

La liberté : un concept d'esclaves (5)

Le lien intime entre le concept de liberté et celui d'égalité dans le sophisme, le cynisme, le stoïcisme et le judéo-christianisme a été l'objet de notre étude dans la précédente partie, qui a montré, d'une part, que leur développement conjoint résultant du point de vue de plus en plus subjectif duquel était considérée la relation avec le sacré, fut marqué par une abstraction croissante et, d'autre part, que le potentiel subversif qu'ils possédaient intrinsèquement se développa en conséquence. L'heure est venue d'aller plus loin dans l'étude de l'influence de ce double concept sur la formation de la civilisation qui est connue sous le nom de « civilisation européenne » et, au-delà, sur l'esprit teutonique.

Pour commencer, il n'est pas inutile de s'attarder sur le caractère fallacieux de deux théories connexes sur les Germains primitifs.

La première est la théorie au sujet de leur « liberté », de leur « égalité » et de leur prétendu gouvernement par eux-mêmes, qui remonte aux aspirations nationalistes « allemandes » du dix-huitième siècle et qui fut approfondie au dix-neuvième siècle par l'allégation libérale selon laquelle les institutions politiques des anciens Germains telles que décrites par Tacite étaient essentiellement de nature démocratique et constitutionnaliste. Même si elle a depuis longtemps été écartée de manière concluante comme étant une fantaisie romantique, elle semble être assumée et proclamée à nouveau par les marxistes qui constituent l'actuelle intelligentsia anti-establishment autoproclamée sur notre continent, en particulier en France et en Italie.

L'égalité de tous les hommes libres – et non l'égalité de tous les hommes – constituait le fondement de l'ancienne société teutonique. Des quatre classes dont la société germanique primitive était constituée, à savoir les nobles, les hommes libres, les émancipés et les esclaves, seules les deux premières possédaient le pouvoir politique, tandis que les émancipés et les esclaves ne jouissaient d'aucun droit politique ; les femmes non plus ; ils « n'étaient d'aucune manière membres de la communauté légale », bien que « les hommes non-libres pouvaient être affranchis et que l'émancipation leur garantissait généralement la demi-liberté. De telles personnes à moitié libres, ou serfs (Hoerigen, Litlen, Aldien) pouvaient posséder des droits ; mais elles continuaient à être distinguées des hommes pleinement libres par le manque de liberté de domicile » (1), une mesure essentielle pour restreindre la mobilité. En fait, « la société germanique primitive n'était pas démocratique ; elle était très consciente des différences de classe et de rang. » (2) Les sources primaires sont si claires à propos de cela qu'il est difficile de ne pas penser que ce ne fut que pour faire avancer leur agenda politique que les nationalistes « allemands » du dix-neuvième siècle ignorèrent délibérément la distinction fondamentale et critique entre l'égalité de tous les hommes et l'égalité des hommes libres.

La seconde est l'hypothèse selon laquelle la proclamation chrétienne de la primauté et de la suprématie de certains droits et intérêts des individus sur tout devoir envers l'État pourrait être en phase avec la très haute idée d'indépendance personnelle, l'accent mis sur la valeur et l'importance de l'homme individuel par rapport à l'État, qui était caractéristique des tribus teutoniques (3). Elle se fonde sur la notion erronée et quelque peu romantique que la liberté et l'indépendance signifiaient la même chose pour le Germain et pour le chrétien. Par une référence à l'homme anglo-saxon libre que l'on peut dans une large mesure appliquer à l'homme germanique libre, S. Turner met les choses au clair à cet égard : « Quand on parle des hommes anglo-saxons libres, il ne faut pas laisser notre esprit s'étendre sur un personnage idéal que l'éloquence et l'espoir ont investi de charmes presque magiques. Aucun État utopique, aucun paradis d'une république aussi pure que la raison peut la concevoir, mais que la nature humaine ne peut ni établir ni soutenir, n'est sur le point de briller autour de nous lorsque nous décrivons l'homme anglo-saxon libre. Un homme libre chez nos ancêtres n'était pas cet homme dignement indépendant, « seigneur au cœur de lion et à l'œil d'aigle » que nos poètes désignent sous cette appellation ; il était plutôt un Anglo-Saxon qui n'était pas dans un état servile ; qui n'était pas une propriété attachée à la terre comme les esclaves le sont ; il était libre de l'oppression de l'esclavage arbitraire ; il était souvent un serviteur et avait un maître, mais il avait la liberté de quitter le service d'un seigneur et d'en choisir un autre. » (4) Leur état de liberté comportait de grands bénéfices et quelques inconvénients. Il se fondait sur les droits et les devoirs.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de vérité dans la croyance que le concept moderne de gouvernement représentatif et constitutionnel se développa progressivement à partir des institutions politiques des Germains primitifs et, en dernière analyse, à partir de leur notion de liberté individuelle et de leur système de droit commun. Cela est vrai dans la mesure et seulement dans la mesure où l'on prend en considération le caractère involutif et parodique de l'ensemble du processus. Dans l'ancienne Germanie, « la « parité » ne s'appliquait de manière légitime et virile qu'aux « hommes libres » et aux « nobles », par-delà toute différence de nature [...] Cependant la démocratisation et l'inversion de ce concept menèrent à l' « immortel principe » égalitaire précisément en tant qu'instrument de subversion mondiale. » En résumé, « il suffit de désacraliser, de séculariser et de démocratiser [des principes tels que celui-ci] afin d'en faire un idéal pour n'importe quel individu, afin d'en faire des instruments de subversion et de parvenir à l'anarchie et à l'individualisme, c'est-à-dire, à des erreurs et des attitudes qui résultent en la négation et la destruction du plan spirituel, le seul auxquels ces principes peuvent légitimement s'appliquer. » (5) Les conséquences ultimes et pratiques de cette extension conceptuelle illégitime de la qualité innée de liberté à tous les hommes dans le domaine politique sont bien résumées dans *Les hommes au milieu des ruines* : « Là où il y a égalité il ne peut pas exister de liberté ; ce qui existera ne sera pas la pure liberté, mais un ensemble de libertés singulières, domestiquées et mécanisées qui se limitent réciproquement. Ce serait, en tout cas, dans le cadre du système le plus opposé aux tendances libérales que cette liberté pourrait, dans une certaine mesure, se réaliser : dans un système où le problème social se résoudrait de manière à assurer des priviléges déterminés à un petit groupe, au prix de la plus complète sujétion de tous les autres. À bien y réfléchir, le type du tyran

serait, de ce fait, la matérialisation la plus parfaite de ce concept ou idéal d'une liberté inorganique. » Alors que jusqu'à l'époque carolingienne seul l'homme libre de la tribu avait le droit et le devoir de prendre part au thing, l'assemblée, l'expérience dans des conditions démocratiques telles que celles que les pays occupés de notre continent connaissent, montre de plus en plus que l'octroi indiscriminé des droits civiques et politiques à tout adulte qui n'est pas disqualifié par les lois du pays, sans distinction d'aucune genre, telle que la race et le sexe, est une recette pour un tel désastre, par le vote populaire, le suffrage universel (6).

* * *

D'après toutes les sources primaires disponibles, le concept de liberté n'existe pas dans le monde germanique primitif. Comme nous l'avons vu, l'absence de conceptualisation de la liberté ne doit pas être considérée comme un moins mais comme un plus. La liberté, plutôt que d'être conceptualisée, que d'être l'objet d'une réflexion éthique ou politique, était essentiellement vécue, au sens le plus large du terme et, pour ainsi dire, héréditairement : les nobles étaient à l'origine, « ceux qui, étant nés de parents possédant depuis longtemps la liberté, étaient investis des dignités de la communauté » (7), c'est-à-dire de la pleine citoyenneté et, en particulier, du droit de porter les armes. Comme dans la Rome antique, « la liberté était simplement une autre expression du droit à la citoyenneté au sens le plus large. » (8)

Ainsi, dans cette Genossenschaft, la liberté pouvait être définie comme le fait d'être sous la loi, à condition que la « loi » soit comprise non au sens profane du terme, mais au sens aryen de dharma et de rta, que ce soit au niveau individuel ou au niveau collectif ; dans le contexte grec, en tant qu'éthos et, dans le contexte romain, en tant que ius. « La loi chez les Germains primitifs était considérée comme coutumière, sacrée, éternelle et immuable. Ils pensaient que l'objet du gouvernement n'était pas de créer de nouvelles lois mais de conserver les bonnes vieilles lois. » (9) Ewa, le terme en vieux haut allemand pour « loi » en tant que « coutume, pratique habituelle », se réfère à la fois à la sphère juridique et à la sphère religieuse. En ce qui concerne les développements suivants, il convient de souligner qu'en vieux haut allemand tardif il se limitait au sens de matrimonium, un mariage légalement contracté.

Beaucoup d'eau aura coulé sous les ponts avant que les anciennes institutions germaniques soient contaminées et déformées par des doctrines et opinions non-aryennes. Bien que reconstituer ce processus n'entre pas dans le cadre de cette étude, il est important de rappeler qu'on peut faire remonter l'égalitarisme au code deutéronome et aux prophètes, à « l'ardente compassion pour les opprimés » de Yahvé, et que l'expression qu'il trouva naturellement dans l'organisation de certaines

communautés chrétiennes primitives « opprimées » (« La manière dont les diverses ekklesiae de différentes localités s'organisèrent originellement variait, bien que, au moins dans certaines d'entre elles, les dirigeants locaux, à la fois hommes et femmes, étaient élus démocratiquement (Actes 6). De même, les problèmes majeurs auxquels fut confrontée l'Église en expansion étaient traités en conseil et souvent par consensus. » (10)) entra dans la clandestinité dans l'Église institutionnalisée du « moyen âge » pour refaire surface avec plus d'acuité sous des formes dites séculaires ultérieurement, à commencer par l'accent mis sur la liberté et l'égalité en tant que « droits naturels » que l'on trouve chez Calvin, Hobbes ainsi que dans la Déclaration d'Indépendance des États-Unis.

Tandis que le développement de l'orthodoxie chrétienne aboutit à des structures hiérarchiques croissantes de l'Église afin d'ostraciser et de contrôler les factions hérétiques apocalyptiques et millénaristes où les femmes avaient un statut égal à celui des hommes, des groupes plus radicaux apparurent qui « avaient repris les textes socialement subversifs de l'Écriture qui exigent la libération, la justice et l'équité pour les pauvres et les opprimés [...] » et « avaient gardé en vie la vision prophétique utopique d'une société égalitaire et participative tant dans l'Église que dans l'espace public », alors « que d'autres, inspirés par la même vision prophétique mais moins utopiques dans leurs attentes et généralement moins radicaux dans leurs stratégies, luttèrent également pour la liberté [...] » Se faisant ils aidèrent à développer des structures sociales qui ont trouvé une expression particulière dans les formes représentatives de la démocratie. » (11) Pour dire les choses telles qu'elles sont, « le christianisme, ou la religion de la Bible, est catégoriquement et distinctement LA religion de la fraternité égale et commune de l'humanité [...] Et cette caractéristique incarne le seul fondement solide du principe de démocratie. » (12) Or, la notion chrétienne de fraternité n'est rien d'autre que la liberté dans l'égalité.

Il est bien connu depuis les travaux de J. Bachofen que l'égalité est le fondement et la force motrice de toute société dans laquelle les femmes, en particulier les mères, exercent l'autorité familiale et politique et, plus précisément depuis les travaux de J. Evola, que toute société qui se caractérise par la prédominance effective des valeurs féminines sur les valeurs masculines peut être considérée comme une gynécocratie, indépendamment du fait qu'elle soit effectivement gérée par des hommes ou des femmes, par, dans le cas présent, des hommes féminins. La liberté en tant que concept ne jouait quasiment aucun rôle dans les sociétés intrinsèquement matriarcales telles que la société africaine et la société arabe, pas plus que dans les sociétés intrinsèquement patriarcales, dans lesquelles les valeurs masculines prévalaient sur les valeurs féminines, informant et façonnant ces sociétés dans tous leurs aspects et dans tous les domaines. Puisque le concept de liberté pénétra pour la première fois notre civilisation par la Grèce antique sous l'influence de philosophes qui étaient tous d'origine sémitique, la question se pose sur le plan historique de savoir si ce concept était destiné à agir comme un agent de destruction ; qu'il ait été destiné ou non à agir de la sorte, il eut des effets destructeurs et toxiques sur la structure sociale, sur le système économique et sur les institutions politiques des peuples indo-européens, par l'effervescence et l'agitation qu'il engendra dans les éléments les moins purs qui

constituaient pour ainsi dire les résidus de ces souches et qui, par leur nature, étaient sensibles aux valeurs non- et anti-aryennes.

Détruire la société blanche traditionnelle signifiait saper ses fondements, c'est-à-dire, la famille, et saper la famille signifiait émanciper la femme et, pour commencer, la libérer intérieurement afin de la rendre esclave d'elle-même de manière à l'utiliser comme médium pour libérer et déchaîner des forces infra-rationnelles.

Les institutions germaniques, afin d'être pleinement comprises, doivent être étudiées sur le fondement de la famille. Une famille, petite ou grande, maintenait ses membres unis par le plus fort des liens ; ils faisaient front commun contre un ennemi et maintenaient la paix entre eux. Le terme sib signifie à la fois « paix » et « relation ». Donner à ce petit sénat des lois, gouverner sa famille immédiate et accomplir son devoir en tant que membre de la plus grande famille étaient les principales activités de l'homme germanique libre en dehors de sa vocation de guerrier et de son métier de chasseur. Chaque membre de la famille était subordonné à son chef, pas simplement sous son contrôle mais à sa merci : il pouvait punir, vendre et, à l'époque primitive, tuer. Nous devons ici comme auparavant purifier notre esprit des sentiments modernes et garder à l'esprit la nature rigide de l'organisation domestique (13).

Le sens de la famille primait sur tous les liens humains. La paix, la bonne volonté, le sens de l'honneur, la loyauté envers ses amis et ses proches, l'affection fraternelle, toutes ces plantes trouvaient dans le foyer germanique cette chaleur congénitale dont elles avaient besoin aux premiers stades de leur croissance. La relation de sang et la paix mutuelle se conditionnaient l'une et l'autre. Le lien familial engendrait les premières notions de devoir, que ce soit pour le vivant ou pour le mort ; et ce sens du devoir est le fondement moral de toute l'histoire germanique. Vivant le chef de famille exigeait obéissance et respect, favorisait l'ordre et la justice ; mort, il était l'objet d'un culte, devenait de plus en plus puissant avec le temps et en tant que dieu tribal sanctionnait les lois plus larges et profondes de la société. Son foyer était la chambre du conseil primitif ; sa tombe était l'autel primitif.

La peine la plus lourde était l'expulsion de la famille ; et le bannissement la couronne de douleur pour le Germain (14). « La malheureuse victime d'un tel sort était coupée de toute protection de la loi et de l'ordre et renonçait aux bienfaits de la civilisation. Ainsi à l'autre extrémité de la fortune du fier chef d'un fier et puissant clan se tenait l'homme sans clan, l'exilé, le hors-la-loi, qui n'avait pas de proche protecteur, pas de parent puissant, pas d'ami en or et de seigneur. » (15) « La fraternité de sang est un très joli mot pour nous ; mais au bon vieux temps ce n'était pas une métaphore. On pensait que l'âme résidait principalement dans le sang chaud ainsi que dans le souffle et les yeux. » (16) « Les liens du sang étant les plus sacrés que connaissaient les anciens, l'unique force unificatrice de la société, le

commencement et la principale sanction de la religion, il était naturel que tout conflit de devoir, que tout cas de doute sur le sens que devait prendre la revendication du sang, dut constituer la matière première de leur tragédie. » (17) Originellement la famille ou le clan formaient une sphère ou communauté de vie définie ; en dehors de celle-ci l'homme sans foyer sentait en effet que le chaos était revenu.

« L'homme germanique libre était essentiellement un guerrier, et les terres agricoles qu'il possédait étaient à la charge de sa femme qui était aidée par des esclaves et les membres les plus faibles de la famille. La femme germanique primitive, dit Lippert, « tissait de la laine, confectionnait des vêtements, s'occupait des volailles et s'essayait à la culture de l'orge ». Il y avait une absence totale de sentiment dans la vie germanique ; mais un chef de famille respectait la maîtresse capable de sa maison parce qu'elle était capable ; et il lui accordait une certaine suprématie, car ce n'est qu'ainsi qu'elle pouvait accomplir au mieux son travail et apporter le plus grand bien à la famille. Elle avait donc une emprise totale sur son propre domaine [...] » (18) Laisser un fils qui serait le chef de famille et donc son prêtre, qui accomplirait ses rites selon la bonne vieille tradition, et former ses propres enfants au même culte, était un des fondements de la vie familiale. Les dieux domestiques n'étaient pas une fiction à cette époque. Se marier signifiait littéralement devenir libre (frî) – là où frî signifiait toujours « sa propre (famille) » –, puisque le mariage était le moyen par lequel une famille fondée sur les liens du sang s'agrandissait par l'admission d'un étranger qui, par cet acte juridique jouissait des droits et de la protection de cette famille.

« La femme n'avait probablement pas droit à la propriété terrienne dans l'ensemble des tribus germaniques et cette loi salique représente le point de vue général. Mais la coutume est loi ; et la coutume avait très tôt commencé à accorder à la femme un certain statut juridique. » (19) « On suppose communément que les femmes ont été élevées à leur place actuelle principalement par l'influence de l'Église et de la chevalerie. C'est en grande partie vrai. » (20) De plus, les femmes n'étaient pas membres de l'État mais étaient sous le contrôle du père ou du frère qui les punissaient ou les récompensaient. La plus ancienne loi anglaise est pleine de cette doctrine. L'épouse ou la fille réfractaire, quand les moyens de lutte ne suffisaient pas, était vendue ou même donnée. Cependant son importance au foyer et à la ferme lui conférait une certaine responsabilité, un certain rôle de direction et une certaine dignité. Le sens de la parenté était si fort que si une femme se mariait en-deçà de son rang, elle se trouvait dans une situation pénible et devait perdre soit son époux soit sa liberté ; que les étrangers qui arrivaient dans un pays sans ami ni famille de leur côté et qui devaient rester, étaient en danger de non-liberté : ils pouvaient rester un an et un jour et après cela c'était souvent l'esclavage. Mais le voyageur qui avait des objectifs précis en vue était le bienvenu dans cette hospitalité sans limites. « La célèbre hospitalité germanique louée par Tacite se limitait à des invités de passage qui devaient se conformer à certaines modalités s'ils ne voulaient pas prendre le risque de se faire occire comme des voleurs. » (21)

« Maintenant, avec une telle sanction pour la famille, avec une telle nécessité d'un chef, d'une stricte gradation de la naissance, nous pouvons voir comment le poids de fer de la coutume et de la tradition religieuse et non le faible souffle du sentiment, inclinait la balance en faveur des femmes germaniques. » (22)

Il faut également se rappeler du rôle important que la femme germanique jouait en matière de divination et de religion (23). « Il y avait une abondante révérence pour le caractère prophétique et sacré de la femme ; mais il s'agissait d'une révérence fondée sur la tradition religieuse qui était la plus éloignée possible de la chevalerie médiévale ou moderne. Il ne faut pas croire que le Germain attribuait une perspicacité supérieure à la femme en tant que femme ; les dieux parlaient à travers elle. La Velléda, que Tacite mentionne à la fois dans [La Germanie] et dans les Histoires, était une femme sage typique qui avait prophétisé la défaite des légions romaines. » Puis « le christianisme bannit les anciennes sacralités et les anciens mystères, et la vierge prophétique – « ea virgo » – se transforma peu à peu en une femme qui s'accrochait aux divinités déshonorées, traitait avec Satan, était coupable des vices les plus vils et des motivations les plus honteuses, ne faisait que du mal, causait la tempête, la ruine, la peste et la mort. » (24)

Le mariage dans l'antiquité était contracté au sein du groupe de parenté, le domus. L'endogamie avait pour but d'engendrer un héritier et une lignée tout en maintenant la pureté du sang, en transmettant la richesse, l'honneur et le statut, et en assurant la perpétuation héréditaire du principe hiérarchique. Le mariage avait ainsi des motivations et des implications socio-économiques, raciales, politiques et spirituelles dans lesquelles la sexualité et les sentiments n'entraient pas en jeu.

Cette conception traditionnelle fondatrice de la formation et de la perpétuation des anciennes sociétés européennes fut sapée et brisée par le christianisme.

Il est certain que Jésus-Christ ne rejettait pas le mariage, pas plus qu'il ne l'approuvait explicitement. Il était davantage préoccupé par le « mariage au ciel » (Luc 20:27-39) et le « mariage lors des derniers jours » (Matthieu 24:36-39), ainsi que par le problème du divorce et de l'adultére. Le mariage était considéré comme un moindre mal par Paul – dont l'accent mis sur le sexe dans le mariage en dit long à propos du genre de public auquel il prêchait – et la tradition paulinienne ; le célibat est préférable au mariage en raison du fait que « le mariage entraîne inévitablement une préoccupation pour les « affaires du monde » et empêche ainsi une totale dévotion à la mission de l'Église au tournant des âges (1 Corinthiens 7:32-35). » (25) Fondamentalement, « l'opposition en est une entre l' « impureté » et la « sainteté ». Les chrétiens sont exhortés à ne pas se comporter « comme les Gentils » mais à prendre une femme dans « la sainteté et l'honneur » (1 Thess. 4:6-7). Le problème est ici la sexualité et le désir [...]

c'est la peur d'une sexualité sale et débridée qui est mise en avant – de sorte que le mariage est considéré comme une protection contre ce désir (1 Cor. 7) et comme une expression de sainteté (1 Cor. 7 ; 1 Pie. I:14ff ; Rom. 12:2ff ; 1 Thess. 4:6-7 ; Eph. 5). L'unité de l'époux et de l'épouse est fortement soulignée mais le fondement de l'union ne doit pas être « le désir charnel », une antithèse qui était inconnue des patriciens, « mais l'amour et la sainteté chrétiens » (26). Là, il l'a dit : l'amour. L'amour au lieu du et en opposition au sang doit être le fondement de la famille, doit unifier la famille. L'amour en tant que reflet de l'amour de Dieu est également au cœur du concept paulinien de « vie nouvelle » (en Christ). La vie nouvelle est accomplie dans l'amour. « L'amour doit être la réalité déterminante de tout ce que le chrétien ou la communauté chrétienne fait. » (27) « La liberté en Christ doit se manifester essentiellement par cela, que les croyants doivent être serviteurs des uns des autres par l'amour » (Gal. 5:13) (28). La conception chrétienne de la famille est formée à l'image de la Sainte Famille. La parole et le cœur sont introduits dans le mariage (1 Pierre 3.1-4 ; Marc 10.3-9). Pierre a l'intention d'améliorer la qualité des mariages, en particulier dans les situations où l'époux rejette la parole. Selon Pierre, la clé de l'acceptation de la parole passe par le cœur. Si les épouses font preuve du juste genre de cœur, les époux seront gagnés à la parole. Marc, également, veut introduire le cœur et la parole dans le mariage [...] Les deux textes se terminent par une petite note selon laquelle l'idée d'un mariage plein de cœur est important aux yeux de Dieu (« il est de grande valeur », 1 Pierre 3.4 ; « il ne doit pas être brisé », Marc 10.9). » (29)

Cette conception sentimentaliste du mariage fit partie d'une tentative de grande ampleur de saper le caractère patriarcal de la famille et de la culture romaines traditionnelles et, encore au-delà, l'essence même de la famille. Jésus-Christ remet en question l'ensemble de la nature du lien familial (Marc 3:33-35), plaçant au dessus de ce lien un lien de fraternité dans une obéissance commune à Dieu. « Quand on est confronté aux exigences de sa famille, Jésus propose une nouvelle norme morale (sic) radicale qui menace la loyauté familiale la plus fondamentale et engendre les conflits les plus difficiles entre la famille et l'engagement religieux. » (30) Il chercha à compromettre le rôle, le statut et l'aura des pères (Marc 10:29-30), allant jusqu'à déclarer : « Nappelez personne votre père » (Matthieu 23:9), ce qui implique que l'autorité suprême du pater familias n'a pas de place dans la communauté du fidèle : seuls les enfants, les femmes stériles, les eunuques et les êtres semblables aux anges peuvent entrer dans le royaume de Dieu. La plupart du matériel synoptique « dépeint la tension entre Jésus et sa propre famille et son appel aux disciples à donner à sa mission une priorité plus élevée que l'amour de leur famille (Marc 1:16-20 ; 3:21-35 ; 10:28-31 ; 13:9-13 ; Matt 10:16-23 ; 34-39 ; Luc 14:25-27). Son expression la plus marquante est la demande que le disciple n'enterre pas son père mais « laisse les morts ensevelir leurs morts » (Matt. 8:21-22), une maxime si contraire aux valeurs familiales du monde antique qu'elle est pratiquement sans équivalent dans toute la littérature antique. » (31) « Quand Jésus demande à ses disciples de laisser leur famille derrière eux, il parle d'un genre particulier de famille : la famille patriarcale dans laquelle les hommes détenaient un pouvoir presque absolu sur les femmes. » (32) C'est principalement cette famille que Jésus trouve répréhensible. C'est essentiellement cette famille qui n'a pas de place dans la communauté chrétienne.

Ce ne fut pas Jésus-Christ qui dit : « Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur. » D'ailleurs, ce ne fut pas Paul non plus (33). Si la subordination des femmes aux hommes avait été rappelée sans ambiguïté dans les évangiles, où l'on trouve bien sûr des choses sensées sur les relations naturelles et normatives entre l'homme et la femme dans le contexte d'une société intrinsèquement patriarcale, d'autres textes (34), qui expriment clairement la notion d'égalité et d'identité entre les sexes, l'auraient atténuée, d'autant plus que les catégories mêmes de l'homme et de la femme sont plus ou moins implicitement remises en question en faveur d'un idéal d'humanité au-delà de l'inégalité naturelle des sexes (35).

En revanche, les disciples de Jésus-Christ étaient implicitement appelés à rejeter la parenté de sang en tant que fondement de la société, de la culture, de la civilisation, en faveur d'une « nouvelle famille ». « On peut considérer les premiers chrétiens comme un peuple qui voulait concrétiser la vision du royaume de Jésus. Horsley affirme que même si nous admettons une exagération considérable dans les résumés nostalgiques et romantiques de Luc ([Actes] 2:41-47 ; 4:32-37 ; 5:42), nous pouvons toujours imaginer un groupe célébrant avec enthousiasme la communion de table, partageant des ressources et prêchant et guérissant énergiquement dans le domaine du Temple. Ce groupe aurait entendu le message de Jésus au sujet des dangers d'une totale loyauté familiale. Ils auraient tenté de vivre dans un nouveau genre de famille-communauté dans laquelle tous ceux qui étaient des disciples de Jésus seraient mieux à même de se concentrer sur ce qui était vraiment important : enseigner et vivre la bonne nouvelle. Le Jésus des évangiles s'est servi d'auditeurs radicalement anti-famille, les libérant des liens qui les empêchaient d'être de véritables serviteurs de Dieu. Et en réponse ils changèrent leur manière de penser la famille et, plus important encore, la manière dont ils vivaient en tant que famille.

« Dans cette famille-communauté chrétienne » (36), on peut identifier quatre changements principaux : l'accent mis sur l'enfant en tant qu'individu unique ; le mouvement vers l'égalité : l'affirmation de Paul de l'égalité des droits, de l'autorité et des devoirs entre les épouses et les époux ne fut pas ignorée : « Contrairement aux mariages juifs et romains patriarcaux, les mariages chrétiens primitifs se distinguaient par leur égalitarisme naissant. Bien qu'il serait anachronique d'affirmer que ces chrétiens étaient des féministes ou qu'ils croyaient au genre d'égalité que beaucoup envisagent aujourd'hui, il est juste d'affirmer que les premiers chrétiens répondirent au message et à la pratique de Jésus en essayant de remodeler leurs mariages afin qu'ils soient plus égalitaires. » (37) ; le rejet de la hiérarchie : « Les actes apocryphes des apôtres sont remplis [...] d'histoires de jeunes hommes qui laissent derrière eux leurs professions, de jeunes femmes qui se faufilent hors du lit conjugal pour se rendre dans d'autres chambres où a lieu le culte chrétien, de disciples du Christ qui se réunissent malgré des origines diverses, de femmes qui renoncent à leur statut élevé d'épouses afin de devenir des « esclaves de Dieu », qui sont courantes dans la littérature chrétienne de l'époque. En somme, les chrétiens qui se détournaient du mariage le faisaient au moins en partie parce qu'ils rejetaient le statut de classe supérieur que le mariage leur apporterait. Au lieu de cela, ils s'identifiaient à une petite communauté chrétienne qui comprenait des individus de toutes les couches de la société et ils appelaient cette

communauté leur famille [...] Nous savons que le baptême des chrétiens adultes comprenait la formule que l'on trouve dans Galates 3:27-28 (« Vous tous, qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ. ») De nombreux érudits en sont venus à croire que cette formule était comprise par les premiers chrétiens non seulement spirituellement, mais également concrètement. Être baptisé, alors, était affirmer que toutes les distinctions socialement importantes n'étaient plus significatives. Un chrétien était un frère ou une sœur pour tous. Les familles chrétiennes franchissaient les frontières de classe et, ce faisant, rejetaient les normes sociales (38) ; l'« inclusion de tous » est la conclusion logique de telles prémisses : elle signifie clairement la désintégration de toute parenté de sang dans la prétendue « famille humaine ».

« Le mouvement chrétien primitif remit en question non seulement la solidarité ethnique mais également la solidarité familiale [...] Le message chrétien englobait les INDIVIDUS, qui étaient liés les uns aux autres, évidemment, dans une nouvelle famille métaphorique en tant que frères et sœurs en Christ, mais ne vivaient pas nécessairement, et n'étaient pas tenus de vivre, dans la solidarité d'une « famille chrétienne ». » (39) « L'effet pratique du mouvement chrétien primitif ne fut pas de consolider mais de miner les loyautés familiales pour une portion importante de ses disciples. Quels que soient les parallèles partiels qu'il puisse y avoir en dehors du christianisme à l'idée que Dieu (ou la philosophie) puisse primer sur les liens familiaux, il n'en demeure pas moins que le christianisme primitif se distingua par cette caractéristique dont l'importance mena à une reconsideration fondamentale de la valeur de la loyauté familiale et de la famille en tant que telle. Cette reconsideration put s'exprimer sous des formes plus ou moins radicales. À l'extrême la moins radicale de l'échelle, les chrétiens pouvaient être encouragés à reconnaître que leur engagement envers Jésus et les exigences de sa mission pourraient tous deux les obliger à renoncer à leurs engagements familiaux et à établir des relations de « parenté » alternatives avec d'autres croyants en dehors du cercle familial. » (40)

Les premiers chrétiens ne se sont pas contentés de former des relations de parenté alternatives et un type alternatif de communauté qui, après tout et en théorie, aurait pu exister aux côtés de l'institution romaine traditionnelle de la famille au bas de l'ordre existant. Ils cherchèrent à saper la familia de l'intérieur en ciblant essentiellement les femmes, les esclaves et les enfants : « On y voit des cardeurs de laine, des cordonniers, des foulons, des gens de la dernière ignorance et dénués de toute éducation, qui, en présence de leurs maîtres, hommes d'expérience et de jugement, ont bien garde d'ouvrir la bouche ; mais surprennent-ils en particulier les enfants de la maison ou des femmes qui n'ont pas plus de raison qu'eux-mêmes, ils se mettent à leur débiter des merveilles. C'est eux seuls qu'il faut croire ; le père, les précepteurs sont des fous qui ignorent le vrai bien et sont incapables de l'enseigner. Eux seuls savent comment il faut vivre ; les enfants se trouveront bien de les suivre, et, par eux, le bonheur visitera toute la famille. Si, cependant qu'ils périssent, survient quelque personne sérieuse, des précepteurs ou le père lui-même, les plus timides se taisent ; les effrontés ne laissent pas d'exciter les enfants à secouer le joug, insinuant en sourdine qu'ils ne veulent rien leur apprendre devant leur père ou leur précepteur, pour ne

pas s'exposer à la brutalité de ces gens corrompus, qui les feraient châtier. Que ceux qui tiennent à savoir la vérité, plantent là père et précepteur, et viennent avec les femmes et la marmaille dans le gynécée, ou dans l'échoppe du cordonnier ou dans la boutique du foulon, afin d'y apprendre la vie parfaite. Voilà comment ils s'y prennent pour gagner des adeptes. » (41) Chez Juvénal les femmes sont également décrites comme le principal objectif des tactiques de prosélytisme clandestin des premiers chrétiens. « Il est clair que Celse croit que les femmes constituent une part considérable de la population chrétienne primitive », mais, d'après son témoignage, il devient tout aussi évident que « les femmes ne sont pas simplement des disciples des premiers évangélistes chrétiens mais qu'elles sont également activement impliquées dans l'entreprise missionnaire. » (42)

Une fois que le christianisme fut établi les forces à l'œuvre dans celui-ci furent libres de poursuivre le processus de sape du système de parenté.

Les lois sur le mariage furent radicalement modifiées et ce changement eut des conséquences importantes aux deux extrémités de l'échelle sociale.

« Aux deux extrémités du spectre social, les empereurs chrétiens introduisirent des lois qui modifièrent la façon dont les gens se mariaient. Pour les classes les plus élevées, la nouvelle législation restreignit davantage les groupes au sein desquels le mariage était permis, limitant ainsi le choix du partenaire conjugal. » (43)

« Le système traditionnel s'attachait à désigner un héritier qui puisse hériter des biens familiaux. Il permettait le mariage avec des parents proches, les mariages avec des affins proches ou des veuves de parents proches, le transfert d'enfants par adoption et le concubinage, une forme secondaire d'union. Grégoire Ier interdit les quatre pratiques. » (44) Ultérieurement, en 720, le pape Grégoire II interdit tout mariage consanguin ou affin. En 732, Grégoire III ordonna à Boniface que les mariages ne devaient pas être contractés jusqu'au septième degré inclus.

Des quatre aspects du mariage et de la famille traditionnels, c'est-à-dire les mariages avec des proches, les unions avec des affins, l'adoption et le concubinage, le sort des veuves, qui étaient ciblées par le christianisme médiéval, les effets dévastateurs provoqués par les et les raisons sous-jacentes responsables des changements dans le traitement de ces dernières mérite une attention particulière : « Dès ses débuts l'Église s'était développée en tant que pouvoir temporel par des dons et des donations, en particulier de riches veuves. L'Église avait accumulé tant de richesses de cette manière qu'en juillet 370 l'empereur Valentinien adressa au pape une ordonnance interdisant aux clercs et aux ascètes

célibataires de traîner autour des maisons des femmes et des veuves et d'essayer de s'approprier eux et leurs églises les legs des femmes aux dépens de leur famille et de leurs relations de sang. L'exhortation de l'Église primitive à la virginité et son découragement des seconds mariages aida à accroître le nombre de femmes célibataires qui laisseraient un legs à l'Église.

Ce processus consistant à empêcher une famille de conserver ses biens et à favoriser son aliénation s'accéléra avec les réponses que le pape Grégoire Ier donna à certaines questions posées en 597 ap. J.-C. par Augustin, le premier archevêque de Canterbury, concernant ses nouvelles charges. » (45) « Il est clair que dès le début les intérêts de la nouvelle communauté religieuse résidaient dans une réorganisation des lois de l'héritage en particulier dans un relâchement des anciens liens familiaux légaux. Le but de l'Église était ici de favoriser l'individualisme, de rendre l'individu indépendant de sa famille. » (46) Étant donné que les modalités matrimoniales introduites par l'Église faisaient qu'il serait plus probable qu'elle hérite des biens des riches dans la mesure où ils ne pouvaient pas faire usage d'alliances maritales interfamiliales afin de garder le plein contrôle des biens familiaux au sein de leur groupe de parenté, on peut soutenir que ces modalités ont profité financièrement à l'Église.

« Un des résultats de l'influence chrétienne sur le droit matrimonial romain fut de faire pour la première fois de la bigamie un crime dans l'empire. La conception classique du mariage consensuel, qui dépendait du [...] consentement continu des deux parties à rester mariées, avait rendu presque impossible pour un Romain de contracter un mariage bigame. Sous les empereurs chrétiens, cependant, le divorce devint la seule procédure pour mettre fin à un mariage entre deux partenaires, et les motifs du divorce furent restreints. En raison de ces changements la bigamie devint pour la première fois un problème légal. En plus, Constantin rendit légalement impossible pour un Romain d'avoir simultanément une épouse et une concubine. Cette altération marqua une rupture par rapport à la pratique antérieure et illustre, comme le fait le développement du problème de la bigamie, la mise en place progressive des enseignements chrétiens sur la sexualité dans le droit public. » (47)

L'application légale de la monogamie comme seule forme de mariage par l'Église eut des effets secondaires dévastateurs à long terme. Il est certain que la monogamie « fut rendue obligatoire dans l'empire romain tardif comme seule forme propre d'expression sexuelle et d'organisation familiale. » (48) Précédemment, cependant, la monogamie formelle pouvait être conciliée avec des relations effectivement polygynes dans les sphères sociale et sexuelle. Les sociétés grecque et romaine permettaient aux hommes mariés d'avoir des relations sexuelles multiples ; les normes monogames furent même assouplies en période de grave crise : vers la fin de la guerre du Péloponnèse les pertes massives d'hommes justifièrent une exception temporaire qui permit aux hommes d'avoir une progéniture légitime avec une autre femme que leur propre épouse. Le christianisme conserva et renforça les normes monogames dans leur forme la plus rigide. S'il s'était borné à renforcer la monogamie cela aurait été un moindre mal, en particulier pour le groupe de parenté germanique. Ce qui

la rendit particulièrement destructive pour l'équilibre social, mental et émotionnel du clan et également pour l'ensemble de la société fut qu'elle fut renforcée d'une part par la condamnation radicale des relations sexuelles extra-maritales et, d'autre part, par la considération de l'amour comme seul fondement du mariage et comme seul élément susceptible de le maintenir, faisant ainsi que les deux aspects distincts de la parenté et de la sexualité furent considérés comme indissociables. Une recette pour la catastrophe fut que, pour citer A. de Benoist, « la relation maritale devint le seul contexte légitime d'engagement érotique, ce qui revient à ne plus pouvoir faire la distinction entre Vénus et Junon. »

De manière générale l'imposition de la monogamie sociale sur le fondement susmentionné et, qui plus est, la reconnaissance légale d'un seul type de mariage – à savoir celui qui se distinguait par l'affection maritale par opposition aux divers types d'unions maritales qui existaient dans les sociétés romaines et germaniques organiquement hiérarchiques –, associées à l'imposition d'une éthique unique à tous indépendamment de la richesse, du statut et du sexe, fit partie de la politique de nivellation de l'Église, conformément à l'égalitarisme chrétien, c'est-à-dire à la propension subversive à abaisser le noble et à éléver l'humble. « Les décrets des empereurs chrétiens rendirent pour la première fois le mariage légalement accessible [aux personnes de basse naissance] : des lois successives transformèrent les unions informelles des esclaves (*contubernium*) en mariage légitime, avec tous ses droits et ses conséquences. » (49)

« Avec l'imposition progressive de la monogamie le nombre de femmes qui pouvaient se marier augmenta. Davantage d'hommes pauvres purent trouver des partenaires et éléver des familles. Ils furent intégrés à la société sédentaire et le nombre de hors-la-loi errants diminua. » (50) D'un point de vue racial et eugénique il faut souligner que la baisse du nombre de hors-la-loi errants ne fit qu'augmenter le nombre de hors-la-loi sédentaires : un criminel marié ne cessait certainement pas d'être un criminel.

Le mariage monogame strict aurait également été un moindre mal s'il n'avait pas été poussé à ses conséquences extrêmes par la sanctification du mariage consensuel et sa promotion implicite du sophisme de l'égalité des hommes et des femmes, renforcé par l'affirmation selon laquelle si l'époux a autorité sur le corps de l'épouse, l'épouse aussi a autorité sur le corps de l'époux (1 Cor. 7:4) (51).

S'il fut extrêmement difficile au mariage chrétien de s'imposer, puisqu'il s'opposait quant à plusieurs points essentiels au modèle de vie conjugal et familial de la Rome antique et de la Germanie antique, dont les lois permettaient dans certains cas la répudiation ou le divorce, l'indissolubilité du mariage chrétien signifia la primauté de la logique du couple sur celle de la lignée. « Cette caractéristique fut

davantage accentuée par l'accent mis par l'Église sur la liberté du consentement personnel du couple. Dans le contexte de cette époque cette attitude revint, en instituant une nouvelle forme d'autonomie du sujet, à considérer les intérêts des familles et des clans, c'est-à-dire, la transmission de l'héritage, comme étant d'importance secondaire. En institutionnalisant une conjugalité autonome au détriment des formes plus larges d'adhésion et de solidarité (la communauté, la lignée et la famille étendue), le mariage chrétien initia un long processus d'individualisation dont le résultat final fut le mariage moderne fondé sur l'amour (il s'agit aujourd'hui de la principale cause de divorce). » (52)

Engels a fait remarquer que la monogamie « n'a fait d'aucune manière son apparition dans l'histoire en tant que réconciliation de l'homme et de la femme, encore moins en tant que forme la plus élevée d'une telle réconciliation. Au contraire il apparaît comme la subjugation d'un sexe par l'autre, comme la proclamation d'un conflit entre les sexes entièrement inconnu jusqu'alors dans la préhistoire » (53) ; il était juste trop étroit d'esprit pour réaliser ou trop rusé pour révéler lequel finirait par être subjugué. Car étant donné qu'il n'y a pas d'égalité entre les hommes et les femmes, c'est ce que la consensualité signifierait réellement à long terme : « Le fait que le consentement de l'homme et celui de la future épouse étaient nécessaires pour le mariage signifiait qu'il s'agissait d'un contrat entre « égaux » puisqu'aucun des deux partenaires ne pouvait imposer le consensus à l'autre. Cela signifie en principe que la position de négociation des femmes dans un tel modèle de mariage est relativement forte : une femme pouvait (essayer de) choisir le genre de mari qui lui convenait. » (54)

Enfin, pour couronner le tout, la ratification du mariage consensuel par Alexandre III par le décret *veniens ad nos* (sic) fut un coup fatal porté à la racine de l'autorité patriarcale traditionnelle européenne. Elle instilla une révolution familiale qui peut être considérée comme « largement responsable de l'individualisme qui caractérise l'Occident. » (55) D'un point de vue social et économique, par ses préceptes sur le mariage, la procréation, la sexualité et les rôles familiaux, le christianisme favorisa l'émergence de la famille nucléaire actuelle, une unité « sociale » qui, nota bene, fut à son tour une condition préalable à la révolution industrielle (56).

Comme nous l'avons vu dans *Les Bijoux de la papauté*, l'ensemble de la tradition germanique fut déformée et assimilée à une vision chrétienne du monde par l'acte d'évhémérisation et par l'utilisation de divers dispositifs littéraires, de telle sorte que le message chrétien s'imposa à la tradition germanique dans les poèmes épiques héroïques du « moyen âge ». Que « la paternité de Dieu appela ou non avec une force particulière les Germains » (57), le fait est que la glorification chrétienne du Père tout-puissant avec un P majuscule s'accompagna d'un double processus de déresponsabilisation du guerrier germanique en tant que père et d'autonomisation conséquente de la femme germanique, et d'une glorification croissante des valeurs féminines (58).

Le passage de l'antiquité à l'ère chrétienne, en plus de modifier la structure de l'architecture familiale, altéra le système de relations entre les femmes, les hommes et les enfants. C'est par l'affirmation religieuse que les femmes mirent une distance entre leur volonté et celle de leur famille, de leur père, de leur mari. Les règles du mariage dictées par l'Église et l'indissolubilité du mariage entravèrent la volonté des pères dans le choix de leurs alliances car ils ne purent plus former et rompre des alliances quand ils le souhaitèrent. L'homme perdit le pouvoir de devenir un père comme il le souhaitait. La position de l'Église, qui n'approuvait pas le divorce, refusait de consacrer des remariages et décourageait le remariage des veuves, fit qu'il fut plus difficile de trouver une femme. Cependant, les idées chrétiennes n'étaient pas ancrées dans la même mesure dans tous les domaines de la vie. Les traditions païennes étaient toujours présentes. La place de l'enfant était toujours déterminée par la volonté du père. Toutefois, l'influence du christianisme et de sa morale entraîna une différence dans la situation légale des enfants légitimes et des enfants illégitimes ; dès le bas empire romain, c'est-à-dire dans l'empire romain chrétien, tout enfant né d'une union illicite était légalement un bâtard et un paria.

Par ailleurs, avant la conversion des tribus germaniques, les femmes, par le mariage, apaisaient les conflits et, en reconnaissant leurs enfants illégitimes, encourageaient l'harmonie du groupe de parenté. Par conséquent il n'est pas difficile de comprendre à quel point les lois canoniques sur les enfants illégitimes furent dévastatrices pour la structure organique du groupe de parenté germanique traditionnel une fois que, par ces lois, les femmes perdirent le rôle régulateur qu'elles avaient en tant que sujets d'alliances en son sein, pas plus qu'il n'est difficile de comprendre le nouveau rôle qu'elles furent amenées à jouer dans celui-ci (59).

« Porter des enfants, ce qui aurait pu être fait par une succession d'épouses ou plusieurs épouses simultanément à une époque antérieure, et superviser les activités domestiques, ce qui avait précédemment été partagé par tous les membres féminins de la famille, était dorénavant le devoir exclusif d'une seule épouse. De surcroît une femme mariée [...] eut de plus grandes responsabilités dans la gestion des terres que ses ancêtres mérovingiennes. On s'attendait ainsi non seulement à ce qu'elle engendre des enfants mais également à ce qu'elle administre une économie familiale complexe. » (60) Il se peut que « l'introduction du modèle chrétien de mariage n'altéra pas le rôle de l'épouse », mais qu'« il accrut ses responsabilités » dans le domaine économique, le domaine des conflits, et l'autonomisa en tant qu'individu.

Or, s'il y a des preuves que le passage de la polygamie à la monogamie qui se produisit à l'époque carolingienne eut pour effet de mettre l'accent sur les responsabilités et devoirs domestiques de l'épouse aristocratique, tout indique que l'imposition de la monogamie répondit aux besoins des classes inférieures, c'est-à-dire la paysannerie et, surtout, la classe moyenne (supérieure). Kautsky remarque avec justesse : « Le ménage individuel et également un certain degré de monogamie étaient des nécessités économiques pour l'artisan et le paysan [...] Comme ses affaires [celles du marchand] étaient

indépendantes d'un ménage, il importait peu qu'il ait une femme au foyer ou non. Le mariage et le ménage devinrent un luxe pour lui, alors qu'ils avaient été une nécessité économique. S'il était frugal, il n'avait pas besoin de se marier, à moins qu'il prenne une épouse non [...] en tant que femme au foyer mais en tant qu'héritière. Si ses bénéfices commerciaux étaient suffisamment importants, il pouvait transférer la gestion de son foyer à des domestiques. Ainsi, en raison des bénéfices illimités du commerce, les épouses des marchands, et dans une certaine mesure des hommes de métier, furent libérées des tâches ménagères ainsi que du travail en général au cours des quinzième et seizième siècles. Elles eurent le temps de s'intéresser à des questions situées hors de leur ancien horizon mental. Mais concomitamment à cette émancipation, la forme traditionnelle de mariage tendit à devenir un article de luxe dans les milieux mercantile et humaniste, entraînant un relâchement des liens sexuels, surtout en Italie, le foyer de l'humanisme. Avec l'impétuosité de la jeunesse la classe moyenne supérieure brisa les liens de la famille patriarcale, de la monogamie [...] » (61)

Un autre facteur clé et décisif dans la diffusion du double concept de liberté et d'égalité au « moyen âge » fut l'essor de la bourgeoisie et de la mentalité bourgeoise. « Le marchand, en tant qu'homme qui voulait faire des affaires lucratives et qui était donc totalement orienté vers la valeur monétaire des choses, [ne pouvait concevoir] le monde que comme un grand marché. Il ne pensait jamais au-delà de ses affaires, qui recevaient toute son énergie. Cela nécessitait la capacité instrumentale à être à la fois un calculateur spéculateur et un négociateur » qui « était principalement préoccupé par les moyens plutôt que par les fins. » (62) Pour le bourgeois la liberté et l'égalité de tous sont des présupposés de l'échange économique. Pour le bourgeois, l'égalité est à la fois un présupposé et un élément constitutif du marché : « [...] Puisque la pratique de l'échange nécessite que les agents fassent abstraction de toutes les différences sociales à l'exception des rôles d'acheteur et de vendeur, elle peut s'appliquer à quiconque possède quelque chose de commercialisable. Dès que la force de travail devient une marchandise le marché promet l'égalité d'accès pour tous – ou au moins pour tous ceux dont la force de travail est employable – et ainsi l'égalité des chances pour chaque marchandise (produit ou capacité personnelle) de prouver son égalité de valeur avec les autres. » (63) Pour le bourgeois, la liberté signifie essentiellement la liberté de marché, conçue comme l'absence de coercition externe : « Dans l'échange marchand, dit Marx, la complète liberté de l'individu est posée : la transaction volontaire ; aucune force de part et d'autre. Puisque le marché offre un accès égal à tous, il offre une liberté égale à tous. » (64)

Marx a noté à juste titre que « dans le droit romain, le servus est [...] défini comme celui qui ne peut pas participer à l'échange dans le but d'acquérir quelque chose pour lui-même », et avait tout autant raison de considérer que la liberté et l'égalité en tant que présupposés de l'échange économique sont « l'exact opposé de la liberté et de l'égalité dans le monde antique. » (65) « Le paradigme grec était dichotomique et accordait la priorité à la liberté des chefs de famille de participer à la polis en tant que citoyens égaux libres des contraintes du fait d'être étranger, de l'esclavage, du travail industriel ou domestique, du fait d'être une femme ou d'être immature, dont chacun justifiait un traitement inégal. Les conceptions grecques de liberté et d'égalité entraient en conflit avec celles privilégiées par le

paradigme mercantile principalement dans la mesure où elles reflétaient la restriction de la propriété aux citoyens. Mais si des non-citoyens (en particulier des étrangers mais également des affranchis et des esclaves) pouvaient obtenir des marchandises et de la monnaie ils rencontraient les citoyens au marché en tant que partenaires commerciaux égaux, libres de conclure ou refuser un accord à leur guise. Ainsi, avec le développement des marchés un paradigme mercantile quant aux rapports sociaux gagnerait en popularité et saperait le paradigme politique. » (66)

On peut attribuer l'essor de la bourgeoisie et, avec lui, la diffusion des valeurs d'égalité et de liberté individuelles et universelles indiscriminées à l'effondrement de la féodalité, mais seulement en partie étant donné que la féodalité, dont la grandeur en matière de réalisations politiques, militaires, sociales et économiques, ne doit pas faire oublier qu'elle fut bâtie sur les ruines d'une société d'un caractère traditionnel supérieur, contenait les germes de sa propre destruction. Deux d'entre eux sont pertinents concernant notre sujet : premièrement, si la féodalité était « une société dominée par un vaste réseau de relations mutuelles fondées presque entièrement sur la loyauté personnelle et le service » (67), le fait que les liens personnels de loyauté mutuelle et de service militaire n'étaient plus exclusivement tribaux comme ils l'étaient chez les peuples germaniques avant leur christianisation, les affaiblit significativement en pratique ; ensuite, si, au début du « moyen âge », la mobilité sociale était, si ce n'est impossible, excepté par l'intermédiaire de l'Église, qui, comme toujours, ouvrit la voie, au moins strictement délimitée, la stricte hiérarchie féodale commença à se fracturer sous l'impact d'autres facteurs, principalement économiques et militaires, qu'on peut, en dernière analyse, également faire remonter à l'affaiblissement des liens tribaux, puisque le service, d'affaire clanique, devint de plus en plus une affaire de spécialistes.

Après les migrations des tribus germaniques et leur christianisation, « l'opposition entre liberté et absence de liberté perdit en netteté, les hommes qui n'étaient pas libres s'assurant une personnalité juridique et devenant ainsi des hommes ordinaires. En plus de cela, des classes entières d'hommes qui n'étaient pas libres s'élèverent socialement en tant que paysans sédentaires payant un loyer dans la classe des demi-libres, qui s'accrut ainsi notablement. Là où la vieille noblesse du peuple fut maintenue contre l'extinction par le roi, elle se développa en une classe supérieure également en droit par rapport aux hommes ordinaires. Se différencierent ainsi progressivement quatre classes de sang : les nobles, les libres, les demi-libres (Hoerigen, serfs) et les hommes non-libres (Knechte). Cette hiérarchie juridique quadripartite de la liberté trouva une expression visible dans une échelle de diverses Wergelds.

Mais le développement ne s'arrêta pas là. « Beaucoup des exigences de la pratique chrétienne causèrent des difficultés économiques. » Par exemple, « tout travail agricole devait cesser le dimanche. » (68) « L'altération des relations économiques et politiques conduisit à l'époque franque à une transformation aux énormes conséquences de cette organisation sociale de l'époque germanique. L'accumulation de richesses dans les mains de grands propriétaires terriens, laïcs et ecclésiastiques, engendra une nouvelle aristocratie de richesse, tandis que le service au roi créa une nouvelle noblesse

de fonction. Deux nouvelles classes s'élevèrent par conséquent aux dessus de la classe des hommes libres ordinaires. Elles s'unirent aisément dans la mesure où le service au roi était récompensé par des terres, et elles absorbèrent entièrement ou partiellement les restes de l'ancienne noblesse de sang. L'augmentation de la Wergeld des fonctionnaires du roi leur conféra également une valeur juridique plus élevée. Bien qu'il ne s'agissait pas encore d'une classe limitée par la naissance, cette aristocratie se développa en une telle classe [...] la classe des seigneurs et des princes [...] à l'époque post-franke à la suite de la transformation des pouvoirs de la fonction publique en des droits seigneuriaux héréditaires sur des terres et les gens associés à la possession de la terre. » (69) Dans ce contexte la terre offrait la possibilité de s'élever à une position sociale ou économique supérieure ou, au contraire, d'être relégué à une couche sociale ou économique inférieure. D'une part, « beaucoup d'hommes libres ordinaires furent relégués à la classe des serfs et y rencontrèrent les esclaves qui s'étaient élevés dans celle-ci. Car qui n'était pas en mesure de protéger sa libre propriété mais était contraint de la confier à un homme plus riche et de la récupérer en tant que fermage, finissait pas abaisser son statut personnel. Ainsi, là encore, la possession de terres engendra des distinctions en premier lieu sociales et économiques, ensuite juridiques. » (70) D'autre part, « la gestion réussie ne serait-ce que d'un domaine de taille moyenne au début du moyen âge reposait sur le service de nombreux individus spécialement formés, qui pouvaient ne pas être libres mais qui étaient en mesure d'accumuler non seulement des biens mais également de la monnaie sous la forme de pièces pour accroître leur liberté financière. » (71)

Un autre problème était que l'homme libre ordinaire germanique cessa d'être à la fois un guerrier et un cultivateur du sol à l'époque franque et que l'armée devint une profession, une affaire de « spécialistes », avec toutes les conséquences négatives qui en découlèrent. D'une part, alors qu' « un peuple barbare, par exemple, ne faisait qu'un avec son armée quand il se déplaçait », « les exigences de la vie sur la route entraînaient une mobilité sociale spectaculaire dans les rangs de ce peuple, qui étaient ouverts à quiconque [...] quel que soit son origine ethnique ou sociale [...] qui était habile et accompli au combat. Autrement dit, le service spécialisé [...] dans ce cas, sur le champ de bataille [...] pouvait mener à une élévation sociale [...] Les rangs des armées féodales se remplirent de plus en plus d'hommes non-libres. » (72) Dans la société germanique primitive décrite par Tacite, la guerre était menée avec un équipement simple ; par exemple, seuls les guerriers les plus importants d'une tribu possédaient des épées. Le guerrier commença à émerger en tant que profession distincte lorsque le coût de son équipement devint important. « La révolution dans la guerre médiévale déclenchée par le passage à une force montée lourdement blindée à l'époque carolingienne augmenta fortement le coût de l'équipement d'un combattant entièrement équipé [...] une tunique en cotte de mailles valait à elle seule autant qu'une propriété de taille moyenne [...] et que le niveau de formation dont un individu avait besoin afin d'accomplir ses fonctions avec distinction. Puisqu'il n'y avait jamais assez de vassaux libres capables de satisfaire les besoins militaires d'un suzerain, il incombait au roi ou au magnat d'équiper le nombre requis d'homme non-libres et de les affecter à un entraînement permanent. Toutefois, étant donné l'histoire institutionnelle unique de l'empire médiéval, les chefs militaires ottoniens et saliens pouvaient – voire étaient contraints de – compter sur l'Église impériale pour leurs

troupes. Ainsi, les premiers ministériels furent issus de l’Église impériale, qui faisait partie au sens le plus large du fisc royal, et du fisc royal au sens étroit. » (73)

Le fait que « le droit royal de mobiliser les milites libres et non-libres » fut souvent délégué aux ecclésiastiques tout au long du « moyen âge » est la première raison pour laquelle les critiques virulentes adressées à Charles Martel par certains ecclésiastiques d’avoir perpétué la tradition mérovingienne d’utilisation des ressources de l’Église à des fins militaires peuvent être qualifiées d’ingratitude. La seconde raison est que la plupart des guerres d’agression provoquées par les rois francs furent menées sous la sanction papale afin de propager la foi chrétienne (dans son admonition generalis (789) Charles demanda à ce que le Sanctus soit chanté à la messe en l’honneur du Dominus Sabaoth, le roi des armées). La troisième est que lorsque les tribus non-chrétiennes qu’ils attaquaient pour des motifs religieux répondaient de même, la richesse de l’Église était utilisée afin de protéger les « ressources de Dieu ».

On peut déjà percevoir un appétit insatiable de conquêtes mêlé au zèle religieux dans les écrits de Grégoire de Tour. Les guerres, à partir de Charles, sont explicitement identifiées à des guerres saintes dans les envolées prophétiques d’Alcuin. Sans compter qu’à la fin du XI^e siècle, quand la plupart des peuples germaniques, slaves et baltes étaient déjà convertis, la grande lutte entre l’Église et l’Empire exacerbera les conflits internes.

Le « besoin [susmentionné] d’une force montée formée professionnellement engendra la chevalerie et la classe des chevaliers. Cette classe des chevaliers (ordo militaris) fut également en premier lieu une association purement sociale de tous les hommes capables de servir en tant que chevaliers. » (74) Il convient de souligner que les premiers chevaliers ne formaient pas une classe uniforme car ils étaient d’origines très différentes. « Ce qui les identifiait était leur fonction guerrière, même quand cette fonction était temporaire. Un homme n’était chevalier que tant qu’il portait les armes que son seigneur lui avait données, souvent brièvement. La chevalerie du onzième siècle n’était pas davantage synonyme d’ordre de chevalerie, qui ne se développa qu’à partir du douzième siècle ou, en fait, d’une norme de comportement particulière. On pouvait qualifier les voleurs et les mercenaires de chevaliers aussi aisément que les soldats honorables et loyaux. Il n’y avait pas non plus d’adéquation entre les chevaliers et les vassaux [...] À divers égards les chevaliers du onzième siècle étaient plus proches des paysans que de leurs seigneurs nobles. Beaucoup semblent avoir été serviles, légalement non-libres. » (75) « Jusqu’à la fin du moyen âge, dans l’empire germanique, les serfs-chevaliers, les ministériels, devaient avoir la permission de leur seigneur pour se marier, comme c’était le cas de tous les serfs, même après qu’ils soient devenus la noblesse de facto de leurs régions. Un fossé social persista également dans certaines régions francophones limitrophes de l’empire. » (76) « En France les statuts sociaux des chevaliers et des nobles se rapprochèrent au douzième siècle jusqu’à ce qu’ils fusionnent en un seul groupe au treizième siècle [...] » Au début du « moyen âge » la chevalerie ne s’identifiait pas à la noblesse. En fait, les

premiers chevaliers se distinguaient nettement des nobles qu'ils servaient. Ce n'est qu'au quatorzième siècle que les termes « chevalier » et « noble » furent utilisés de façon presque interchangeable. Dans l'ensemble, cependant, « les chevaliers, combattants de cavalerie d'origine assez modeste, devinrent rapidement une part importante du paysage social médiéval. Dès le début la notion de service fut partie intégrante du concept de chevalerie. Les chevaliers accompagnaient leurs seigneurs à la guerre, aux conseils régionaux et lors des excursions dans les villes et les monastères. » (77) « [...] Comme le service monté à la guerre était aussi chéri que distingué, une lignée chevaleresque fut très vite ajoutée aux exigences d'un mode de vie chevaleresque et transforma par conséquent une classe professionnelle en une classe de sang. Le droit féodal inclut en une unité légale toutes les personnes de naissance et de vocation chevaleresques et les classa dans cette unité en classes selon leur rang militaire. Les distinctions entre les statuts de liberté et de non-liberté dans le droit territorial n'affectaient pas l'appartenance à cette classe, même si elles constituaient le fondement des gradations en son sein. Les personnes non-libres y étaient admises, à savoir les ministri, [...] les serviteurs du roi et de l'aristocratie terrienne employés au service militaire. Aussi longtemps, par conséquent, que la distinction établie par le droit territorial l'emporta en importance sur l'unité qui prévalait dans le droit féodal, la chevalerie ne fut pas un statut au sens du droit territorial, et le droit féodal ne fut pas un droit de statut mais simplement un Rechtskreis, [...] l'agrégat des règles légales qui régissaient les relations légales associées au fermage féodal. Le Sachsenpiegel nous montre encore cette singulière croissance parallèle de classes sur le double fondement du droit territorial et du droit féodal. Finalement les principes de ce dernier finirent par prévaloir. Les personnes de naissance chevaleresque se séparèrent de toutes les autres classes de la société en tant que classe de sang reconnaissable par son mode de vie particulier. Mais dans cette classe chevaleresque ou noble, unité à la fois dans la conscience de soi et dans le droit, la distinction entre les éléments originellement libres et non-libres continua à se refléter dans une division entre une basse et une haute noblesse. » (78) L'imposition de restrictions légales à l'adoubement des chevaliers de basse naissance à la fin du douzième siècle en Allemagne et en Espagne montre que les hommes de basse naissance étaient auparavant parfois adoubés. En 1140 Roger II interdit l'adoubement des hommes susceptibles de troubler la paix afin d'empêcher l'essor d'un mouvement de rébellion par l'adoubement et l'équipement en masse de marchands et de riches paysans.

« Jusqu'alors les chevaliers s'étaient distingués du reste de la société simplement par leur qualification dans les armes, qui à son tour leur avait apporté une relative richesse. L'entrée dans la chevalerie et la cérémonie qui l'accompagnait avaient été une simple formalité qui pouvait être accomplie par n'importe quel chevalier pour le bénéfice de n'importe qui. » (79) Et, même si la chevalerie demeura une institution laïque, c'était l'Église qui faisait le chevalier et son fondement symbolique, rituel et éthique fut de plus en plus issu de la conception de l'Église de l'ordre inhérent à la société. Contrairement à ce que supposait J. Evola, l'Église se conforma à un type d'éthique qui était plus héroïque et païen qu'évangélique et qui ne pouvait pas être réconcilié avec « les principes de cette spiritualité dualiste et évasive », mais elle ne le fit qu'en apparence et au stade initial. En fait, elle s'efforça d'influencer l'éthos martial de la chevalerie et de l'adapter à la vision du monde chrétienne. «

L'Église éduqua la chevalerie à ses idéaux religieux et à ses objectifs ecclésiastiques [...] La protection du faible devint alors un point d'honneur chevaleresque ; par rapport au monde extérieur les armes de la chevalerie furent mises au service de la lutte contre les païens et les hérétiques [...] L'éthos chevaleresque d'auto-discipline qui résulta du dynamisme spirituel spontané de cette classe rencontra cette [politique ecclésiastique] à mi-chemin : il était prêt à reconnaître des valeurs religieuses et éthiques s'il les percevait comme étant conformes à son esprit de corps et était ainsi mentalement capable de les assimiler. Triuwe et staete sont des vertus immédiatement intelligibles pour les sentiments vitaux d'un homme lige car triuwe (fidélité) et staete (constance) n'étaient que les concomitants mentaux et les implications inévitables de la relation (sociale et économique) réelle du lien féodal entre le seigneur et le vassal. En concevant sa relation à Dieu comme une relation personnelle de vassalité et une obligation d'honneur, la croyance en Dieu apparaît à la conscience religieuse et éthique [chevaleresque] en tant que foi en Dieu [triuwe] [...] et cela s'accorde bien avec la conception ecclésiastique de la constantia dans la philosophie morale de l'Église. Et de la même manière la vertu chevaleresque de maze [modération], l'expression de la préférence, caractéristique du statut de ce groupe, pour une forme noble d'existence, pour le style, s'accorde avec la temperentia de la doctrine ecclésiastique, et celle de milte [générosité], la forme la plus haute de vertu seigneuriale du chevalier [...] au sens de noblesse oblige – avec la vertu de liberalitas enseignée par l'Église. » (80) Le développement ultérieur de la chevalerie montre que les parallèles établis ici sont loin d'être tendancieux ou fantaisistes, et ainsi que l'éthos de la chevalerie n'a guère eu d'influence corrective et formative sur la mentalité chrétienne ; bien au contraire : « Au XVe siècle [...] le guerrier aristocratique s'était transformé en miles Christianus, ou chevalier du Christ. Au dixième siècle la hiérarchie ecclésiastique était devenue favorable à l'institution de la chevalerie après avoir réalisé qu'elle pourrait être déployée au nom de l'Église ; les chevaliers eux-mêmes devinrent des « chevaliers du Christ » plus pieux, conscients en effet de leur appartenance à la société chrétienne. Par conséquent l'éthos chrétien était intimement lié au culte pleinement développé de la chevalerie et il ne fait aucun doute que le sentiment religieux chrétien colora la perspective contemporaine de la chevalerie, à la fin autant qu'au début du moyen âge. Dans le système de valeurs chevaleresque [...] dont le double but est « la gloire dans ce monde et le salut dans l'autre » [...] les qualités martiales et chrétiennes (ainsi que rhétoriques) furent intégrées à un tel point qu'elles sont inextricablement liées. » (81)

À côté de la classe chevaleresque apparut une classe de bourgeois et de paysans dont la formation suivit une logique similaire. « Les occupations urbaines, qui dans les villes florissantes offraient un soutien abondant par l'industrie et le commerce à une couche sans cesse croissante de la population, apportèrent au sein de la classe bourgeoise les éléments les plus divers du droit territorial. Le principe « *Luft macht frei* » (« l'air libre de la ville rend libre ») atténuua les contrastes originels et fusionna la population de la ville en une unité légale, bien que des différences sociales souvent très marquées persistèrent ou prirent forme en son sein. La classe bourgeoise devint également dans un sens juridique une classe de sang déterminée par la profession dans laquelle on était né. Dans le cadre du droit municipal (Weichbildrecht) elle élabora son propre droit de statut, et comme les citoyens de l'État se

développèrent ultérieurement à partir de la communauté bourgeoise, le droit bourgeois (Buergerliches) devint ainsi le droit commun (Civil) de l'ensemble de la nation.

« Dans la population rurale, également, les distinctions de statut liées à l'organisation populaire originelle s'atténuèrent au cours du temps, bien qu'elles ne disparurent pas complètement, ni ne s'atténuèrent partout dans la même mesure. Dans certaines régions les paysans libres se maintinrent sur un sol libre, bien qu'ils se distinguèrent désormais de leurs anciens compagnons des classes chevaleresque et bourgeoise par leur vie rustique. Ils constituaient socialement une classe avec les demi-libres et les cultivateurs non-libres du sol. La paysannerie vivait sous des relations foncières compliquées : en Occident en partie liée au sol et en partie personnellement dépendante ; dans les régions colonisées de l'Est à l'origine simplement liée au sol, [...] ce ne fut qu'au cours de la période moderne que le servage personnel (Leibeigenschaft) trouva dans ces dernières régions sa plus large prévalence en tant que nouvelle forme d'absence de liberté. » (82) Il se trouve ainsi que les anciennes classes sociales furent progressivement remplacées par l'organisation du peuple en chevaliers, bourgeois et paysans, qui « a atteint sa perfection dans les années 1100 et 1200 » et « demeura le fondement essentiel de l'organisation sociale jusqu'aux années 1800. »

À cet égard, le point important à propos de la transition de la fin de l'époque mérovingienne et du début de l'époque carolingienne au onzième siècle est que, si la naissance, le sang, était toujours le critère de la liberté, de l'appartenance à telle ou telle classe de la société germanique, la composition de chacune de ces classes avait changé et avait grandement perdu en homogénéité. Dans les termes de R. Guénon, la correspondance normale entre la nature des individus et les fonctions qu'ils exercent devint une exception.

Comme cela a été indiqué dans *Les Bijoux de la papauté*, il n'est pas exact que les tribus teutoniques qui « descendirent des dernières branches à avoir quitté le siège arctique [...] n'avaient pas subi le métissage et l'altération qu'avaient subis des populations similaires qui avaient quitté le siège arctique bien plus tôt. » Le métissage s'accrut parmi elles sous l'effet des nécessités de la conquête, après qu'elles aient pris le contrôle de la plupart des régions de l'empire romain d'Occident. Par exemple, « le noyau wisigothique qu'Alaric avait à l'origine commandé en Épire était assez petit ; il ne grossit jusqu'à devenir une armée que par la jonction d'aventuriers de toutes sortes, en particulier par celle des trente-mille Foederati en Italie qui se joignirent à l'envahisseur après l'assassinat de Stilicho. D'où que dans cette masse hétérogène il n'y eut pas de sang noble reconnu en général tel que l'on pouvait en trouver chez les nationalités plus compactes, comme les Lombards, les Bavarois ou les Saxons » (83) ; seul le premier « ne constituait pas un ensemble de bandes guerrières ni une multitude mêlée de diverses races. » (84) « La seule distinction originelle était d'être promu au commandement officiel par le roi. Mais les hommes qui furent autrefois nommés « comte » ou « duc » s'enrichirent, acquirent des terres et accumulèrent des clients. En quelques générations leurs descendants formèrent une véritable noblesse

fondée sur la richesse et l'influence locale. » La noblesse espagnole et la noblesse anglaise étaient à l'origine une aristocratie de service et non de sang, et les Francs en Gaule semblent ne pas avoir eu d'ancienne noblesse de sang. « Les Francs, comme les Wisigoths, semblent ne pas avoir connu d'autre noblesse que celle du service. » (85) Les fonctionnaires de la cour et les ducs et comtes provinciaux du début de l'époque mérovingienne furent issus de toutes les classes, qu'elles aient été franques ou non.

La plupart des médiévistes, sans se rendre compte qu'ils renforcent à cet égard les théories raciales soutenues par tous les auteurs racistes sérieux, qu'ils n'ont pas étudiés sérieusement, et sans évidemment se rendre compte non plus des dangers mortels que le métissage représente pour une souche, conviennent que les tribus teutoniques étaient déjà le produit du métissage au sixième ou septième siècle.

F. K. Günther a magistralement décrit les conséquences profondes de ce processus d'ascension sociale : « La richesse fut une chose noble tant qu'elle fut essentiellement la propriété terrienne, et appartenait à une classe qui par sa race était apte à gouverner et à posséder la propriété, et aimait la richesse non pour elle-même mais pour le pouvoir, le trésor et l'honneur. La richesse devient quelque chose de vil dès qu'une classe qui n'a pas un esprit élevé la collecte; elle devient quelque chose de vil dans l'histoire d'un peuple sous influence nordique au moment où l'homme non-Nordique s'enrichit. Il n'a pas hérité du mode de vie qui convient à la richesse si elle ne doit pas être quelque chose de vil [...] L'arriviste fier de sa bourse, l'homme nouveau, est rare chez les Nordiques. Si un homme nordique devait être élevé de la pauvreté à la richesse, il aurait tellement en lui le mode de vie de la classe supérieure originelle qu'il n'attirerait pas l'attention [...] L'histoire de tous les peuples sous influence nordique montre la figure du nouveau riche ayant une influence politique – les satiristes romains en font souvent le portrait – et l'instant de son apparition marque un mouvement et un changement raciaux. À partir de ce moment le déclin du peuple s'accélère.

« Le bouleversement se manifesta dans la vie quotidienne. Des éléments des classes inférieures étaient devenus riches, des éléments qui n'avaient aucune idée de l'honneur, qui n'étaient retenus par aucun sens traditionnel de la dignité d'utiliser pleinement leur richesse. Tout pouvait dorénavant s'acheter : l'État pouvait s'acheter, de même que les cheveux blonds afin de prétendre être de sang noble ; la noblesse elle-même pouvait s'acheter. Les notions de l'ancienne classe supérieure devinrent ridicules pour le peuple qui changeait : l'âge héroïque était loin derrière. Des coutumes appartenant aux races des populations pré-nordiques firent à nouveau leur apparition. Les mœurs changèrent ; les divisions de classe s'effacèrent par une liberté et une agitation sans limites, mais, par-dessus tout, par l'essor du nouveau riche. Le mélange racial avait brisé la noblesse ; les nouveaux riches contrôlaient l'État et utilisaient leur pouvoir contre la paysannerie libre, qui avait dorénavant comparativement le sang nordique le plus pur. Les terres sont désertées, les villes grandissent. Le mélange général de sang [...] auquel le flux des éléments raciaux étrangers contribue, engendre la foule des grandes villes – des

masses d'hommes qui, en raison du mélange de sang, n'ont absolument aucun but et sont exposés à n'importe quelles influences. » (86)

Alors même que certains des premiers étaient devenus les derniers, c'est-à-dire quand, en 841, certains des hommes libres réduits au servage entreprirent une révolte, la prétendue révolte de Stellinga, que les Annales Fuldaenses décrivent comme une « *validissimam conspirationem libertorum legitimos dominos opprimere conantum* » contre l'État, contre la noblesse saxonne et franque, aucune aspiration démocratique de liberté politique telle que celle qui se développera dans les villes italiennes médiévales en raison de cette union entre l'esprit de la religion et l'esprit de la liberté dont Tocqueville perçut ultérieurement la synergie à l'œuvre en Amérique, aucun désir révolutionnaire intérieur, ne les inspirèrent, sans compter que ce qu'ils menaçaient n'était pas le principe de l'autorité, le principe de la royauté, mais « des aspects fondamentaux de l'idéologie sociale embrassée et propagée par les rois chrétiens médiévaux. » (87) Cohérents avec eux-mêmes, ils se consacraient au rétablissement de la tradition des anciens Saxons. La notion paulinienne humanitaire et abstraite de liberté personnelle en tant que récompense du don de soi à Dieu, en tant que but ultime du salut, qui trouva un public réceptif chez le prolétariat romain d'ascendance étrangère et servile tandis que les Goths s'établissaient dans l'empire, n'eut pas d'influence sur eux. D'autre part, il n'est pas surprenant que ces Germains se soulevèrent contre les dirigeants de l'État théocratique qui les avait menés à la servitude. En effet, la conquête chrétienne emprima la condition des *frilingi* et des *lazzi*. « Charlemagne assimila la conquête à la conversion et il demanda que tous les Saxons renoncent au polythéisme et acceptent le baptême sous peine de mort. Alors que les Saxons nobles embrassèrent volontiers le christianisme, les *frilingi* et les *lazzi* associèrent la nouvelle religion à l'oppression franque. De plus, l'Église nouvellement érigée obligea tous les Saxons à payer la dîme – un dixième de leur revenu annuel – pour soutenir l'évêque local et les curés. » (88)

L'Église s'engouffra dans la brèche que la christianisation forcée des Saxons et d'autres tribus, avec les changements économiques, sociaux et ethniques dramatiques qu'elle entraîna, avait largement contribué à ouvrir dans la société germanique traditionnelle. « Les individus qui tiraient autrefois leur force de leurs liens familiaux et tribaux [commencèrent] à se sentir seuls, éloignés de leurs ancêtres et de leurs liens tribaux. Dans un tel état l'attrait des cultes à mystères qui ne regardent pas vers ce monde mais vers le prochain pouvait être fort. Ces cultes rejettent le monde et peuvent fortement attirer les individus et les sociétés qui connaissent un effondrement du monde connu autour d'eux. Un premier exemple de cela se trouve dans la Grèce classique. À l'origine elle adhérait à une religion indo-européenne que les Grecs considéraient être venue du Nord. Au fur et à mesure que la société changea et devint plus cosmopolite, les gens commencèrent à se tourner vers l'Orient, vers les cultes à mystères rejetant le monde. Ce processus est illustré par la politique d'igoumène (œcuménisme ou cosmopolitisme) d'Alexandre le Grand. Ces cultes offraient un sens différent de la communauté – un sens fondé sur une croyance et une pratique communes plutôt que sur l'ascendance ethnique. Au fur et à mesure que les anciennes structures du cyn s'effondrèrent l'Église commença à prendre sa place en

offrant de la nourriture, un abri, l'éducation et de nombreux autres services sociaux que les personnes démunies trouvèrent très attrayants. » (89)

Ce qu'il faut toujours garder à l'esprit et ce qu'il ne faut pas perdre de vue à cet égard est, d'une part, que le public principalement visé par la propagande chrétienne primitive à Rome et sur notre continent était les classes inférieures, les esclaves et les femmes, c'est-à-dire, des éléments qui, par nature, ne sont pas et ne peuvent pas être absolument libres, pour lesquels la liberté absolue ne peut être qu'une aspiration et se développer en une envie, un désir, qui reflète à son tour un manque essentiel de liberté et, d'autre part, que la seule liberté qui pouvait leur être offerte était une liberté abstraite, formelle, « intérieure » et « spirituelle » (« là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté », 2 Corinthiens 3:17, etc.) qui, cependant, ne pouvait qu'avoir un effet boomerang – la nature a horreur du vide, en particulier, pour ainsi dire, du vide « intérieur » –, et être immanquablement amenée à s'affirmer dans un contexte politique, social et économique, alors que dans la société germanique primitive la liberté se fondait exclusivement sur la parenté d'une personne qui était le descendant légitime des hommes libres de la société (freobearni) et, en tant que telle, avait le droit de participer aux décisions politiques et de porter les armes, ce qui était également un devoir. Là encore la notion de « libre » (vieux haut allemand fri) ne se développa qu'à partir du concept d'appartenance légitime et à part entière à la famille ou à la tribu. La conception platonicienne de la liberté en tant qu'auto-détermination indépendante au sens de maîtrise de soi, de neutralisation des passions, dont Paul s'est si largement inspiré, l'agrémentant de thèmes classiques du socratisme et de conceptions stoïciennes sur une liberté intérieure par rapport aux choses de ce monde, un retrait potentiel dans l'intériorité (90), ne se trouve pas dans la Politique d'Aristote, dont la définition de l'eleuthéria est tout-à-fait conforme à la véritable tradition hellénique, pas plus qu'elle ne se trouve dans l'univers mental du frihals primitif (la différence de nature et non de degré entre le frihals et le concept chrétien de liberté est si abyssale que frihals fut presque le seul mot clé du vocabulaire germanique que les traducteurs contemporains ne s'embarrassèrent même pas à christianiser.)

Il n'est pas étonnant que les femmes « aient été plus activement impliquées dans la dissémination du christianisme que ce que les sources, avec leur coloration androcentrique, nous laissent à première vue comprendre. » (91) La voie fut d'abord montrée par les femmes qui faisaient partie du groupe de Jésus-Christ. « Remarquablement peu de femmes dans le mouvement primitif de Jésus semblent se conformer aux catégories socialement les plus acceptables de la fille vierge, l'épouse respectable et la mère d'enfants légitimes. Elles sont fréquemment anormales non seulement en vertu de leur genre mais également par d'autres traits marginaux souvent spécifiques aux femmes. » (92) Il n'est pas non plus étonnant que de nombreuses femmes aient accédé à des postes de pouvoir dans le mouvement chrétien primitif et que « [...] de nombreuses mesures visant à réprimer l'activité des femmes dans l'Église eurent d'abord peu de succès puisque les femmes romaines hellénistes devenues chrétiennes n'allaient pas se soumettre aisément à la discipline. Bien qu'elles n'avaient pas accès à la politique, elles étaient néanmoins « émancipées » au sens littéral : elles n'étaient plus sous la manus (la « main » au

sens de pouvoir et protection) d'un époux, mais étaient des partenaires libres et économiquement indépendantes dans la mesure où elles disposaient de ressources personnelles. Il était donc tout-à-fait possible pour les femmes de la classe supérieure de mener leur propre vie même dans le mariage. Cela explique pourquoi il n'y a aucune indication dans les sources que les femmes espéraient une amélioration de leur condition en tant que femmes en rejoignant le christianisme.

« Néanmoins de nombreuses femmes qui étaient toujours célibataires ou qui l'étaient redevenues décidèrent de ne pas mener une vie familiale traditionnelle. Ainsi les veuves jouèrent dorénavant un rôle significatif dans les communautés, comme le firent peu après les vierges, les jeunes femmes qui avaient décidé dès le départ de ne pas se marier [...] Ces femmes chrétiennes volontairement célibataires créèrent dans l'Église des organisations qui sont uniques dans l'hellénisme contemporain à cette échelle. Dans le christianisme des formes alternatives de vie furent dorénavant possibles pour un grand nombre de femmes, des formes de vie qui n'étaient pas définies par la détermination biologique. Cette institutionnalisation garantit aux femmes à la fois des moyens matériels et un haut degré de reconnaissance sociale. Ainsi l'association des femmes à un rôle social particulier fut brisée et transcendée. » (93) Le cadre institutionnel chrétien offrit l'opportunité aux femmes désireuses de se libérer de leurs responsabilités domestiques. « L'ascétisme chrétien offrit en fait aux femmes une nouvelle échelle de valeurs qui impliquait le rejet de leurs rôles traditionnels [...] Les femmes qui choisirent le célibat acquirent, pour un certain temps et dans certains endroits, une certaine autonomie. » (94)

L'objection que les femmes émancipées qui étaient des chefs de file dans les églises avant le troisième siècle, furent ensuite exclues du ministère de l'Église, de toute position de pouvoir dans l'Église et, plus spécifiquement, de toute participation aux rites et aux formes cérémonielles d'une religion apparemment taillée sur mesure pour leur psyché, avec son accent mis sur le sentiment et l'émotion, la liberté personnelle et l'égalité universelle, avec l' « âme immortelle » comme carotte et le « péché originel » comme bâton, passe à côté de l'essentiel. Elle est contrebalancée par le fait que les ecclésiastiques, conformément à la nature des valeurs desquelles ils sont imprégnés, sont souvent des êtres psychologiquement, mentalement et spirituellement féminins. Par ailleurs, elle ne prend pas en compte que les énergies libérées par l'élan frustré vers la liberté et le rêve brisé d'autonomisation devaient se transférer progressivement de leur objet originel à un substitut, à n'importe quel domaine d'activité mondain, de l'économie aux sphères sociale, culturelle et politique, dans lesquels elles agirent comme de puissantes forces désagrégatrices ; pour aller plus loin dans le sens de la « guerre occulte » on peut également souligner que les femmes chrétiennes s'émancipant furent remises à leur place par la hiérarchie ecclésiastique après avoir joué leur rôle en aidant l'Église à s'émanciper.

Dans une certaine mesure, on peut dire qu'une véritable émancipation des femmes DANS l'Église aurait été largement incompatible avec ou, au moins, aurait bridé une complète émancipation des femmes PAR le christianisme à long terme.

Le chemin vers la « libération » des femmes, qui ne fut pas ouvert par le christianisme mais par diverses manifestations religieuses de l'esprit dont le christianisme ne fut ultérieurement qu'une forme particulière, devait être long. Le développement de la liberté de facto des femmes romaines, le déclin du pouvoir du père et de l'époux de la femme, l'éclatement de la famille romaine traditionnelle, le développement des obligations réciproques des époux en cas de divorce, ne remontent pas à l'avènement du judéo-christianisme ; cependant, ces développements sont à ramener à la fermentation d'un « résidu étranger et corrupteur, pour ne pas dire infectieux », qui persista dans la Rome antique et qui se cristallisa finalement dans le judéo-christianisme. Heureusement d'un point de vue blanc, il existait encore « des forces à l'œuvre qui cherchèrent toujours à limiter l'égalité de traitement entre les Juifs et les Grecs, les hommes libres et les esclaves, les hommes et les femmes. » (95)

Ce qui est systématiquement négligé dans la plupart des études universitaires sur le sujet est l'essentiel : la « libération » intérieure des femmes, c'est-à-dire, concrètement, la libération par leur individualité et aux moyens d'incantations telles que Galates 3:28, de ce qui réside dans les femmes en matière de forces indifférenciées qui, effectivement, ne sont ni masculines ni féminines ; une fois ces forces libérées ce ne fut qu'une question de temps avec que la libération économique, sociale, juridique et politique extérieure des femmes ne soit atteinte. Peu importe à quel point les écrits des pères de l'Église et de leurs successeurs pouvaient être misogynes, à quel point on lui rappelait souvent qu'elle était l'incarnation du mal et une créature congénitalement faible et inférieure, à quel point les conditions sociales, économiques, culturelles et politiques offraient un démenti incontestable à l'enseignement selon lequel les hommes et les femmes jouissaient tous deux de la même liberté sur le fondement de leur « identité en Christ », à quel point elle était consciente que la Liberté avec un L majuscule ne pouvait être atteinte que par l'ascétisme et la virginité, le « royaume intérieur » nouvellement découvert était là pour qu'elle s'y retire et pour attiser le désir, alimenté par l'attrait gratifiant de l'« immortalité de l'âme » et de l'« égalité de tous les êtres humains devant Dieu », qui brûlait en elle, d'émancipation, de libération, de liberté, dans le royaume extérieur.

Par ailleurs, l'accent chrétien mis sur le point de vue subjectif ne pouvait qu'attirer et influencer profondément des êtres malléables comme les femmes.

Puisque le lien intime entre l'essor du christianisme et la découverte de la subjectivité ne semble pas avoir été perçu par ceux qui sont à juste titre critiques de l'individualisme moderne (96), qu'ils

considèrent comme un mal moderne, et qu'il a été étudié dans son essence par A. I. Gurevich dans *The Origins of European Individualism*, cet ouvrage mérite d'être longuement citée.

Le christianisme souligne l'importance de l'institutionnalisation de l'individu. Le christianisme n'est pas seulement une foi mais une communauté sociale, un monde bâti selon la volonté et l'enseignement du Créateur et du Sauveur. Entre l'être humain « naturel » ou « charnel » [...] et l'être humain qui a été transformé par l'acte du baptême en *Homo Christianus*, il y a un énorme gouffre qui ne peut être comblé que par l'acte de l'« initiation ». L'acte du baptême constitue rien de moins que la transformation profonde de l'essence même de l'être humain, l'incorporation de l'« être humain naturel » dans la communauté du fidèle. Par cet acte un être humain acquiert la chance du salut. Il ou elle absorbe le « code culturel » de la communauté chrétienne, ses principes et ses normes – l'être humain devient une personne. Un texte de 1234 ap. J.-C. déclare : « Par le baptême dans l'Église du Christ un homme devient une personne » (*Baptismate homo constituitur in ecclesia Christi persona*). Ce que le moyen âge hérita de l'époque classique – anthropologiquement parlant – ne fut pas un héritage direct. Pendant l'époque gréco-romaine le concept de « personne » n'existe pas. Le terme grec *prosopon* et le terme latin *persona* servaient à désigner un masque de théâtre. Un masque n'est non seulement pas une personne mais probablement tout le contraire, et l'évolution que le terme *persona* connaît au cours de plusieurs siècles peut témoigner des efforts entrepris par diverses cultures avant que les Européens ne parviennent à investir ce terme du contenu qui pourrait exprimer l'essence de la personnalité humaine. La *persona*, derrière laquelle l'acteur du théâtre classique pouvait dissimuler son véritable visage ne présupposait aucune personnalité, tout comme une personne juridique abstraite en était dépourvue : une telle personne n'était qu'un symbole de capacité juridique qui, dans le droit romain, portait le nom de *persona*. Pour les penseurs classiques le terme *persona* signifiait avant tout un rôle social qui avait été assigné par la société à l'un ou l'autre de ses membres. Ce terme était utilisé dans le monde du théâtre ou de la procédure judiciaire et n'était pas lié au domaine de la psychologie. Un autre concept ayant un sens tout aussi proche que celui du terme *persona* était le « caractère », qui était lié au domaine de l'esprit seulement dans la mesure où il portait l'empreinte de quelque chose, tout comme une impression peut être faite sur un matériau (le mot « caractère » était interchangeable avec « estampille », « marque » ou « empreinte ».) Ces concepts se distinguent par leur nature statique et ils indiquaient aux gens ou aux groupes de gens la place qui leur était attribuée dans le cadre du système. L'identité des personnes est déterminée de l'extérieur, fixée à l'avance par des institutions et des considérations objectives, mais elle ne reflète aucun élément subjectif ou expérience émotionnelle commune.

En effet, il semble qu'il n'y ait eu aucune conscience de l'individualité dans les temps anciens. Les gens n'étaient pas conscients d'eux-mêmes en tant qu'individus et ne concevaient par leurs divinités païennes dans cette optique : ils les percevaient comme des forces personnifiées d'un genre ou d'un autre plutôt que comme des individus. Les corps beaux, harmonieux et bien proportionnés de la

sculpture classique ne représentaient pas des individus : leurs âmes ne reflétaient pas le caractère unique de l'être humain, le récipient contenant le principe divin.

En la personne d'Augustin le christianisme fit un progrès majeur vers la pénétration de l' « espace intérieur » de l'individu et vers une compréhension plus profonde de l'individu. L'égo humain fut découvert et en vint à être considéré comme la combinaison d'une substance dotée de conscience et d'une volonté et d'une personnalité capables de raisonnement et d'émotion. Contrairement à la concentration de l'époque classique sur le Destin, Augustin déclara : « Moi – pas le destin, pas la fortune, pas le diable » (Ego, non fatum, non fortuna, non diabolus). Le centre du monde était l'égo, face à face avec son Créateur. Augustin répond avec une émotion dramatique aux expériences de son chemin de vie, qui le menèrent de ses excès pécheurs de jeune homme à sa découverte du vrai Dieu. Avant même Augustin, des ouvrages tels que la Confession de Cyprien (quatrième siècle) ou De Trinitate (Sur la Trinité) du contemporain d'Augustin Hilarius, avaient été rédigés, mais ce furent les Confession de l'évêque d'Hippone qui introduisirent dans notre culture un nouveau paradigme d'expression de soi de l'individu.

Or le Germain primitif, dont « les facultés imaginatives ne sont pas facilement suscitées, mais font plutôt preuves d'une calme régularité, tout en ne manquant pas d'audace et même d'extravagance » (97), n'avait guère de disposition ou d'inclination à l'introspection, et était incapable de tout culte qui méprisait les aides extérieures et n'avait besoin que de la ferveur du cœur. Immérité dans l'atmosphère amollissante de la nouvelle religion, son rapport au sacré ne pouvait que subir un processus d'individualisation.

« En bref, le christianisme interdit que l'avenir d'un homme se confonde, de façon païenne, avec l'avenir de sa famille ou de son clan ; il le traita comme un individu et servit d'intermédiaire direct entre lui et Dieu. Cette religion personnelle commença peu à peu à prendre place au milieu de la religion collective et cérémonielle [ou plutôt rituelle] ; et ainsi naquit ce grand fait moderne que nous appelons le sentiment. Comparez le culte cérémoniel [ou plutôt rituel] d'un clan païen au sentiment personnel d'un hymne médiéval. Comparez le chœur, la fête, le caractère largement public du culte (et l'Église prit soin de préserver une grande part de cet élément) à l'individualisme direct et aigu du moine qui dans sa ferveur solitaire prononçait des paroles telles que celles-ci :

O Deus, ego amo te !

Tu, tu, mi Jesu, totum me

Amplexus es in cruce,

Tulisti

Innumeros dolores,
Sudores et angores,
Et mortem et hæc propter me,
Ah ! pro me peccatore !

La religion de l'État et de la famille, avec le chef de l'État ou de la famille en tant que prêtre, céda la place à l'expression personnelle de la crainte, de la révérence et de l'amour ; le simple sens de la conduite, diraient les écrivains modernes, devint le sens de la conduite touché par l'émotion. » (98) Une tentative fut faite afin de subjectiviser les concepts et les rites vivants du culte germanique. Par le biais du sentimentalisme religieux, par exemple, la fylgia, une entité surnaturelle agissant comme un esprit gardien et protecteur à la fois pour le clan et les individus conçus comme faisant partie d'une lignée et suivant un individu de chaque génération, dégénéra en un « ange gardien » personnel jusqu'à ce que, une chose menant fatallement à une autre, le prétendu « culte de la nature » devienne l'actuel « culte de soi ».

Par ailleurs il va sans dire qu'aucune des valeurs germaniques fondamentales, l'honneur et la loyauté, n'étaient considérées favorablement par l'Église. L'honneur doit être compris « dans le sens de gloire, splendeur ou renommée éternelle. Il s'agissait d'une notion d'approbation et d'éloges extérieures accordées par le chef et la tribu pour des actes de grand courage accomplis au nom de la tribu. Ce concept extériorisé d'honneur provenait d'une volonté de ne pas être honteux en public et peut être opposé au concept chrétien d'honneur intérieurisé fondé sur la culpabilité et le péché personnel. L'idée de guerre et de culte guerrier héroïque en tant que pratique religieuse était au cœur de la société indo-européenne. Cela s'explique probablement par l'importance fondamentale du guerrier dans la défense de la patrie et dans la conquête de nouveaux territoires à cultiver pour la tribu en expansion. Ainsi les classes guerrière et agricole étaient étroitement liées et dépendaient l'une de l'autre. Le code guerrier était lui-même au cœur des relations sociales qui définissaient la tribu et lui donnaient sa force. C'était un code fondé sur l'honneur, la bravoure et la conquête de la gloire éternelle. Le poème Hávamál (attribué aux paroles d'Odin) le résume ainsi : « Le bétail meurt, les parents meurent, toi-même tu mourras, mais la bonne renommée ne mourra jamais pour celui qui la gagne ».

Nulle part ailleurs cet éthos n'était aussi fortement ancré dans la structure sociale que dans la société germanique. Les guerriers étaient liés à leur seigneur par un serment de loyauté qu'ils ne pouvaient pas rompre. On attendait d'eux qu'ils se battent pour et défendent leur seigneur au combat, même si cela signifiait leur propre mort. En fait, survivre à une bataille pendant laquelle le roi avait été tué était une grande honte pour le guerrier. Cependant, le roi était lié à ses guerriers par le même code – il était tenu de s'attirer la faveur des dieux tant au combat que dans l'agriculture. Cette « faveur » des dieux formait

le fondement de la notion germanique de sainteté à laquelle les termes saint, sain et salut s'appliquaient originellement. Avec le processus de christianisation le concept de sainteté se transforma en une sainteté personnelle.

« Ce concept de loyauté au chef de guerre et au peuple était si fondamental dans la société et la vision du monde germaniques et si différent de la vision du monde cosmopolite chrétienne que les premiers missionnaires ne purent tout simplement pas s'y opposer. Ils essayèrent plutôt de présenter leur religion d'une manière qui était compatible avec cette vision du monde et essayèrent ensuite de lentement adapter la société aux véritables valeurs chrétiennes. » (99)

Par coercition, par « degrés imperceptibles », l'Église du « moyen âge » visa à influencer et à conditionner les émotions, les motivations, les raisonnements, les attitudes et les comportements afin d'atteindre des objectifs qui ne se limitaient pas aux domaines social et politique. Elle avait les moyens de ses ambitions : en tant qu'organisation visible « [elle] n'eut jamais davantage de pouvoir sur l'esprit des gens. Elle contrôlait tous les domaines de la vie, de la naissance à la mort. » (100) Chaque aspect de la vie des gens était contrôlé par un discours moralisateur. Rien ne restait caché à cet œil qui voit tout, en particulier la sexualité, qui devint l'objet d'une enquête minutieuse. La théologie des sept péchés mortels devint officiellement un des éléments fondamentaux que tout prêtre était censé connaître et qu'il était légalement tenu d'exposer à ses ouailles ; du haut de leur chaire, des orateurs véhéments jetaient leurs paroissiens dans les flammes de l'enfer et comptaient les très rares survivants avec leurs doigts ; l'exigence d'une confession annuelle fut appliquée. « Un Dieu terrible, plus juge que père, malgré la miséricorde dont on Le crédita presque accidentellement ; une justice divine liée à la vengeance ; la conviction que, malgré la rédemption, il ne resterait que quelques élus, toute l'humanité ayant mérité les flammes de l'enfer en raison du péché originel ; la certitude que chaque péché était à la fois une insulte et un préjudice pour Dieu ; le rejet de tout divertissement ou de toute concession à la nature humaine, car ils éloignent du salut » (101). Le martelage incessant de tous ces sujets dans l'esprit des gens par des sermons du début du treizième siècle au dix-septième siècle, conduisit à l'émergence d'une culture de la culpabilité occidentale dont les symptômes pathologiques étaient à l'état latent depuis la dissémination de l'interprétation pessimiste et même morbide du dogme du « péché originel » d'Augustin au cinquième siècle. À partir du début du treizième siècle, la représentation d'une humanité dépravée envahit tout l'espace personnel et public par des traités philosophiques, des tracts théologiques, des manuels de confession, des livres de prière, des sermons, des peintures, des sculptures, etc. « Dans un traité publié » en 1523 le docteur Bartolomeo Spina du Saint-Siège répondit à la question « Pourquoi Dieu laisse-t-il mourir des innocents ? » en ces termes : « Il le fait à juste titre. Car bien qu'ils ne meurent pas en raison des péchés qu'ils ont commis, ils meurent toujours coupables du péché originel. » » (102) « Les personnes qui acceptaient ce narratif comme étant vérifique croyaient qu'il y avait quelque chose de mauvais en elles. En plus d'être criminelles à cause du péché originel, elles étaient impures, malades. » (103) La crainte viscérale de Dieu conduisit à la culture de l'introspection. Les problèmes de la grâce, de la prédestination, du péché et du salut devinrent des obsessions.

L' « homme nouveau » était en train de naître.

B. K., traduit de l'anglais par J. B.

(1) Hübner R., *A History of Germanic Private Law*, New Jersey : The Lawbook Exchange Ltd, 2000, p. 89.

(2) Strayer, J. R., *The Mainstream of Civilization*, vol. 1, Harcourt Brace Jovanovich Inc., 1989, p. 146.

(3) Adams, G. B., *Civilization During the Middle Ages Especially in Relation to Modern Civilization*, New-York : Charles Scribner's Sons, 1914, chap. V.

(4) Turner, S., *The History of the Anglo-Saxons, comprising the History of England from the Earliest Period to the Norman Conquest*, vol. 3, Longman, Brown, Green, and Longmans, 1823, p. 84.

(5) Cf. Evola, J., *Fenomenologia della sovversione. L'Antitradizione in scritti politici del 1933-70*, éd. SeaR, coll. « Il Cinabro », 1993.

(6) À l'époque carolingienne, les droits législatifs de l'ancienne assemblée furent limités par l'introduction d'assesseurs laïcs responsables de l'administration de la justice devant l'empereur, qui empêchèrent l'homme libre de prendre une part active au thing et d'exprimer son approbation de façon traditionnelle : il « n'avait le droit que d'assister ». Green, D. H., *Language and History in the Early Germanic World*, Cambridge University Press, 2000, p. 39. Si l'assemblée représentative en tant qu'institution politique et l'appel correspondant aux couches inférieures de la société remontent au 13e siècle, on peut considérer que l'institution du Schöffen a été la première étape vers l'établissement et la généralisation du système représentatif.

(7) Dunham, S. A., *History of the Germanic Empire*, volume 1, Londres : Longman, Rees, Orme, Brown, Green, & Longman, 1834, p. 57.

(8) Une étude sémantique du terme *fri* (« libre ») et de ses termes apparentés montre très clairement que ce que les anciens Germains entendaient par « liberté » n'avait rien à voir avec la définition chrétienne de la *libertas*. À l'origine l'adjectif *fri*, qui est attesté dans toutes les langues germaniques, signifiait simplement « sien », en lien avec la famille ainsi qu'avec les parties du corps ; il désignait sa propre famille et les membres de sa tribu, avant d'être appliqué plus largement à l'appartenance légitime et à part entière à la famille ou à la tribu – par opposition aux esclaves non-libres d'autres tribus – et qui conduit à l'idée de « libre (par naissance) ». Par exemple, *freobearn*, en vieil anglais, signifiait « ses propres enfants » et en vint ultérieurement à signifier « la descendance légitime des membres libres de la société » ; encore plus significatif à cet égard est le sens originel de *frituam* en vieux haut allemand : « pouvoir », « domination », « autorité » et, par extension, le privilège juridique du jugement de soi.

dont jouit un homme libre. Voir Green, D. H., *Language and History in the Early Germanic World*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998, chap. 2.

(9) Thorndike L., *The History Of Medieval Europe*, Kessinger Publishing, 1917, 3e éd., p. 49. Dès le début de la démocratie moderne le gouvernement a été remplacé par une « administration » dont la branche « législative » est une fabrique de lois et qui adopte des codes et des règles sans fin dont l'enchevêtrement croissant forme un labyrinthe légaliste dans lequel seuls des individus dotés de compétences rabbiniques peuvent trouver leur chemin.

(10) De Gruchy, J. W. *Christianity and Democracy: A Theology for a Just World Order*, p. 50-51.

(11) Ibid. p. 52-53.

(12) W. Goodell, *The Democracy of Christianity: or, An analysis of the Bible and Its Doctrines in Their Relation to the Principles of Democracy*, volume 1, New York : Cady & Burgess, 1849, p. 19. « La relation [...] entre le christianisme et la démocratie peut être établie en déterminant, avec la même précision, si nous le pouvons, le lien qui existe entre le principe démocratique et le même grand fait de l'origine commune, de l'unité et de l'égalité de tous les hommes. » Ibid., p. 18.

(13) Gummere, F. B., *Germanic Origins: A Study in Primitive Culture*, Londres : David Nutt, 1892, p. 144-45.

(14) Ibid. p. 169-171.

(15) Ibid., p. 172.

(16) Ibid., p. 175.

(17) Ibid., p. 176.

(18) Ibid., p. 136.

(19) Ibid., p. 131.

(20) Ibid., p. 133.

(21) Ibid., p. 165.

(22) Ibid., p. 137.

(23) Ibid., p. 140.

(24) Ibid., p. 143.

(25) Hays, R., *Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, New York : Harper Collins Publishing, 1996, p. 52.

(26) Moxnes, H., *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, Londres : Routledge, 1997, p. 32.

(27) Neville, D., *Prophecy and Passion: Essays in Honour of Athol Gill*, Hindmarsh, SA : Australian Theological Forum, 2002, p. 114.

(28) Ridderbos, H. N., *Paul: An Outline of His Theology*, Grand Rapids : Eerdmans, 1975, p. 294.

(29) Voir Brodie, T. L., *The Birthing of the New Testament: The Intertextual Development of the New Testament Writings*, Sheffield : Sheffield Phoenix Press, p. 192.

(30) Rubio, J. H., *A Christian Theology of Marriage and Family*, New York : Paulist Press, 2003, p. 48.

(31) Moxnes, H., *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, Londres : Routledge, 1997, p. 74. La question du mariage n'a pas été traitée avec des gants par la plupart des pères de l'Église : « Le mariage est un péché. » (Augustin) ; « Le mariage est impur et impie, un moyen de passion sexuelle. » (Origène) ; « Le mariage est un crime moral, plus terrible que tout châtiment et que toute mort [...] impureté, obscénité, saleté. » (Tertullien) ; « Le mariage est une corruption, un mode de vie pollué et immonde. » (Tatien) ; « Le mariage est un crime contre Dieu. Le mariage est la prostitution des membres du Christ. Les gens mariés devraient rougir de l'état dans lequel ils vivent. » (Ambroise) ; « Le but premier d'un homme de Dieu est de couper le bois du mariage avec la hache de la virginité. » (Jérôme) Voir https://www.the-goldenrule.name/Marriage-EARLY_CHURCH_against_marriage.htm.

(32) Ibid., p. 51.

(33) Le verbe grec pour « soumettre » est « *hypotasso* », qui « en ce qui concerne l'interaction des membres de l'Église » est « une attitude volontaire, de coopérer, d'assumer des responsabilités et de porter un fardeau. » (Pastor Kyeyune, S., *The New Generation of Worshipers in the 21st Century*, Bloomington, Ind. : AuthorHouse, 2012, p. 570) En résumé, « une soumission volontaire à l'amour ». Voir Bauer, W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago : University of Chicago Press, 1957, p. 855.

(34) Les évangiles contiennent bien sûr « un fond de justesse – ceci est vrai pour toutes les fausses doctrines, car si elles étaient entièrement absurdes elles ne pourraient pas faire de convertis en dehors de l'asile et ne pourraient ainsi jamais devenir dangereuses pour la société. » (Stoddard, L., *The Revolt Against Civilization: The Menace of the Under Man*, Charles Scribner's Sons, 1922, p. 129.)

(35) Philon et Paul « entretiennent tous deux au moins implicitement un idéal d'humanité au-delà des inégalités des sexes. Et tous deux expriment significativement cet idéal avec une terminologie très similaire. Philon parle de l'être humain créé à l'image de Dieu comme « n'étant ni homme ni femme ». La déclaration fondatrice de Paul à propos de la nouvelle humanité en Christ dans Gal. 3:28 contient les mots : « il n'y a plus ni homme ni femme car tous vous êtes un en Jésus-Christ. » » (Longenecker, R. N., *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry*, Grand Rapids, Mich. : Eerdmans, 1997, p. 198).

(36) Rubio, J. H., *A Christian Theology of Marriage and Family*, p. 55-56.

(37) *Ibid.*, p. 57.

(38) *Ibid.*, p. 58-59.

(39) Moxnes, H., *op. cit.*, p. 73.

(40) *Ibid.*, p. 74.

(41) Révérend Roberts, A., Donaldson J., *The Writings of Origen I and II: Ante Nicene Christian Library Translations of the Writings of the Fathers Down to AD 325 Part Twenty-Three*, Kessinger Publishing, 2010, p. 135-136. L'accusation portée par Celse contre les premiers chrétiens de privatiser la religion, de rompre les liens entre la religion, la tradition, la sphère privée et l'institution publique des cités et des nations rappelle la séparation entre le pouvoir temporel et l'autorité spirituelle. Une remarque des plus suggestives de Celse est que l'origine même du christianisme se trouve dans l'infidélité d'une paysanne en faveur de la sorcellerie.

(42) MacDonald, M. Y., *Early Christian Women and Pagan Opinion: the Power of the Hysterical Woman*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996, p. 111. Voir également Cohick, L. H., *Women in the World of the Earliest Christians*, Grand Rapids, Mich. : Baker Academic, 2009.

(43) Brundage, J. A., *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago : The University of Chicago Press, 1987, p. 87.

(44) Lal, T., *Reviving the Invisible Hand: The Case for Classical Liberalism in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, 2006, p. 156.

(45) *Ibid.*, p. 155-56.

(46) Dopsch, A., *The Economic And Social Foundations of European Civilization*, New York, Harcourt, Brace and co. ; Londres, K. Paul, Trench, Trubner, & co., ltd., 1937, p. 247.

(47) Brundage, J. A, *op. cit.*, p. 87.

(48) Lawrence, Jr., R. J., *Sexual Liberation: The Scandal of Christendom*, Westport, CT : Praeger publishers, 2007, p. 4.

(49) Brundage, J. A, *op. cit.*, p. 87.

(50) Watkins, W. D., *The New Absolutes*, 1997, Bethany House Publishers, p. 108.

(51) En 757, le conseil de Compiègne souligna que les hommes et les femmes étaient tous deux soumis aux mêmes lois et qu'aucun ne pouvait nier les droits conjugaux de l'autre ; les formulae de la fin du huitième siècle reconnaissaient le droit des femmes à demander le divorce ; Hincmar de Reims stipula qu'un mariage n'était pas accompli que s'il était consommé ; au milieu du douzième siècle Pierre Lombard libéra les femmes de la nécessité d'obtenir le consentement parental pour leur mariage. Voir

Wemple, S. F., *Women in Frankish Society, Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press. 1981, chap. 4.

(52) https://www.alaindebenoist.com/pdf/entretien_sur_le_paganisme.pdf. « Boniface se préoccupa également de la fornication extra-maritale entre proches. Les rapports sexuels avant ou après le mariage avec un proche de l'époux ou de l'épouse étaient considérés comme un lien d'affinité similaire à celui résultant des fiançailles, du mariage, du baptême ou de la confirmation. Le non-respect de ces liens d'affinité ou de la consanguinité, même dans le cas de rapports sexuels occasionnels, était considéré comme un grave délit et rendait les transgresseurs inaptes au mariage pour le reste de leur vie. Leur peine était la pénitence à vie, à laquelle Charlemagne ajouta la confiscation de leurs biens. » (Wemple S. F., op. cit. p. 76).

(53) Engels, F., *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Resistance Books, p. 73.

(54)

https://vkc.library.uu.nl/vkc/seh/research/Lists/Research%20Desk/Attachments/1/Girlpower_published%20EcHR.pdf, p. 6.

(55) Wemple, S. F., op. cit., p. 97.

(56) <https://ontology.buffalo.edu smith/courses01/rrtw/Lal.pdf>, p. 12.

(57) Gummere, F. B., op. cit., p. 172.

(58) Des comparaisons passionnées et explicites à la maternité remplissent les vies des saints du moyen âge tardif, et ces analogies à la maternité étaient enracinées dans la vie de tous les jours, autrement les vies des saints, qui étaient censées enseigner et inspirer, auraient été ignorées. Les images médiévales de la Sainte Vierge Marie, comme la Mater Dolorosa et la gracieuse disciple du Salve Regina et du Memorare, doivent également provenir de la famille médiévale. Marie était l'intercesseur bénie qui comprenait et consolait les peines, les souffrances et les angoisses des hommes et des femmes. D'autre part, une telle dévotion à Saint Joseph n'est pas apparue au moyen âge. Au 14e siècle, en particulier, des groupes de disciples suivaient des femmes voyantes qu'ils appelaient « mère ». Sainte Catherine de Sienne faisait souvent référence dans sa correspondance à sa « famille » de disciples. » (Backous, T., Graham, W. C., *Common Good, Uncommon Questions: A Primer in Moral Theology*, p. 136.)

(59) « Car désormais cinq dans une maison seront divisés, trois contre deux, et deux contre trois ; le père contre le fils et le fils contre le père, la mère contre la fille et la fille contre la mère, la belle-mère contre la belle-fille et la belle-fille contre la belle-mère. » (Luc 12:52-53).

(60) C'est tellement vrai que les termes synonymes de la « famille » anglaise moderne n'apparaissent qu'à cette époque. Voir Backous, T., Graham, W. C., op. cit., p. 131-33.

(61) Kautsky, K., *Thomas More and His Utopia With a Historical Introduction*, Kessinger Publishing, 2003, p. 66.

(62) <https://www.cjsonline.ca/articles/webersom.html>.

(63) Torrance, J., *Karl Marx's Theory of Ideas*, Cambridge : Cambridge University Press ; Paris : Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme, 1995, p. 178.

(64) Ibid.

(65) In Jennings, J., *Socialism: Critical Concepts in Political Science*, Londres : Routledge, 2003, p. 57.

(66) Ibid., 176-77.

(67) <https://www.historyguide.org/ancient/lecture21b.html>.

(68) Karras, R. M., *Pagan Survivals and Syncretism in the Conversion of Saxony*, *The Catholic Historical Review*, vol. 72, no. 4 (oct., 1986), p. 557.

(69) Hübner, R., *A History of Germanic Private Law*, New Jersey : The Lawbook Exchange, 2000, p. 89-90.

(70) Ibid., p. 90.

(71) Wolfram, H., *Conrad II, 990-1039: Emperor of Three Kingdoms*, Pennsylvania State University, 2006, p. 174.

(72) Ibid.

(73) Ibid. p. 64-65.

(74) Ibid., p. 90.

(75) Bouchard, C. B., *Strong of Body, Brave and Noble: Chivalry and Society in Medieval France*, Cornell University Press, 1998, p. 13.

(76) Ibid.

(77) Ibid.

(78) Hübner, R., op. cit., p. 90-91.

(79) Church, S., Harvey, R., *Medieval Knighthood V: Papers from the Sixth Strawberry Hill Conference 1994*, Boydell & Brewer, 1995, p. 16.

(80) In Werner, S. F., *The Sociology of Knowledge*, Londres : Routledge, 2003, p. 267-268.

(81) In Trim, D. J. B., Balderstone, B. J., Cross, Crown & Community. Religion, Government and Culture in Early Modern England. 1400-1800, Oxford : Peter Lang, 2004, p. 87. Cela invalide un des principaux arguments présentés sans beaucoup de justification par J. C. Russell dans *The Germanization of Early Medieval Christianity*.

(82) Hübner, R., op. cit., p. 91.

(83) Ibid.

(84) Oman, C. W. C., Sir, *A History of the Art of War: The Middle Ages from the Fourth to the Fourteenth Century*, vol. 1, Londres, Methuen, 1898, p. 49.

(85) Ibid.

(86) Voir Günther, K. F. H., *The Racial Elements of European History*, New York, E. P. Dutton and Co, 1927, chap. 8.

(87) Anderson, C. E., *Formation and Resolution of Ideological Contrast in the Early History of Scandinavia*, University of Cambridge, Faculty of English, Department of Anglo-Saxon, Norse and Celtic PhD dissertation, 1999, p. 11.

(88) Goldberg, E. J., *Struggle for Empire: Kingship and Conflict Under Louis the German, 817-876*, Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 2006, p. 110.

(89) <https://www.anglosaxonanglicans.org/anglosaxon/germanic.htm>.

(90) De notre point de vue, la question très discutée de savoir si dans 1 Corinthiens 7:21 Paul conseille aux esclaves d'obtenir leur liberté ou de conserver leur statut d'esclave (Udo Schnelle, *Apostle Paul: His Life And Theology*) n'est pas pertinente ; il est très bien de souligner le caractère ambigu du passage en notant qu' « il n'est pas clair grammaticalement si le verbe aoriste χρήσαι fait référence à το Δουλεια (service en tant qu'esclave) ou ελευθερία. La conjonction qui introduit 7:1b (ἀλλά [mais même]) peut être comprise comme introduisant une clause contrastant avec ce qui précède, qui serait alors traduite par « cependant » ou « néanmoins » et ferait référence à la « liberté » en tant qu'objet du verbe. D'autre part, ἀλλά peut servir à renforcer la clause suivante, dans le sens de « et non seulement mais également » ou « oui, même » qui suggère que le sens est que l'esclave devrait rester un esclave », il serait cependant tout aussi bien de se demander si le genre de public auquel Paul s'adressait était capable de se livrer à une exégèse aussi érudite ; encore une fois les érudits doivent réaliser que les Écritures ne furent pas écrites pour des érudits. De manière plus réaliste, ne serait-il pas possible que les maîtres corinthiens interprétèrent ce passage compliqué et équivoque comme une admonition aux esclaves de conserver leur statut et les esclaves corinthiens comme un encouragement à s'émanciper ? La véritable démagogie est l'art de dire à chacun ce qu'il veut entendre.

(91) Sans surprise on considère également que les femmes ont joué un rôle déterminant dans la transition du judaïsme au christianisme.

(92) Kraemer, R. S., *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York et Oxford : Oxford University Press, 1992, p. 133.

(93) Küng, H., *Women in Christianity*, Londres et New York : Continuum Books, 2002, p. 21-22.

(94) In Evans, R. S., *Sex And Salvation: Virginity as a Soteriological Paradigm in Ancient Christianity*, University Press of America, 2003, p. 78-79.

(95) Küng, H., op. cit., p. 12.

(96) « [...] Si l'individualisme apparaît dans une société de type traditionnel et holistique, ce sera en opposition à la société et comme une sorte de supplément à celle-ci, c'est-à-dire sous la forme de l'individu hors du monde [...] Il n'y a aucun doute quant à la conception fondamentale qui découla de l'enseignement du Christ : comme Troeltsch l'a dit, l'homme est un individu en-relation-avec-Dieu [...] cela signifie que l'homme est par essence un individu hors du monde [...] On peut soutenir que le monde hellénistique lui-même était tellement imprégné de la même conception chez ceux qui étaient instruits que le christianisme n'aurait pas pu réussir à long terme à s'imposer dans ce milieu s'il avait proposé un individualisme d'un autre genre [...] Il est communément admis que la transition dans la pensée philosophique de Platon et d'Aristote aux nouvelles écoles de la période hellénistique montre une discontinuité, un grand écart – l'essor de l'individualisme [...]. L'auto-suffisance, que Platon et Aristote considéraient comme un attribut de l'État, devint un attribut de l'être humain individuel. » (Dumont, L., *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, The University of Chicago Press, 1986, p. 27)

(97) Günther, K. F. H., op. cit., p. 52.

(98) Gummere, F. B., op. cit., p. 346.

(99) <https://www.anglosaxonanglicans.org/anglosaxon/germanic.htm>.

(100) Schaff, P. *History of the Christian Church*, volume IV: Mediaeval Christianity. A.D. 590 to 1517, New York : C. Scribner and Sons, 1886, p. 436.

(101) Delumeau J., *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*, New York : St Martin's Press, 1990, p. 28.

(102) In Rancour-Laferriere, D., *The Sign of the Cross: From Golgotha to Genocide*, Transaction Publishers, 2011, p. 48.

(103) Farber S., *Unholy Madness: The Church's Surrender to Psychiatry*, Downers Grove, IL : InterVarsity Press, 1999, p. 95.