sens à la définition de la construction ici-bas de cette cité céleste qui est « vision de paix » : la religion du seul Dieu véritable et souverain ne peut pas supporter d'entraves, elle doit être autoritaire et universelle. C'est incontestablement une conception théocentrique de la vie des hommes, elle donne, en les imposant, tous les droits à la théologie sur l'histoire des hommes, elle les enlève, sans discussion aucune, à la philosophie de l'histoire, et encore bien davantage à une connaissance critique de cette histoire des hommes. C'est l'un des dilemmes existentiels posés à la conscience de chaque homme qui réfléchit sur sa condition.

Selon Augustin le sens de la vie est de réaliser un jour, dans un avenir lointain et hypothétique, la cité céleste qui doit être identifiée à la vie sociale des saints qu'il faut attendre avec patience puisque, si l'on croit, l'on est de toutes façons sauvé en espérance (*Rom.*, 8, 24-25) :

« Car nous sommes au milieu de maux qu'il faut supporter patiemment jusqu'à ce que nous venions à ces biens, où il y aura tout pour nous réjouir d'une manière ineffable, où il n'y aura plus rien que nous soyons obligés de supporter encore. Ce salut, qui existera au siècle futur, sera en même temps la béatitude finale. Parce qu'ils ne la voient pas, ces philosophes refusent de croire à cette béatitude et dès lors s'efforcent ici-bas de s'en fabriquer une, absolument chimérique, au moyen d'une vertu d'autant plus mensongère qu'elle est plus orgueilleuse » (19,4).

Et cette vie sociale des saints, articulée d'ailleurs sur la famille, est celle de ce qu'Augustin définit comme étant « la vie vitale (= pleinement vécue) d'un corps spirituel dans une société où il n'y aurait plus de besoins à satisfaire dès lors que chacun de ses membres spirituels serait animé par la même volonté d'amour : tous les besoins seraient satisfaits et il n'y aurait plus lieu de rechercher un compromis entre les désirs puisque tous les désirs seraient désirs d'amour. Bref la justice n'aurait plus de rôle à jouer, dans pareille cité construite sur l'amour ».

« Quand on y sera parvenu, la vie ne sera plus telle, mais vraiment vie en assurance et plénitude ; et le corps ne sera plus animal, celui dont la corruption appesantit l'âme, mais corps spirituel, libre de tout besoin et en tout soumis à la volonté (d'amour). Cette paix, la cité qui voyage dans la foi la possède, et grâce à cette foi, elle vit dans la justice, rapportant à l'acquisition de cette paix toutes les bonnes actions qu'elle accomplit à l'égard de Dieu et du prochain aussi, puisque la vie d'une cité est évidemment sociale » (19,17).

Telle est la vocation sociale de l'Église catholique, au sens d'universelle : c'est de rassembler toutes les cités terrestres, dans le respect

de leur particularismes, mais dans le but — et c'est ici une vocation de type strictement eschatologique — de les mener vers (je cite) ce « septième âge qui sera le sabbat, qui n'aura pas de soir, parce qu'il sera le jour du Seigneur, et, pour ainsi dire, un huitième jour éternel... là nous nous reposerons et nous verrons, nous verrons et nous aimerons, nous aimerons et nous louerons. Voilà ce qui sera à la fin, sans fin. Et quelle autre fin avons-nous, sinon de parvenir au royaume qui n'aura pas de fin ? » (22, 30). Telle est la dernière phrase de la *Cité de Dieu* d'Augustin, et il faut noter qu'elle a été conçue sous la forme d'une question, comme si son auteur n'était pas tout à fait rassuré sur la qualité des réponses qu'il lui avait données tout au long des vingt-deux livres de son œuvre. Augustin rompt totalement avec la doctrine amorcée par Origène, développée par Eusèbe, réalisée par Constantin et surtout par Théodose, sous l'influence d'Ambroise, magnifiée encore par le poète Prudence ou l'historien Orose, cette doctrine d'un État chrétien, qui s'organise lentement au sein de l'Empire romain selon l'idéologie politique fondée sur la prétendue nécessité du monothéisme politique qui énonce le dogme suivant « un dieu, un empereur, qui est son délégué parmi les hommes ». Augustin y substitue une vision eschatologique autorisée par les textes scripturaires d'une part, rendue urgente par la découverte que la civilisation romaine est mortelle et qu'elle ne peut pas servir les desseins insondables de la Providence ; mais cette rupture est si totale qu'Augustin ne songe pas à élaborer un système politique, même si on lui a prêté des intentions de ce genre, qui ont travesti sa pensée en prétendant pouvoir couvrir de son autorité ce qu'il est bien nécessaire d'appeler, en les dénonçant, des augustinismes politiques ; en outre Augustin n'a pas songé à proposer des réformes sociales, même s'il affirme hautement que la vie d'une cité est évidemment sociale, et spécialement celle de la cité de Dieu ; c'est ainsi que notamment Augustin n'a élevé aucune protestation contre l'esclavage, se conformant en cela à l'exemple de saint Paul ; Augustin n'a pas été patriote, renonçant à réformer une cité qu'il jugeait perverse, il a même découragé des magistrats dans leurs efforts, en ramenant tout à la préparation de la Cité de Dieu ; enfin Augustin a opposé un refus cassant à l'espoir de ceux d'entre les païens cultivés qui croyaient accéder, par leurs mérites et par les services rendus à leur cité séculière, d'Afrique ou d'ailleurs, à l'immortalité astrale, ou à cette cité spirituelle, en quelque sorte surimposée à leur cité séculière, où ils vivraient de cette immortalité faite du souvenir laissé par leur passage lumineux parmi les hommes, en se dévouant à leur service : c'est l'espoir d'immortalité dans la Voie lactée, dans ce Paradis des intellectuels, qui a justifié les actions d'un Cicéron, d'un Virgile, d'un Symmaque, d'un Prétextat,

d'un Macrobe, d'un Martianus Capella et de tant d'autres de ces « dévots des Muses » dont les sarcophages offrent des représentations symboliques de leurs espérances en une Cité céleste également. Conflit par conséquent de deux cultures, avivé en ces années cruciales des alentours de l'an 400, mais déjà présent tout au long de ce quatrième siècle si décisif pour le destin de la civilisation occidentale prenant conscience de sa spécificité par rapport à la civilisation orientale, comme le prouve cette page d'Hilaire de Poitiers commentant le *Psaume 126*, vers le milieu du siècle, page où l'on découvre déjà les lignes de force de la pensée augustinienne sur la Cité de Dieu, ce qui suffirait à prouver qu'il ne faut absolument pas lier cette pensée eschatologique à la prise de Rome en 410 uniquement, mais y voir une idée maîtresse de la spiritualité chrétienne occidentale et latine :

« Le Seigneur dit : « C'est ici mon repos pour les siècles des siècles » et il choisit Sion pour lieu de sa demeure. Mais Sion et son temple sont détruits. Où se tiendra le trône éternel de Dieu ? où son éternel repos ? où un temple pour qu'il y habite ? Mais l'Apôtre nous dit : « Vous êtes le temple du Seigneur et l'Esprit habite parmi vous ». Voilà la maison et le temple de Dieu ; ils sont remplis de sa doctrine et de sa puissance ; ils sont le séjour de la sainteté du cœur divin. ... Mais cette demeure c'est Dieu qui l'édifie. Construite de main d'homme, elle ne durerait pas, ni même si elle était fondée sur les doctrines humaines. Nos vains labeurs et notre inquiétude ne suffisent pas à la protéger. Le Seigneur s'y prend bien autrement. Il ne l'a pas fondée sur la terre, ni sur les sables fuyants, mais elle repose sur les prophètes et les apôtres. Elle se construit sans cesse de pierres vives ; elle s'appuie sur la pierre angulaire. Elle se développera jusqu'aux ultimes dimensions du corps du Christ. Sans cesse son édification se poursuit : autour d'elle montent de nombreuses autres maisons qui se rassembleront dans une grande et bienheureuse cité.

C'est déjà cette cité dont le Seigneur s'est fait le gardien vigilant lorsqu'il a protégé Abraham le pèlerin, lorsqu'il a épargné Isaac prêt à être immolé, lorsqu'il a comblé de richesses Jacob encore esclave, lorsqu'il appela au pouvoir Joseph vendu par ses frères, lorsqu'il a soutenu Moïse contre le Pharaon, désigné Josué comme chef de guerre, délivré David de tous les périls, lorsqu'il a donné à Salomon le don de la sagesse et aux prophètes celui de la parole, lui qui ravit Élie, choisit Elisée, nourrit Daniel, rafraîchit les trois enfants dans la fournaise. Déjà il protégeait sa cité en instruisant Joseph par un ange de la conception virginale du Verbe, en rassurant Marie, en envoyant Jean le Baptiste, en choisissant ses apôtres, en priant le Père de les garder. Lui-même, enfin, après sa passion, il promit de veiller éternellement sur nous, disant : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles ». Telle est la garde éternelle de cette sainte et bienheureuse cité. Cette cité qui, formée d'un grand nombre venus se rassembler en un seul et en chacun de nous, constitue

une cité pour Dieu. Car elle est la calme possession d'un corps sacré et d'une âme fidèle ». ⁸



De la *Cité de Dieu* d'Augustin à la *Cité séculière* d'Harvey Cox, essai théologique qui date de 1965, quinze siècles se sont écoulés : non seulement la vision eschatologique d'Augustin ne s'est jamais réalisée, malgré plusieurs tentatives de théocraties au cours du moyen âge occidental surtout, mais on doit d'emblée constater que le livre de Harvey Cox s'inscrit à l'aube de temps nouveaux, ceux de l'âge atomique, dans lequel nous sommes entrés vers 1945, tout comme l'ouvrage de saint Augustin avait été marqué par les événements qui provoquèrent le commencement de la fin politique de la Cité Éternelle, Rome, qui allait entrer dans ce que nous appelons la période médiévale de son histoire.

Harvey Cox est né en 1929 aux États-Unis, il est pasteur de l'Église baptiste depuis 1956, et actuellement professeur à la Faculté de théologie de l'Université Harvard, où il occupe la chaire « Église et Société ». Harvey Cox est devenu rapidement célèbre par son livre intitulé *La Cité séculière*, publié en 1965, traduit en français dès 1968, et dont on peut recenser des traductions en quatorze langues 1970 : le sous-titre énonce la thèse, à savoir *Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*. C'est par conséquent l'essai d'un théologien américain appartenant à l'Église baptiste. Trois autres ouvrages ont approfondi la pensée de Cox :

- 1) *Responsables de la Révolution de Dieu*, publié en 1969, mais en réalité il s'agit du premier état de la pensée de Cox, sous forme de conférences données en août 1963 ;
- 2) *Ne le laissez pas au serpent*, 1969, qui analyse de nouveau certains thèmes de la « Cité séculière », notamment la recherche d'un dialogue avec le marxisme ;
- 3) *La fête des fous. Essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, 1969, ouvrage le plus récent, modifiant certaines thèses et énonçant surtout une hypothèse théologique nouvelle sur laquelle je reviendrai.

⁸ Traduction de M. Meslin dans l'essai qu'il a rédigé en collaboration avec J.-R. PALANQUE, *Le Christianisme antique*, Paris, 1967, p. 268-269.

Bien qu'il reconnaisse sa dette envers les théologiens de la mort de Dieu⁹, Harvey Cox s'en différencie fondamentalement parce que, dit-il, ces théologies contemporaines de la mort de Dieu professent en réalité un athéisme radical dès l'instant où elles prétendent que Dieu est mort. La mort est quelque chose de définitif, on ne peut pas concevoir de doctrine ou d'idée de Dieu qui satisfassent ces théologiens. Harvey Cox n'est donc pas athée, mais sa position fondamentale se trouve davantage dans l'adaptation de l'idée de sécularisation nécessaire de la théologie : son but est de convaincre les croyants que les processus actuels de la sécularisation de la cité et sa rapide urbanisation dans un monde en mutation ne sont pas étrangers à la foi, mais que celle-ci trouvera dans ces changements sociaux considérables une nouvelle application des promesses bibliques relatives au Royaume de Dieu et à l'Église. Ce Royaume est essentiellement une collaboration de Dieu et de l'homme dans l'histoire, et pour garantir cette collaboration, il faut jeter par-dessus bord des brassées de métaphysique de type grec et augustinien, il faut faire la révolution culturelle de ce christianisme pour l'ouvrir tout entier à l'avenir et à l'espérance : l'Église n'est pas en « dialogue » avec le monde et le siècle, elle est dans le siècle. Voici d'ailleurs la définition que donne Harvey Cox de la sécularisation :

« C'est la libération de l'homme de la tutelle religieuse et métaphysique, le retour de son attention, loin des autres mondes, vers ce monde-ci ».

La métaphysique et le mythe ont encore quelque rôle à jouer, par leurs symboles qui tentent d'expliquer la réalité, mais ni la religion ni la métaphysique ne sont plus au centre de la culture, elles n'en peuvent surtout plus former l'unité. Plutôt que de vouloir démythologiser la Bible, comme le souhaitait Bultmann, il faut la déspiritualiser, selon l'expression de Harvey Cox qui rappelle cette vérité que la Bible ne connaît aucun royaume « spirituel » ni aucun royaume « religieux » qui serait coupé des réalités du monde. Il faut renoncer, pour retrouver le sens des paroles de Dieu dans la Bible, à la religion, au culte, au sacré, et se plonger dans les combats politiques de notre monde actuel. Pour saisir Dieu, et vivre pleinement dans le monde qu'il a donné à l'homme, il faut retrouver le sens qu'il y a mis, il faut reconstruire ce monde que nous avons disloqué, il faut que l'homme qui a reçu de Dieu les forces suffisantes pour maîtriser les forces

⁹ Sur ce sujet Jean HADOT, *Les théologies de la Mort de Dieu dans Problèmes d'Histoire du Christianisme*, Editions de l'Université de Bruxelles, volume 2, 1971-1972, p. 30-55 donne des éléments de bibliographie.

centrifuges du monde, rassemble ces forces pour exercer la royauté sur le monde plutôt que de laisser le monde exercer son empire sur l'homme, et finalement l'écraser. Bref les hommes doivent être les coopérateurs de Dieu dans son œuvre de bâtir la Cité séculière, autrement dit ils doivent retrouver le sens de la construction voulue par le Grand Architecte de l'Univers. La théologie séculière de Harvey Cox proclame la primauté absolue de Dieu ; la communauté chrétienne qu'il espère voir vivre dans la Cité mondiale en train de naître, est « une communauté prête à toujours se mettre en route, une communauté en mouvement et en mutation continuel, c'est une communauté qui a retrouvé le sens de la fête et le pouvoir de l'imagination, c'est enfin une communauté qui, contemplant la « cité dont Dieu est l'architecte », devient une communauté « visionnaire » du futur voulu par Dieu, qui l'a donné à l'homme ».

En effet, Harvey Cox défend et proclame un christianisme qui est la « religion du futur absolu », mais sans spiritualité, sans sacré, sans culte qui inhibent l'homme et le privent même de sa responsabilité. L'homme est responsable de l'histoire, et s'il doit y avoir un jour, sur terre, un Royaume de Dieu, c'est l'homme qui le bâtira, car ce Royaume n'est fixé nulle part, a priori, ni ici-bas, ni au-delà. Dieu n'est nulle part, il n'est pas définissable par des arguments ontologiques ou métaphysiques, car ceux-ci ne décideront jamais si Dieu est réel ou non : deux mille ans de christianisme de type hellénique et augustinien ont démontré cet échec retentissant. Mais la réalité de Dieu sera prouvée par son action dans l'histoire, Dieu est l'histoire des hommes ; il est « incarné » dans l'histoire, il n'y est pas entré « à la manière dont on fait une visite de charité dans les quartiers à taudis ».

Un aspect essentiel de la théologie d'Harvey Cox est fourni par la reconnaissance du rôle de l'espoir plus dynamique que celui de la foi. En effet, si Dieu est l'histoire de tous les temps et de tous les hommes, Dieu est d'autant plus présent à notre époque que celle-ci est béante sur un futur radicalement ouvert, l'homme ayant plus que jamais dans l'histoire la responsabilité de faire ce futur parce qu'il a dans les mains et dans les esprits les outils pour forger ce futur — ce sont les outils de l'âge atomique. Plus que jamais l'homme est un ouvrier de son destin, il est responsable de sa majorité, il est aussi responsable de la réalité de ce que sera demain — et cette réalité pourrait certes ne pas être appelée Dieu, mais cette réalité de toute façon sera. C'est donc une théologie de l'espoir qui est en train de se définir et de concurrencer jusqu'à la faire disparaître la théologie idéaliste d'hier, et encore majoritaire aujourd'hui, la théologie de la

foi, surchargée jusqu'à en étouffer, de colorations métaphysiques, transcendentales et mortes. Au dogme fameux du *credo ut intelligam* « je crois pour comprendre ce que je suis », Harvey Cox affirme qu'il faut substituer, pour penser la théologie séculière que réclame impérieusement notre ère atomique et post-chrétienne, la formule *spero ut intelligam*, c'est-à-dire « j'espère pour comprendre ce que je suis ». Car l'espérance humaine est naturelle à la condition humaine, la foi ne l'est nullement.

Un autre aspect de la pensée militante de Harvey Cox surprendra certains, énervera d'autres, fera rire même d'aucuns qui le qualifieront de naïf, c'est son espoir d'amorcer un dialogue fécond et constructif avec le marxisme. En effet, Cox se sépare nettement des théologiens de la mort de Dieu parce qu'il les considère comme des athées radicaux, tandis qu'il retient l'athéisme marxiste dans la mesure où celui-ci n'est pas absolu et définitif, mais conditionnel, en ce sens précis que le marxisme s'oppose catégoriquement à la doctrine chrétienne de Dieu, non à l'idée de Dieu en général. Ce que l'athéisme marxiste combat et nie, c'est la forme qu'a prise dans l'histoire la doctrine chrétienne de Dieu, et cela précisément

« à cause de tout ce que la foi chrétienne en Dieu a fait pour inhiber le développement de l'homme et pour contrecarrer le changement social ».

Harvey Cox estime qu'il est urgent pour le théisme chrétien contemporain de se mesurer avec l'athéisme marxiste, bien plus qu'avec l'athéisme inconditionnel du type de la « mort de Dieu » : en effet, tous deux, théisme chrétien et athéisme marxiste, reconnaissent à l'espérance son statut essentiel, celui de pousser l'homme à vouloir construire son avenir en en étant le responsable. Tous deux proclament la majorité de l'homme de l'âge atomique.

Il serait passionnant de suivre ici les influences que reconnaît Harvey Cox lorsqu'il déclare ce qu'il doit à deux « vagabonds intellectuels », comme il les appelle avec gratitude, à savoir le Père Teilhard de Chardin, ce catholique aventurier condamné par la hiérarchie de Rome, et Ernst Bloch, le marxiste renégat. Tous deux, en toute liberté intellectuelle, regardent la réalité comme un processus radicalement ouvert. Teilhard découvrait dans la logique de l'évolution une humanisation toujours plus profonde de l'homme et une « hominisation » de l'univers. Bloch s'intéressait à celui qu'il désignait joliment comme étant « l'homme comme promesse » et esquissait ce qu'il appelait « l'ontologie du pas-encore ». Teilhard a examiné la façon dont l'espace cosmique et le temps géologique semblent rapetisser

l'homme, Bloch la façon dont l'histoire semble le bousculer. Mais aucun des deux penseurs libres ne se sentait découragé : tous deux voyaient l'espoir dans l'aptitude croissante de l'homme à appliquer la science et la réflexion critique au modelage de sa propre destinée. Et Harvey Cox d'écrire ces lignes qui sont caractéristiques de sa pensée la plus intime, même si elles en surprendront plus d'un :

« Nous avons besoin d'un élagage dans le discours théologique, qui élimine tout non-sens. Je crois que, si nous pouvons affirmer quelque chose de réel qui transcende aussi l'histoire, ce sera le futur tel qu'il vit dans l'imagination de l'homme, nourri par sa mémoire et actualisé par sa responsabilité ».

Cette théologie du futur rejoint aussi notamment les travaux de Jürgen Moltmann, dans son ouvrage *Theologie der Hoffnung*¹⁰, et débouche sur la thèse qu'une nouvelle eschatologie se prépare, nécessaire selon Harvey Cox, et se situant bien au-delà du teilhardisme ou du marxisme : elle se fonderait sur l'idée théologique que l'espérance elle-même est existentielle, et que c'est dès lors elle, et non plus la foi, qui donne le sens de la vie. Harvey Cox affirme que c'est « l'espérance qui peut devenir la catégorie permettant de penser en hommes de foi », parce que l'espérance, sous sa forme marxiste, détermine déjà le comportement de la moitié des habitants de la terre, et qu'elle entraîne dès lors la nécessité du dialogue pour vérifier la validité des deux types d'espérance, qui s'affrontent en ce début de l'âge atomique, le type de l'espérance des hommes qui fondent leur foi sur le sens qu'ils découvrent dans les livres révélés testamentaires, et celui de l'espérance des hommes qui bâtissent leur foi sur la dogmatique énoncée en d'autres livres, mais vérifiée par l'expérience collective. A cette primauté existentielle de l'écrit révélé pour guider les hommes et nourrir leurs espoirs en une cité heureuse, séculière pour Harvey, communiste pour le Kremlin, maoïste pour Pékin, notre âge atomique va-t-il opposer d'autres types de recherche ?

Harvey Cox propose une réponse à cette question, dans son dernier ouvrage. Après avoir revendiqué le droit de pouvoir sans cesse

¹⁰ L'ouvrage de Jürgen MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, Munich, 1964, traduit en français sous le titre *L'espérance en action* aux Éditions du Seuil (Paris) s'inscrit à la suite de celui de Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin, 1954. Voir aussi G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung*, Zurich, 1965. Quant au livre de Leslie DEWART, *The Future of Belief: Theism in a World Come of Age*, New York, 1966, traduit en français *L'Avenir de la foi*, Paris, 1968, Harvey Cox définit rapidement sa position par rapport à lui dans les pages 111 à 119 de son essai *Ne le laissez pas au serpent*, Tournai, 1969. Il reconnaît la profonde influence exercée sur l'évolution récente de sa pensée par Leslie Dewart, notamment dans son dernier ouvrage *The Foundations of Belief*, New York, 1969, où il « soutient que la théologie doit tenir compte de l'expérience que l'homme moderne a de sa propre autonomie et de sa propre puissance ».

remettre en question l'enseignement moral et religieux que nous avons reçu, quel que soit le poids d'autorité et de vénération qui lui est attaché, Cox constate qu'il lui faut prendre ses distances avec l'interprétation « non-religieuse » du christianisme, défendue par Bonhöffer, et dont il reconnaît l'influence profonde sur sa conception de la « Cité séculière » en 1965, et préfère parler, en 1970, de « la modification des formes de foi » plutôt que de la mort de la foi. Cette évolution de sa pensée, si rapide, et qui s'apparente à une sorte de courbe rentrante ou de révisionisme, donne son empreinte à son essai sur la « fête des fous », qui est un essai rédigé par un théologien, qui ne s'en cache pas du reste, sur les notions de fête et de fantaisie, où il affirme son espoir dans le monde moderne, mais « en liant le christianisme au jeu, au rire, à l'esprit de fête », car, selon Cox, dans notre âge atomique, aussi terrible que fascinant, « c'est l'une des rares façons qui nous restent à dire qu'il y a Quelque Chose d'Autre au-delà des seules données empiriques » (p. 10).

Dans cet important essai, Harvey Cox défend une thèse, certes théologique, mais qui énonce que « le débat en cours entre intellectuels partisans ou non de la religion a récemment placé au principal foyer de la discussion la signification de la taille et du sens de l'homme plutôt que l'existence de la Divinité » (p. 30). Et tout au long de cet essai, il reconnaît d'ailleurs et exploite les acquisitions de disciplines plus ou moins récentes, comme la théologie de Paul Tillich, la méthode phénoménologique, la sociologie, l'analyse des symboles, le comparatisme des religions ; mais Harvey Cox affirme, avec un courage lucide, qui l'honore, que, à son avis, en dernière analyse, « la perspective théologique colore tout », que c'est là un présupposé, car « personne n'écrit sans présupposé ». Ici l'on peut et l'on doit discuter avec lui, même s'il déclare à l'appui de sa méthode intellectuelle :

« Comment avoir conscience de ses présupposés sans en être paralysé, demeure l'un des problèmes les plus tenaces et fascinants avec lequel tout écrivain, en théologie ou ailleurs, doit apprendre à lutter » (p. 205).

C'est dans cette perspective orientée théologiquement qu'il faut entendre le dernier message de Cox : il affirme que les deux approches du fait humain en cette fin du XX^e siècle doivent être l'approche rationnelle, d'où surtout sa thèse de la « Cité séculière », et l'approche fantaisiste ou imaginative, d'où sa thèse de la « Fête des fous ». D'une part, par la Cité séculière, une théologie du futur et de l'espoir, qui rompt les structures métaphysiques héritées de la pensée grecque et de l'idéalisme platonicien, surtout dans sa formulation augusti-

nienne, d'autre part une prise de conscience affective du passé par les pratiques et les réjouissances de la fête, de la fantaisie, de l'imaginaire, bref du mythe. En conséquence, il sera essentiel pour la religion et pour l'homme lui-même de cultiver l'imagination pour contrôler l'estimation biblique de la condition humaine, selon laquelle cette condition serait « un peu inférieure aux anges ». Ainsi donc, Cox fait une ouverture à la fois sur le futur, avec Teilhard, Moltmann, Martin Buber, et le marxisme, par une théologie de l'espoir et de l'eschatologie, mais aussi une ouverture sur le passé, par une théorie de la fête et de la fantaisie, seule à ses yeux capable d'assumer entièrement l'essence de l'homme, dans ses rêves périmés et dans ses mythes vécus, dans ses espérances d'ici-bas, dans un monde adulte et déboussolé tout à la fois. D'où la conviction actuelle d'Harvey Cox qu'il faut aller au-delà de la théologie radicale, spécialement celle de Bonhöffer.

Et pour contribuer à harmoniser, dans une expérience du présent, ces deux approches, celle du passé, dont le poids est trop lourd, celle du futur, trop liée en définitive à l'eschatologie, Harvey Cox définit une nouvelle procédure théologique, qu'il appelle « la méthode de la juxtaposition » (p. 157-165). Je cite la définition qu'en donne Harvey Cox :

« La juxtaposition célèbre la rencontre violente des symboles et de la situation comme l'occasion d'une expérience nouvelle et de perceptions sans précédent. Elle refuse l'apothéose de l'expérience présente que propose le théologien radical, non seulement au nom de la mémoire, mais au nom de la fantaisie. En compagnie de la théologie radicale, elle écarte toute nostalgie du passé, mais en accord avec celle de l'espérance elle consent à une nostalgie du nouveau. En conséquence, elle refuse de rogner le symbole pour l'ajuster à la situation parce qu'elle voit que précisément dans l'étrange union des deux, symbole et situation se fracturent pour dévoiler des perceptions de la réalité plus nouvelles et plus riches. Elle voit que les frottements entre ce qui était et ce qui est fournissent le carburant nécessaire pour avancer vers le « pas encore » . »

On le constate : Harvey Cox prend ses distances avec la théologie radicale, de laquelle il retient seulement une attitude plus critique à l'égard de la tradition de l'Église — et spécialement la dépendance de la foi envers le passé. Il s'écarte également dès lors des théologies traditionnelles, toutes de nature historique, et il accepte la théologie de l'espérance, de nature eschatologique. Mais il recherche surtout à situer désormais sa démarche théologique au point de discordance où « la mémoire du passé, l'expérience du présent, l'espérance du futur se contredisent et se contestent mutuellement ». C'est une conscience aiguë de la discontinuité de l'histoire des hommes que

réclame Harvey Cox, parce que, pose-t-il en principe de recherche, « une discontinuité délibérée exploite les frottements entre le passé et le présent pour engendrer de nouvelles possibilités d'avenir ». Et la conséquence immédiate sera d'exiger du théologien de cette fin du XX^e siècle une insertion nouvelle, révolutionnaire et contestataire, dans les sociétés en mutation accélérée : Harvey Cox ne l'attend pas de l'Église institutionnalisée, parce qu'elle « sanctifie seulement la société ou aspire à "convenir" à tout prix » — ce qui ne saurait nullement produire de juxtapositions — mais il pose à cette Église de Rome cette question essentielle — à vrai dire urgente :

« Comment l'Église peut-elle d'un coup se débarrasser des lambeaux du piège feutré qui lui vient de Constantin et adopter envers la société un type de relation plus critique et plus comique ? » (p. 164).

En fait, Cox rappelle à l'Église et à sa hiérarchie l'affirmation de Paul, à savoir que l'Église doit être « dans le monde, mais pas du monde », ce qui signifie, selon Cox, « la réappropriation par les chrétiens de l'élan des utopistes radicaux, des sectes et du monachisme » — et nous assisterions au début de cette prise de conscience en constatant la mise en place ou l'expérimentation des fameuses « communes » ou des « coopératives » de type chrétien. Et pour faire saisir sa pensée la plus intime et la plus récente, Harvey Cox use de la métaphore du bouffon, dans ses rapports insolents, contestataires et critiques avec la société, telle que l'a exprimée le philosophe polonais Leszek Kolakowski :

« Quoique habitué de la bonne société, le bouffon ne lui appartient pas et il en fait l'objet de son insolence d'inquisiteur ; il met en question ce qui paraît évident en soi. Le bouffon ne saurait faire cela si lui-même faisait partie de la bonne société, car alors il serait, au plus, un esprit de salon. Un bouffon doit rester un intrus ; il doit observer la « bonne société » par la bande, car c'est seulement alors qu'il peut déceler le discutable derrière l'évident et le transitoire derrière ce qui semble le définitif. En même temps, il doit fréquenter la bonne société afin de savoir à quoi elle donne un caractère sacré, et pour être capable de s'en repaître dans son insolence » ¹¹.

*
**

¹¹ Cité par Harvey Cox, p. 164 de son livre *La fête des fous*, mais tout l'essai de Leszek KOLAKOWSKI mérite la réflexion : *The Priest and the Jester* dans *Dissent*, t. IX, 1962, n° 3.

Ma conclusion sera brève. J'ai essayé d'apprécier ce qui distingue, au sein même de l'attitude de foi dans les textes scripturaires, la conception augustinienne de la Cité de Dieu et la conception de Cox d'une Cité séculière, dans laquelle la fête et la fantaisie, c'est-à-dire le pouvoir retrouvé de l'imagination, contrebalanceraient, en le complétant, le pouvoir de la pensée rationnelle et technologique afin de construire une nouvelle culture, celle de l'âge atomique. Celui-ci n'engage-t-il pas, en effet, l'Église d'ici-bas, en tant qu'institution indispensable à une vision théologique de l'histoire du monde, dans de nouvelles traverses de son très long pèlerinage vers la Cité de Dieu ? Notre âge contraint l'Église à repenser sa théologie de l'histoire, cette « ambivalence du temps de l'histoire » qui impose à l'Église de ce temps la tâche impérieuse de s'interroger, sinon de se mettre en question, pour fournir sa réponse à ceux qui continuent à lui demander le sens de sa mission d'être à la fois une Église céleste sur terre, témoin d'un Royaume des Cieux en état d'Église, c'est-à-dire confronté à l'ambivalence d'un présent — celui désormais de l'âge atomique — où temps et éternité nourrissent l'histoire. Et cela d'autant plus que nos églises, nos cathédrales n'ont plus le privilège spirituel d'être, dans nos cités d'aujourd'hui déjà, sans doute davantage encore de demain, les constructions, élevées « par la main de l'homme » à la gloire de Dieu, les plus hautes ni même les plus spectaculaires : elles sont écrasées désormais par les immeubles-tours de nos très prochaines métropoles, ces cités de la démesure de l'homme enfermé dans l'orgueil de ses techniques triomphantes. La pierre, le béton, le ciment ne sont plus au service de Dieu exclusivement, pour exalter, par les audaces du génie humain des architectes et des ingénieurs, une foi dressée symboliquement droit au ciel.

Tant il est sans doute opportun de méditer le mot de Paul, dans son Discours à l'aréopage d'Athènes : « Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve, lui, le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas dans des temples faits de main d'homme » (*Actes*, 17, 24). Dans ce verset, où est proclamé le dogme de la création du monde par Dieu, l'expression « des temples faits de main d'homme » est d'origine stoïcienne, comme l'a indiqué le R.P. des Places¹². Aujourd'hui, nous savons que ce monde a toujours été atomique : les temples du Dieu de Paul et d'Augustin et d'Harvey Cox ne pourraient-ils pas être dépassés par d'autres temples, ceux de l'argent, des compagnies

¹² Edouard des PLACES, S.J., « *Des temples faits de main d'homme* » (*Actes*, 17, 24) dans *Biblica*, 42, 1961, p. 217-223. L'auteur a regroupé utilement sept études de ce type dans la troisième partie de son livre *La religion grecque*, Paris, 1969, sous le titre « Le monde grec en face du message chrétien. Le discours à l'aréopage et ses résonances », p. 327-361.

d'assurances, des syndicats, que sais-je ? Mais le problème de Dieu reste posé à la conscience de chaque homme, tout comme le problème lancinant de la Cité des hommes, celle qu'il a promise selon Paul et Augustin, pour être un jour la Cité de Dieu, ou celle de la Cité séculière, où raison, technologie et imagination se partagent le pouvoir, selon Harvey Cox, à moins qu'une autre Cité, sans Dieu, ou plutôt **sans** le Dieu de la Bible ne soit possible, comme il en existe désormais sur plus de la moitié de notre petite planète, voguant dans une galaxie qui n'est peut-être, après tout, même pas la plus importante de toutes.

Jean PRÉAUX.

SUGGESTIONS DE LECTURES

On trouvera ci-dessous quelques références à des ouvrages ou articles susceptibles de retenir l'attention et d'élargir l'approche de ce problème de l'histoire du christianisme par les indications bibliographiques qu'ils dispensent, sur un sujet d'ailleurs inépuisable.

L'édition de la *Cité de Dieu* la plus commode est actuellement celle de la « Bibliothèque Augustinienne » où les volumes 33 à 37 fournissent en regard du texte latin une traduction française établie par G. COMBÈS, révisée par F.-J. THONNARD et M.A. DEVYNCK. En outre une introduction générale, une bibliographie et d'abondantes notes sont l'œuvre de G. BARDY, mise au point après sa mort par F.-J. THONNARD, A.C. DE VEER et G. FOLLIET. Enfin chacun des 5 volumes contient de précieuses « Notes complémentaires ».

— Les ouvrages de Harvey Cox sont traduits en français :

- 1) *La cité séculière. Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*, traduit de l'anglais par Simone DE TROOZ, note liminaire par Augustin LÉONARD, 3^e édition, Tournai, Casterman, 1968 (Collection « L'actualité religieuse », n° 23).
- 2) *Responsables de la révolution de Dieu*, traduit de l'anglais par Max VÉGA-RITTER, Paris, Éditions de l'Épi, 1969.
- 3) *Ne le laissez pas au serpent*, traduit de l'américain par Simone DE TROOZ, préface de René MARLÉ, Tournai, Casterman, 1969 (Collection « Christianisme en mouvement », n° 9).
- 4) *La fête des fous. Essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, traduit de l'américain par Luce GIARD, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

— Parmi les études sur Harvey Cox, encore assez rares :

- 1) J. BISHOP, *Les théologiens de la « mort de Dieu »*, Paris, Éditions du Cerf, 1968, p. 131-158.
- 2) G. THILS, *Christianisme sans religion ?*, Tournai, Casterman, 1968, p. 128-136.
- 3) M. CORVEZ, *Dieu est-il mort ?*, Paris, Aubier, 1970, p. 201-226.

— Sur le problème des deux cités, la bibliographie est importante : on se reportera à l'édition de *La Cité de Dieu* dans la *Bibliothèque Augustinienne* citée plus haut, volume 33, p. 145-153 (à la date de 1959 toutefois !), et aux études suivantes, particulièrement intéressantes :

- 1) A. LAURAS et H. RONDET, *Le thème des deux Cités dans l'œuvre de Saint Augustin*, contribution publiée dans le recueil de H. RONDET, M. DE LANDAIS, A. LAURAS, C. COUTURIER, *Études Augustiniennes*, Paris 1953, p. 97-160 (Collection « Théologie »).
- 2) F. Edward CRANZ, « *De Civitate Dei* », XV, 2 et l'idée augustiniennne de la société chrétienne dans *Revue des Études Augustiniennes*, 3, 1957, p. 15-27.
- 3) Georges TAVARD, *Le thème de la Cité de Dieu dans le protestantisme américain* dans *Revue des Études Augustiniennes*, 5, 1959, p. 207-221.

On dispose depuis peu d'une remarquable biographie critique d'Augustin :

- Peter BROWN, *Augustine of Hippo, a Biography*, Londres, Faber and Faber, 1967, traduit en français par Jeanne Henri MARROU sous le titre *La vie de saint Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

Peter BROWN encore a regroupé plusieurs de ses travaux dans un recueil intitulé *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, Faber and Faber, 1972.

Deux ouvrages récents et pleins de substance :

- R.A. MARKUS, *Saeculum : History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, At the University Press, 1970 (approche surtout théologique du problème du temps (*saeculum*) posé par l'existence de la *civitas terrena* et de la *civitas Dei* dans la pensée augustinienne).
- Pasquale BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1972.

TABLE DES MATIÈRES

Charles DELVOYE, <i>A-t-on découvert la tombe de saint Pierre au Vatican ?</i>	5
Jean HADOT, <i>L'utopie communautaire et la vie des premiers chrétiens de Jérusalem</i>	15
Guy CAMBIER, <i>La chasse aux sorcières à la fin du moyen âge et aux XVI^e et XVII^e siècles</i>	35
Roland CRAHAY, <i>Tommaso Campanella ou le socialisme dans la Cité de Dieu</i>	51
Jean PRÉAUX, <i>De la « Cité de Dieu » de saint Augustin à la « Cité séculière » de Harvey Cox.</i>	73

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.