

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 31/1 (2004)

DOI: 10.11588/fr.2004.1.63286

---

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

## Rezensionen

Pierre RICHÉ, Henri Irénée Marrou, Historien engagé. Préface par René RÉMOND, Paris (Éditions du Cerf) 2003, 417 p. (Histoire, Biographie).

Quand Martin Heinzelmann m'a proposé de rendre compte du livre de Pierre Riché, je n'ai pas hésité un instant. Pourtant, je ne suis pas historien de profession et je n'ai pas été l'élève de Marrou. Je préviens d'emblée que cette notice ne sera pas simplement signalétique, mais il n'aurait pas déplu à Marrou qu'il s'y mêle un peu de mon histoire personnelle. Pour situer mon propos, je dirai que j'ai eu le plaisir de faire la connaissance de Pierre Riché grâce au groupe nanterrois de la Paroisse Universitaire (j'appréciais sa vivacité intellectuelle et sa culture), que je garde un souvenir inoubliable de ma collaboration avec le Président René Rémond qui travaillait à reconstruire notre Université après les «évènements» de mai 1968 et que, tout au long de ma carrière, je me suis engagé syndicalement (à la Fédération de l'Éducation Nationale devenue ensuite UNSA-Éducation, plutôt qu'au SGEN-CFDT, il est vrai) parce que je m'intéressais au devenir de l'Université, à ses missions de formation et de recherche, tout autant qu'à son fonctionnement institutionnel.

Avant de lire cette biographie, j'ignorais que Marrou avait intensément réfléchi aux problèmes de formation, y compris en faisant des propositions de réforme à la fois iconoclastes et fidèles à ce que la tradition humaniste a de meilleur. J'ignorais aussi qu'il aimait les marches en montagne et j'ai découvert son goût pour la musique et les troubadours. Si je n'ai jamais rencontré Marrou, le livre a réveillé le souvenir des rencontres qui m'ont marqué: Étienne Borne, mon professeur de philosophie en khâgne, Pierre Vidal-Naquet et André Mandouze pour leurs engagements et leurs travaux, Claude Dagens, mon condisciple devenu évêque, Paul Ricœur, mon Doyen à Nanterre et mon maître à penser pour ce qui relève de l'épistémologie historique et de la narrativité, Robert Flacelière qui m'a fait entrer dans le cercle des plutarchisants et qui avait sauvé des Juifs pendant la guerre. À tous ceux que je viens de nommer je me permets de dédier cette notice. Je songe aussi, bien qu'ils ne soient pas cités dans le livre de Riché, aux aumôniers du groupe tala de l'ENS ou de notre groupe nanterrois de la Paroisse Universitaire (les Pères Brien, Petit, Masselot, Kowalski et Chauvin), à des amis collègues nanterrois dont les préoccupations intellectuelles et les engagements étaient proches de ceux de Marrou, parmi lesquels je me plais à mentionner Françoise Gerbod qui consacra à Péguy une thèse intitulée *Écriture et histoire dans l'œuvre de Péguy*. Voilà bien un auteur qui parlait au cœur de Marrou, un catho de la laïque qui polémiquait contre le scientisme et des conceptions réductrices de l'histoire, l'ami de Lazare et de Joseph Lotte qui fonda la Paroisse Universitaire.

Au cours de mes recherches de «philologue», j'ai rencontré les écrits de Marrou à deux reprises. Les mots «philosophie de l'histoire» figuraient dans le titre de ma thèse de doctorat consacrée au Père de l'Histoire (1976) et je m'interrogeais sur la portée théologique du «discours sur Dieu», explicite et implicite, dans *l'Enquête*. Au cours de la soutenance, je compris bien vite que cela déplaisait aussi bien à ceux qui ne prennent pas Hérodote au sérieux qu'aux spécialistes plus ou moins positivistes de l'historiographie ancienne. À ma manière, j'ai fait de l'histoire religieuse, de temps à autre, pour animer avec Françoise Gerbod un séminaire sur les mythes et tenter de combler les lacunes de la culture religieuse des étu-



dians, qu'ils fussent athées, agnostiques, vaguement ou profondément chrétiens. Je note au passage que la question d'un enseignement portant sur le fait religieux et sa place dans nos cultures est redevenue d'une actualité brûlante parce qu'il pourrait nous préserver des effets délétères du sectarisme et de l'intégrisme.

Deux livres de Marrou m'ont aidé à réfléchir, *De la connaissance historique* (1954) et *Théologie de l'histoire* (1968). Pour tenter de définir le rôle du divin dans l'œuvre d'Hérodote et contester le point de vue de ceux qui n'hésitent pas à parler à son propos de théodicée, je citais Marrou, «Le temps a été choisi par Dieu comme vecteur de salut, comme mode de réalisation de son *oikonomie*» (1968: p. 35), et cette autre phrase signalée par son ami, Jean Laloy, dans le *Monde* du 5 juillet 1968: «Nous ne pouvons connaître l'histoire puisqu'elle n'est pas écrite encore». Bien des années plus tard, après avoir édité le *De placitis philosophorum* du Pseudo-Plutarque qui se présente un peu comme une encyclopédie philosophique rédigée à des fins pédagogiques, écrivant un article sur le savoir totalisant chez les historiens et chez les philosophes de l'Antiquité grecque, je rencontrais à nouveau Marrou à travers son *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. À vrai dire, j'avais tendance à trouver discutable son interprétation de l'*enkyklios paideia* qui mettait l'accent sur la dimension de vulgarisation et sous-estimait l'ambition spéculative de ces récapitulations du savoir. J'ai toujours pensé que la construction du système éducatif (pour mieux éduquer, instruire et former, une triade qui ne devrait pas être dissociée) devait reposer sur l'ambition intellectuelle des professeurs et sur des convictions personnelles de nature philosophique et/ou religieuse. Mais, quand je m'exprime ainsi, je me dis que Marrou aurait approuvé mon point de vue.

Mais revenons à la biographie composée par Pierre Riché. La périodisation ne doit rien au hasard puisque deux dates d'importance inégale, 1945 et 1968, permettent de distinguer trois étapes: «Découvertes, travaux, combats», «Les belles années» et «Les années difficiles». La conclusion qui précède les annexes (témoignages, lettres et inédits de Marrou) se présente comme une esquisse de portrait. Chacun sait que le genre est périlleux et qu'il est difficile d'échapper à la rhétorique de l'éloge, voire à l'hagiographie. René Rémond termine d'ailleurs sa préface en souhaitant que l'Église reconnaisse la sainteté de Marrou et le propose comme un exemple d'intellectuel chrétien, et Pierre Riché s'efface, pour conclure, derrière le témoignage d'une ancienne étudiante devenue catéchumène, qui regrette de n'avoir pu lui dire en 1966: «Votre enseignement m'a fait faire mes premiers pas dans la foi et le baptême». Ricœur nous a enseigné dans *Vérité et histoire* les limites de l'objectivité en histoire. Eh bien, Pierre Riché démontre qu'il est possible de ne pas déroger aux exigences de la méthode historique tout en s'impliquant personnellement. Cette biographie n'est pas hagiographique et Pierre Riché ne dissimule pas les questions que faisaient surgir les prises de position et les analyses de son maître. Marrou disait qu'un ouvrage historiographique n'est pas une «boîte à fiches». Témoignages et souvenirs personnels, méthodiquement recueillis, s'entrecroisent comme autant de pierres vivantes qui participent à la construction de ce mémorial. Parce qu'il a su laisser la parole aux autres, notamment aux plus jeunes que Marrou et lui-même, cette biographie relève de l'histoire de la culture française (Marrou préfère le mot civilisation).

Nous ne pouvons suivre la chronique de bout en bout. Mais «daté» (Riché précise toujours les points de repère) ne signifie pas «périmé», parce qu'un chrétien se doit d'honorer sa dette envers les hommes du passé et d'envisager toute temporalité *sub specie aeternitatis*, tout en répondant, dans la mesure de ses moyens et des possibilités qui se présentent à lui pour agir, aux urgences de l'instant. En somme, l'attitude de Péguy dans ce qu'il a de meilleur (le refus de la confusion entre mystique et politique) et la leçon du Professeur Marrou. C'est pourquoi nous avons choisi de dégager des entrelacs d'une existence exemplaire les questions fondamentales qui ont été celles de Marrou et dont le «temps présent» souligne la pertinence et l'actualité: (1) quelle place peut-on donner aujourd'hui aux recherches sur l'Anti-



quité et le Moyen Âge? (2) comment l'historien doit-il pratiquer son métier et comment concevoir l'histoire religieuse? (3) comment s'engager en tant que chrétien dans l'Université et dans une société républicaine et laïque?

(1) Marrou avait raison de condamner la vision étroite de certains tenants du classicisme qui tendaient à rejeter les textes plus tardifs parce qu'ils croyaient pouvoir y déceler les stigmates de la décadence. Il était donc audacieux de s'intéresser à la littérature chrétienne. Mais il faut ici préciser l'analyse. La lecture, très instructive, des *Annales du Concours Général* (Hachette, 1827), que je trouve dans la bibliothèque de mon arrière-grand-père, prouve que le »stupide« XIX<sup>e</sup> siècle faisait une place aux auteurs tardifs. S'il est vrai que l'idéologie républicaine, quand elle se laissait aller aux excès du laïcisme, a pesé lourd dans cette affaire, l'étroitesse d'esprit n'était pas le fait des seuls républicains et je relève que Charles Maurras, voltairien il est vrai, poussait l'obsession de la pureté classique jusqu'à déceler chez Platon les symptômes de la décadence, tout comme il rejetait les éléments judéo-chrétiens de notre culture. Parmi les auteurs »païens« aussi, il a fallu que nous redécouvriions les Présocratiques, Hérodote, Polybe, les historiens de l'époque hellénistique et impériale, parce qu'une tradition scolaire, qui n'est ni de droite ni de gauche, a constitué un corpus étroit d'écrivains considérés comme indépassables (Homère, Thucydide, Cicéron, Salluste, Tite-Live par exemple). Comme Marrou, il m'arrive de contester la version et le thème et de rêver d'un retour au discours en vers latins (pourquoi pas en vers grecs? dirait un helléniste dépité de constater la part privilégiée du latin). Mais notre public n'est plus le même et nous sommes bien obligés de traduire et d'interpréter, à condition d'expliquer nos choix, ce qui n'est pas toujours le cas (juxta-linéaires chères à Péguy ou »belles infidèles« qui correspondent au goût d'une époque et dissimulent les difficultés?).

(2) Comme le dit Paul Ricœur dans son livre de l'an 2000 (*La mémoire, l'histoire et l'oubli*, p. 226–227 et 461) quand il fait écho à la pensée de Marrou, l'interrogation sur la légitimité du savoir historique suppose, au préalable que l'on dissipe une illusion: le fait en histoire ne coïncide pas avec ce qui s'est réellement passé »comme si les faits dormaient dans les documents jusqu'à ce que les historiens les en extraient«, il est élaboré dans un énoncé narratif qui les met en mouvement. Mais il faut bien comprendre que les considérations épistémologiques, puisqu'on les retrouve chez des auteurs qui ne demandent pas à la théologie d'interpréter le temps historique, ne suffisent pas à faire le tour de l'enseignement de Marrou. Il convient de revenir à sa thèse de 1937 sur *Saint Augustin et la fin de la culture antique* et à un ouvrage publié en 1950 (*L'Ambivalence de l'histoire chez saint Augustin*, Paris, Vrin) pour comprendre à quel point l'expérience augustiniennne d'un présent écartelé et laminé entre passé et futur (*Confessions*, livre XI: prise de conscience de l'historicité qui préfigure le *Dasein* d'Heidegger) fut pour Marrou le véritable point de départ (voir aussi ce qui est dit de la *distentio animi* dans *Temps et récit I*, p. 21). Les témoignages des anciens étudiants recueillis par Pierre Riché, notamment une lettre de Mgr Coloni citée p. 91, disent l'admiration pour l'enseignement de Marrou qui s'attachait à démontrer que l'humanisme antique, loin de sombrer dans une barbarie parfois considérée comme salvatrice, avait rajeuni et s'était métamorphosé en rencontrant de »nouvelles formes religieuses«. Les étudiants n'avaient pas à regretter de devoir plonger dans l'histoire des querelles dogmatiques, des schismes et des hérésies (p. 91 et 93), parce que ses cours magistraux, sans être pontifiants, jetaient des ponts entre l'Antiquité tardive et l'actualité, de 1939 (avec un cours sur Thucydide) jusqu'à l'échec de l'Algérie française. Son livre sur la connaissance historique fit l'objet d'un débat organisé par le CCIF au cours duquel Raymond Aron riposta énergiquement aux propos d'un candidat communiste au CAPES (p. 97). Le lecteur trouvera dans les pages 100 à 124 une chronique bien vivante concernant les activités pédagogiques et les déplacements à l'étranger, et, dans les pages qui suivent jusqu'à la p. 198, des précisions concernant les livres de Marrou, les thèmes qui y sont traités, le contexte intellectuel et l'essentiel de leur apport. Ce panorama démontre que Marrou fut, plus que je ne le pensais, un éminent protagoniste des débats



autour de l'épistémologie de l'histoire (voir son dernier article de 1975: »Histoire, vérité et valeurs«, dans: Cahiers d'Histoire 21, 1976, p. 13–24): rejet du scientisme renaissant qui accumule les enquêtes et les statistiques et néglige le rôle des personnes, ce qui ne l'empêchait pas de dialoguer avec un marxiste comme Pierre Vilar, insistance sur la »récupération des valeurs du passé au profit de la culture vivante d'aujourd'hui«, intérêt pour Paul Veyne et Michel de Certeau.

(3) »Le devoir d'être fidèle ne dispense pas d'être intelligent« (formule citée à la page 298). C'est pourquoi Marrou ne prône pas la foi du charbonnier. Il rejette les lectures littéralistes ou fondamentalistes des Écritures et souhaite que chacun, clerc ou laïque, se fasse théologien (en toute humilité?) et prenne en compte l'ensemble des traditions religieuses dans leur continuité et les multiples variantes qui résultent de l'inscription de l'Église dans une temporalité nécessairement tumultueuse. *Scriptura cum legentibus crescit*, comme disait Grégoire le Grand. Catholique romain, Marrou préférait tenter de comprendre les interventions du magistère, mais il ne tolérait pas qu'il intervînt dans »une question d'ordre purement philologique« (p. 299). Avec constance et sévérité, en tant qu'universitaire soucieux de bien lire et bon connaisseur du contexte dans lequel ont été rédigés les textes qui constituent notre tradition, il pourchasse les déficiences culturelles des clercs et des laïques. Mais il ne répugne pas à la vulgarisation et son enseignement avait à coup sûr une dimension pastorale qui pouvait choquer certains militants de la laïcité (Riché ne dissimule pas le problème). S'il condamne »la théologie abracadabrante« des gnostiques de tous les temps parce qu'il s'agit d'une mythologie sans rapport avec le kérygme ou avec la conception chrétienne de la Trinité (voir l'annexe 6 qui donne le texte de sa dernière conférence), c'est pour des raisons théologiques, mais aussi parce qu'il songe aux sectes et rejette leur pessimisme radical et leur ésotérisme (horreur du corps, élitisme forcené qui divise l'humanité en catégories plus ou moins proches de la réalité parfaite). Sur ce point, il peut sembler que Marrou minimise l'importance de certaines interprétations de la pensée de Platon qui conduisaient à diviser les auditeurs des philosophes en fonction de leur plus ou moindre réceptivité à l'enseignement doctrinal. Mais l'essentiel est cette leçon d'optimisme de l'humaniste chrétien et cette générosité d'un maître qui veut n'exclure personne.

Soucieux de ne pas simplifier, Pierre Riché souligne que Marrou renvoie dos-à-dos modernisme (bien qu'il ait mis sur son bureau le buste de Loisy) et progressisme. Ici encore, il importait d'être précis et nuancé. À maintes reprises, le livre fait comprendre qu'il est toujours problématique pour un chrétien de s'engager (solidarités et ruptures). Inquiétude vigilante et sens aigu de la liberté. Quand Marrou proteste, en tant qu'humaniste chrétien, contre la torture en Algérie, il se fait applaudir par les communistes, mais cela ne l'empêche pas de marquer nettement la distance qui les sépare. De même, il admet qu'il soit parfois nécessaire d'être anticlérical (p. 254), de réfléchir au bon usage d'une encyclique et de s'interroger sur les raisons qui ont poussé certains à promouvoir la béatification de Pie X (p. 271) ou à condamner Teilhard de Chardin (p. 297, mais aussi p. 276, où il est question du »jargon marxisto-teilhardiste devenu le volapuk des nouveaux prêtres et des chrétiens égarés par ces derniers«), de procéder enfin à un *aggiornamento* de l'Église visible (p. 302). Selon Riché, certaines des idées de Marrou ont été reprise dans la constitution *Gaudium et spes*. Il avait accueilli chez lui des Juifs pendant la guerre et participé aux activités d'Amitié judéo-chrétienne jusqu'à sa démission dont les raisons sont expliquées page 303 (voir aussi les pages suivantes sur l'affaire Finaly et Edith Stein). Parce qu'il accordait toute son importance à l'Ancien Testament et connaissait les textes de la tradition judaïque, il fut favorable à la décision conciliaire en faveur des Juifs. Le chapitre sur les engagements syndicaux et politiques est suivi d'un chapitre intitulé »Un homme dans l'Église«. Enfin, dans un chapitre intitulé »Les crises«, Pierre Riché décrit quelles furent les réactions de Marrou aux événements de 1968 (le diagnostic et l'analyse me semblent ici discutables et bien différents de ce que j'ai vécu), à la crise du SGEN (j'ai connu ailleurs des problèmes analogues) et au Concile de



Vatican II (sur ce point et sur les positions de Marrou en ce qui concerne le dialogue avec les autres religions, j'aimerais y voir plus clair, d'autant plus que les mois que nous venons de vivre ravivent notre inquiétude et notre souci de mieux vivre ensemble).

Remercions Pierre Riché pour sa contribution éminente à l'histoire culturelle et religieuse de la France et relisons Henri-Irénée Marrou.

Guy LACHENAUD, Rueil-Malmaison

Heinz THOMAS, *Essays zur deutschen und französischen Geschichte des Mittelalters*. Festschrift zu seinem 65. Geburtstag, publ. par Ingrid HEIDRICH et Bruno SCHERFF, Trèves (Wissenschaftlicher Verlag) 2000, 277 p.

Ce volume d'hommage à Heinz Thomas, à l'occasion de ses 65 ans, réunit une sélection de douze articles publiés entre 1975 et 1997 et donne un bon aperçu des centres d'intérêt du médiéviste de Bonn. Ce n'est sans doute pas un hasard si le volume commence par plusieurs articles consacrés à l'histoire du mot ›deutsch‹ et à sa signification quant à la naissance d'une nation allemande. Le premier, ›Der Ursprung des Wortes theodiscus‹ montre que l'apparition du mot *theodiscus* – les trois premières occurrences connues datent de 786, 788 et 801 – n'a rien à voir avec le sentiment que les peuples germaniques de l'Empire de Charlemagne auraient constitué une communauté; il s'agissait simplement, dans le cadre de la politique de l'empereur vis-à-vis de la papauté, de trouver, pour qualifier la langue du peuple, un mot correspondant au mot latin *gentilis*, sans en avoir le sens péjoratif (païen) ›Die Deutsche Nation und Martin Luther‹ fait apparaître que l'expression ›deutsche Nation‹ se répand à partir du milieu du XV<sup>e</sup> siècle – peut-être sous l'influence du nationalisme hussite. Elle est utilisée par les polémistes et propagandistes de la Réforme de l'Empire pour mettre en valeur la triste situation des Allemands par rapport aux autres peuples et susciter l'émotion; l'usage qu'en fait Martin Luther dans les années 1518–1520 est à replacer sous cet éclairage. Le troisième article, ›Zur Geschichte des Wortes ›deutsch‹ von Ende des 11. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts‹, revient à l'histoire du mot ›deutsch‹; cette fois, il s'agit d'analyser le moment où, entre 1150 et 1250, l'adjectif s'impose, dans le contexte et sous l'influence de l'affrontement entre Philippe de Souabe et Othon de Brunswick et du rôle que s'attribue la papauté. Jusqu'à la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, l'usage du mot comme substantif (les Allemands/die Deutschen) reste malgré tout extrêmement rare, de même que son utilisation dans un sens politique (le royaume allemand/das deutsche Reich); cela devrait pouvoir s'expliquer par le fait que les Allemands restent longtemps avant tout des Francs, des Saxons, des Souabes ou des Bavares. Avec le quatrième article on passe à des études qui ont préparé et accompagné la publication des principaux livres de Heinz Thomas. ›Die Luxemburger und der Westen des Reiches zur Zeit Kaiser Karls IV.‹ démontre que Charles IV n'a qu'épisodiquement – et sans succès durable – cherché à développer une hégémonie politique luxembourgeoise dans l'espace lotharingien. Le cinquième article, ›Kaiser Ludwigs Verzicht auf das römische Königtum‹, est une édition commentée d'un *vidimus*, établi par Jean de Bohême le 10 août 1336 à Straubing, de l'acte par lequel Louis de Bavière invitait princes et seigneurs à obéir à son cousin Henri de Basse-Bavière en tant que nouveau titulaire de la royauté des Romains qu'il aurait lui-même abdicé. ›König Wenzel I., Reinmar von Zweter und der Ursprung des Kurfürstentums im Jahre 1239‹, propose une nouvelle théorie sur la naissance du collège des électeurs d'Empire. Celle-ci s'insérerait dans le plan mis au point par le roi de Bohême pour provoquer une nouvelle élection royale en 1239: les conjurés, pour étayer leur projet d'élire Eric du Danemark comme nouveau roi, se seraient référés à un droit des titulaires d'offices de cour (échanson etc.) d'élire le souverain; accessoirement le roi de Bohême aurait pu ainsi légitimer un statut longtemps contesté d'électeur de l'empereur. Signalons cependant que cette nouvelle théorie est rejetée par l'auteur du