

LUMIERE ET VIE

Satan

M.-E. BOISMARD

Selon l'Ancien et le Nouveau Testament

M. JOURJON

Au désert : le moine et le démon

R.-C. GEREST

Du moyen âge au XVI^e siècle

R. MAURICE

De Lucifer à Balthazar

R. DIDIER

Réflexion théologique

C. DUQUOC

Symbole ou réalité ?



78

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

LUMIÈRE ET VIE	
Le Prince de ce monde	1
MAURICE JOURJON	
Qui allait-il voir au désert ? Simple question posée au moine sur son démon	3
RÉGIS-CLAUDE GEREST, o. p.	
Le démon en son temps: de la fin du moyen âge au XVI ^e siècle	16
RENÉ MAURICE	
De Lucifer à Balthazar en suivant Robert Bresson	31

Le diable au catéchisme	55
MARIE-EMILE BOISMARD, o. p.	
Satan selon l'Ancien et le Nouveau Testament	61
RAYMOND DIDIER	
Satan. Quelques réflexions théologiques .	77
CHRISTIAN DUQUOC, o. p.	
Symbole ou réalité ?	99
LES DISQUES	
HENRI LAXAGUE ET FRANÇOIS SANSON	
Satan terrassé	106
CHRONIQUES	
RENÉ BEAUPÈRE, o. p.	
Les mariages mixtes	111
DOCUMENTS	
Instruction « Matrimonii sacramentum »	134
Eglise réformée de France	141
Eglise évangélique luthérienne de France	143

LUMIERE ET VIE

Tome XV

Mai-Août 1966

N° 78

Le Prince de ce monde

Satan, le diviseur, divise aujourd'hui encore les chrétiens. Il y a ceux qui déplorent que dans notre monde facile, hédoniste, déchristianisé, les disciples du Seigneur se soient accommodés peu à peu d'une religion à leur mesure, sans risque et sans exigence, d'une religion qui récompense si facilement et si largement la bonne volonté même implicite des hommes que tout se passe comme si l'on avait oublié — ou que l'on voulait même nier — l'existence du Prince de ce monde, au travail pourtant afin de détruire, s'il le pouvait, l'œuvre du salut, afin d'arracher les hommes à l'emprise du Christ. Bref, il y a les chrétiens qui estiment que la plus belle ruse du Malin est d'avoir convaincu une partie des croyants qu'il n'existe pas, mettant ainsi en péril leur salut.

Et puis, il y a les chrétiens qui, interrogés sur ce qu'ils pensent et croient de Satan, répondent : « Il est temps que l'Eglise commence à considérer les fidèles comme des adultes et cesse de leur conter des sornettes pour enfants de cinq ans : Satan n'existe pas, ne peut pas exister, si ce n'est comme une création de l'imagination de l'homme ».

C'est une grave question, touchant à des points essentiels de notre foi, qui est abordée dans ce cahier. Nous nous sommes efforcés de le faire avec sérieux et honnêteté.

Que trouvera le lecteur dans ces pages ? Il y trouvera d'abord des études, de styles divers, sur « Satan au cours des

âges » : un patrologue interroge saint Antoine et les premiers moines : « Qui alliez-vous voir au désert ? ». Un historien montre dans la période qui s'étend de la fin du moyen âge au XVI^e siècle un temps privilégié pour le démon. Un critique de cinéma, enfin, découvre dans une œuvre toute récente une parabole du combat, dans le cœur des hommes et dans le monde, de Satan contre la lumière.

Le lecteur trouvera aussi le témoignage de ceux qui, dans la catéchèse, doivent surmonter les difficultés que présentent aujourd'hui l'enseignement sur Satan et l'utilisation des liturgies baptismales.

Mais c'est à une réponse plus approfondie qu'il faut parvenir. Trois articles encore tentent de le faire. Un bibliste présente le bilan de ce qu'il lit dans l'Écriture Sainte. Deux théologiens réfléchissent sur ce donné : le premier, prenant appui sur la prédication traditionnelle de l'Église, lui donne son sens pour le chrétien d'aujourd'hui. Le second aborde la question qui reste posée par beaucoup aujourd'hui, pour des raisons qui ne sont pas d'affaiblissement mais d'approfondissement de la foi, et se demande s'il est possible, dans la fidélité à la Révélation divine, de réinterpréter cette prédication.

Outre les panoramas habituels de livres et de disques, on trouvera aussi dans ce numéro un ensemble sur les mariages mixtes prolongeant et complétant, après l'Instruction romaine du mois de mars, le dossier publié à l'automne dernier (n° 74).

Réfléchir sur l'existence de Satan ne peut se faire sans méditer du même coup des thèmes voisins. Lumière et Vie a déjà publié des cahiers sur le péché (épuisé) et la tentation (en vente à nos bureaux), ainsi que de nombreux ensembles sur le Christ Jésus sauveur. Mais la revue compte aborder, dans un avenir assez proche, d'autres thèmes encore, en particulier le péché originel et l'enfer.

Toutefois, dans l'immédiat, les prochains cahiers seront consacrés à « Chrétiens en pèlerinage » et « Christianisme et religions ». Nous poursuivrons aussi nos réflexions « Après le concile » en traitant des exigences doctrinales et pastorales d'un authentique renouveau liturgique.

QUI ALLAIT-IL VOIR AU DÉSERT ?

Simple question posée au moine sur son démon

Notre propos en ces pages n'est pas de présenter tout l'enseignement des Pères du Désert. Sur le démon la chose a été faite, et, à notre avis, excellemment dans le *Dictionnaire de Spiritualité* par A. et C. Guillaumont¹. Leur étude qui porte sur la plus ancienne littérature monastique rencontre donc les Pères du désert depuis les vies d'un Antoine ou d'un Pacôme jusqu'à cette compilation du v^e siècle que sont les *Apophtegmes des Pères*. La première affirmation qu'on peut lire en ces colonnes justifie d'ailleurs le choix des Pères du désert pour une étude patristique portant sur le démon. Celui-ci, en effet, s'attaque surtout aux anachorètes. Étudier les réactions de ceux-ci ; écouter leurs propos ; recueillir leurs confidences, c'est donc, en quelque sorte, voir le démon à l'œuvre. Il se révélera sous les traits les plus remarquables lorsqu'il s'en prendra à ses adversaires les plus dangereux. Sa tactique, anonyme et diluée dans son combat banal, prendra personnalité et relief dans sa lutte avec les héros du Christ. Et ceux-ci, en nous faisant part de leurs tentations, nous diront aussi, au moins implicitement, ce qu'il faut penser de l'adversaire.

Dans cette perspective, il nous a paru que le document le plus important, celui dans lequel les autres étaient pour ainsi dire contenus ou en tout cas préfigurés, c'était la vie du pa-

1. « Le démon dans la plus ancienne littérature monastique », *Dictionnaire de spiritualité*, art. « Démon », col. 189-212.

triarque des moines, saint Antoine. C'est à travers elle que nous voudrions essayer de saisir comment et jusqu'à quel point notre foi de chrétien est engagée dans cette littérature du désert qui semble coudre ensemble le tissu précieux de la vie chrétienne et la toile grossière où de tout temps l'homme a taillé ses rêves et ses chimères. Non pas que notre propos soit de séparer un message d'une enveloppe mais plutôt de nous demander : telle que nous pouvons la lire, la vie d'Antoine nous pose-t-elle sur le démon une question sérieuse ?

La question suppose évidemment que nous prenions au sérieux d'abord la *Vie d'Antoine*, elle-même². Peut-on faire confiance à cette hagiographie écrite par saint Athanase autour de 357 ? On pourrait rétorquer que, vu notre dessein, cela n'a guère d'importance. En effet ce qui nous intéresse ce n'est pas : Athanase a-t-il été le fidèle biographe d'Antoine ? La seule question que nous posons à l'auteur est celle-ci : Athanase pouvait-il dire du démon quelque chose qui ne fût pas conforme à la foi de l'Eglise ? Or il est bien évident que non. Prêtât-on à l'évêque d'Alexandrie le plus personnel des desseins (par exemple, montrer qu'un saint extraordinaire a été un adversaire résolu de l'hérésie que combattait l'évêque), qu'il faudrait en conclure la nécessité pour lui de n'étonner son lecteur par rien qui ne soit pas reçu dans l'Eglise. Le nom d'Athanase n'est pas à lui seul une garantie pour l'historien. Avouons qu'il est une sécurité pour le croyant et donc pour l'historien qui pose une question sur la foi.

2. Le texte se trouve dans la *P. G.*, 26, 835-976. On doit reconnaître avec A. et C. GUILLAUMONT, *art. cit.*, col. 190, ne pas disposer d'édition critique satisfaisante de ce texte fondamental. Signalons deux traductions françaises : *Antoine le Grand, Père des Moines, Sa Vie* par saint Athanase et autres textes traduits et présentés par le P. Benoît LAVAUD, Lyon, 1943 ; *Les Pères du désert*, textes choisis et présentés par René DRAGUET, Paris, 1949 (la *Vie* de saint Antoine par saint Athanase y est intégralement traduite aux p. 1-74. La traduction est celle de Robert ARNAULD D'ANDILLY). Signalons aussi, du P. Louis BOUYER, *La vie de saint Antoine*, Saint-Wandrille, 1950, qui n'est pas une traduction mais un véritable commentaire.

Personnellement d'ailleurs nous ferions volontiers un pas de plus. Si dans la *Vie d'Antoine* les points d'interrogation ne manquent pas, les conclusions assez encourageantes d'un P. Bouyer nous paraissent acceptables : nous pouvons « retrouver complètement le témoignage rendu à l'âme et à l'inspiration créatrice d'Antoine par ce document incomparable que reste la *Vita* athanasienne, même quand le détail des faits et de leur présentation ne satisfait pas ou pas pleinement la critique »³.

Ainsi nous aurions deux raisons d'interroger sur le démon la *Vie d'Antoine*. Il est d'abord patent que nous n'y trouvons rien qui contredise la foi commune de l'Eglise telle qu'un évêque de l'importance d'Athanase peut l'exprimer. Il est ensuite certain que nous y rencontrerons une expérience chrétienne, exceptionnelle sans doute, mais authentique : celle-là même qui va engager tout le monachisme antique et qui, à peine vécue, bouleversait déjà, et jusqu'en Occident, les consciences⁴. Si quelqu'un peut nous dire sur le démon quelque chose qui soit un reflet de la pensée de l'Eglise et de la vie en Eglise, c'est bien le père des moines, saint Antoine. Or le démon intervient beaucoup dans la vie d'Antoine et spécialement de deux manières : Antoine est tenté par lui ; Antoine parle de lui. La rencontre d'Antoine et du démon — les tentations de saint Antoine ; le discours d'Antoine sur le démon — les réflexions de saint Antoine : voilà les deux points qu'il nous faut examiner.

LES TENTATIONS DE SAINT ANTOINE

A. et C. Guillaumont l'ont fort justement noté : « Les trois principaux combats qu'Antoine doit livrer contre les démons, au cours de sa vie ascétique, correspondent à trois

3. *Op. cit.*, p. 30.

4. En une page fameuse des *Confessions* (8, 14-15), saint AUGUSTIN raconte une conversion due à la lecture de la *Vie d'Antoine* et qui s'est produite quelque vingt ans après la mort du solitaire (cf. L. BOUYER, *op. cit.*, p. 1-5).

étapes décisives vers la vie solitaire : lorsqu'il se retire dans un tombeau à proximité de son village ; lorsqu'il s'écarte dans le désert voisin, au delà du fleuve et s'installe dans un vieux fort ; enfin lorsqu'il gagne le grand désert aux confins de la Mer Rouge »⁵. Notons tout de suite cette correspondance : le démon intervient lors de décision sérieuse, de conversion plus profonde dans la vie chrétienne et, dans le cas d'Antoine, c'est l'enfouissement dans la solitude qui provoque un heurt avec le démon. Cela dit, examinons en détail chaque tentation.

C'est donc lorsqu'il a quitté le monde et déjà vit en solitaire que saint Antoine rencontre le diable pour un premier combat. Cette tentation nous est dépeinte comme une pesée d'abord, ensuite comme une provocation, pour se terminer enfin en une sorte de confrontation⁶.

La première offensive diabolique consiste à mettre sous les yeux d'Antoine les biens qu'il a quittés. Il s'agit de lui faire apprécier tout ce à quoi il a renoncé, en lui montrant qu'il méprise des valeurs morales (obligations familiales) ou mondaines (richesse, gloire, volupté) pour un but difficile à atteindre, alors que la vie est là qui attend. Mais ce tumulte des pensées ne masque pas un instant à l'esprit d'Antoine la décision déjà prise. La foi et les prières du jeune homme pèsent plus lourd que les biens abandonnés ou le monde renoncé.

Attentivement lu, le récit de cette pesée ne révèle aucune intervention directe du démon. Celui-ci présente à l'esprit d'Antoine des objections, il ne se présente pas à lui. Mais lorsque le démon, en une seconde offensive, tourmente Antoine par des pensées impures, il doit bien vite en venir à quelque diablerie proprement dite : les suggestions ne suffisent pas à

5. *Dict. spir., art. cit.*, col. 190. En réalité la première tentation est antérieure au retrait dans un tombeau.

6. Cette première tentation constitue les chapitres 5 et 6 de la *Vie d'Antoine*, P. G., 26, 845-852.

provoquer une faute, le tentateur prend figure de femme afin de séduire — et de décevoir — sa victime. Encore est-il que, sur ce point, le récit reste discret et ne manque pas de profondeur, car il relève plus le caractère mensonger de cette apparition que son côté érotique. On pense malgré soi à telle page classique de François Mauriac sur la déception qu'est pour l'homme de chair la beauté vaine de l'actrice sur l'écran. Le démon n'est pas séducteur, il est menteur. Sans doute l'auteur de la *Vie d'Antoine* veut-il nous apprendre qu'en ne cédant pas à la chair, son héros n'a point succombé à une illusion, mais il nous suggère peut-être aussi que la séduction de la chair et son mensonge ne sont pas à mettre sur le même plan, ne relèvent pas de la même cause. L'attraction de la chair appartient au dessein de Dieu. La déception de la chair n'est pas un mensonge du Dieu créateur mais peut être le signe d'une ruse provenant d'un autre que l'homme afin de le prendre à ce piège.

Relevons d'ailleurs un autre détail théologique, très explicite celui-ci : en Antoine résistant à la provocation diabolique, c'est l'homme revêtu d'une chair fragile qui triomphe d'un être d'une nature spirituelle étranger à la chair et au sang. Comment cela est-il concevable, sinon par une victoire de Celui qui a revêtu notre chair et qui, triomphant en son serviteur, l'incite à rendre hommage à la grâce de Dieu qui est en lui ?

Car c'est bien une victoire que ce combat de l'homme tenté. Le démon lui-même va se reconnaître vaincu. Il se présente à Antoine sous figure d'un enfant noir. Pourquoi cela ? L'enfance manifeste la faiblesse ; la noirceur des traits est l'étalage d'une âme vile. *L'esprit des ténèbres est donc sans consistance.* C'est la conclusion que tire Antoine de cette apparition et de l'aveu même de son adversaire. Sans doute cette vision de l'ennemi vaincu n'est point un véritable face à face : le solitaire ne voit pas le démon dans sa réalité de créature spirituelle mais le démon se manifeste au solitaire dans le symbole le plus expressif qu'il puisse imaginer de son insignifiante noirceur.

L'esprit du mal est méprisable, il est sans force devant celui dont le Seigneur est la force.

Telle est la conclusion de cette première tentation. Sa vérité théologique sautera aux yeux du lecteur, plus importante encore que le « comme c'est bien vrai » psychologique qui jaillira peut-être de ses lèvres. Et certes, rien ne ressemble plus à la tentation du chrétien de la commune espèce que cette tentation du héros chrétien. Le chrétien de tous les jours voit lui aussi remonter à son esprit, pour faire basculer une décision prise, tous ces biens « sans valeur certes mais réels » dont parle le Becket du *Meurtre dans la cathédrale*. Lui aussi ressent la tyrannie de sa propre chair, le troublant la nuit et le tourmentant le jour. Pas assez familier avec la théologie de l'Apôtre pour savoir aussi bien qu'un saint Antoine qu'il ne combat pas seulement contre la chair et le sang mais aussi contre les puissances spirituelles, ne se demande-t-il pas cependant, avec sourire ou angoisse, s'il se tente ainsi lui-même et d'où vient en lui cet homme qu'il pourrait être s'il ne le refusait pas ? Moins décisive sans doute que celle du héros sa victoire lui semble bien le don du Dieu qu'il sert et il soupçonne qu'il pourrait regarder en face sans crainte le Mal qui l'assaille s'il était fidèle vraiment à Celui qui combat avec lui.

Une page d'Évangile se présente à la mémoire lorsque le lecteur constate la déroute de l'esprit mauvais. Le démon n'ira-t-il pas chercher des aides plus méchants que lui (*Matth.*, 12, 45) ? Beaucoup de choses annoncées par l'Évangile ont été vécues par Antoine et notamment une seconde tentation pire que la première.

Antoine avait alors environ trente-cinq ans. Sa vie n'était plus celle d'un débutant dans la solitude. Il avait fermé sur lui son tombeau, vivant, à la lettre, dans un sépulcre, loin de toute présence humaine. On l'a dit avec raison et il faut le répéter avec force : Antoine, agissant ainsi, fuyait le monde que Dieu aime jusqu'à donner son fils pour affronter le monde que le Christ a vaincu : le monde de la mort et du démon.

Antoine agit en héros et dans sa démarche l'héroïsme est d'abord comme un défi. Briser les idoles n'est rien ; n'est-ce pas d'ailleurs déjà fait ? Mais sur son terrain, ce désert de toute vie, affronter le malin et sa bande, enfouir une présence de vertu et de prière dans cette pourriture, n'est-ce pas la *geste* chrétienne⁷ ?

Ainsi l'ont compris les démons. Cet homme de Dieu présent chez eux attirera d'autres humains, d'autres amis de Dieu, et alors ces lieux arides eux-mêmes cesseront d'être un refuge pour les esprits mauvais, chassés déjà du cœur de l'homme, rejetés maintenant de la cité, demain cernés dans leur réduit. Il faut donc avoir la peau de ce solitaire⁸.

Et c'est, en effet, sur sa peau qu'ils s'acharnent, le rossant comme l'homme si souvent frappe son semblable quand il veut, par exemple, lui arracher un secret. Antoine, étendu à terre, leur jettera ce secret en pâture, pour notre joie, des siècles après : rien ne pourrait me séparer de l'amour de Jésus-Christ (cf. *Rom.*, 8, 35).

Cette parole de saint Paul, nous savons que des martyrs l'ont répandue avec leur sang ; que de pauvres chrétiens malades à crier ont fermé par elle la bouche à leur souffrance et nous demandons humblement au théologien : le combat d'Antoine avec le diable est-il simplement l'expression imagée de cela où en est-il, au contraire, l'exégèse ? La lutte que connaît chaque fidèle est-elle ici littérairement transposée ou littéralement expliquée ? Faut-il pour comprendre chaque obscur combat savoir qu'en tous l'Adversaire est à l'œuvre ? L'affrontement spirituel exige-t-il de recourir au démon ?

Lucien Febvre prisait fort un mot écrit par le vrai Cyrano et qu'on trouve déjà, en substance, chez Tertullien : on ne

7. Voir, par exemple, A. et C. GUILLAUMONT, *art. cit.*, col. 190-191 et L. BOUYER, *op. cit.*, p. 100-112.

8. Cette seconde tentation aux chapitres 8-10 (854-860). Voir au chapitre 13 (861 C) la réflexion du démon revendiquant son droit de propriété sur le désert.

doit croire d'un homme que ce qui est humain⁹. Lucien Febvre engageait un peu sa foi d'historien dans cet adage si digne de l'homme. Et pourtant on frémit à penser que les historiens d'un lointain avenir récuseront peut-être, au nom de cette parole, l'univers concentrationnaire dont nous savons encore, pour y heurter notre conscience, qu'il a dépassé l'homme, qu'il a été au bout de l'inhumain. Faut-il parfois croire de l'homme quelque chose d'inhumain ? Cette question terrible porte à considérer avec sérieux les démons qui attaquent Antoine. Elle incite à penser que le vin de la violence n'est pas versé au cœur de l'homme par sa seule volonté de puissance. Tout à l'heure, nous disions que la chair séduit mais que son mensonge n'est pas le sien, peut-être convient-il maintenant d'ajouter que l'homme n'est pas complice ni victime de son propre et seul mal.

La troisième tentation peut sembler bien mesquine après cette bataille¹⁰. Antoine prenant le chemin du désert, le démon prétend d'abord l'arrêter par la vision d'un plat d'argent. L'intérêt pour nous de l'affaire, c'est que, devant cette tentation, Antoine raisonne et répond au tentateur avec bon sens et finesse. Raisonnablement parlant, le plat en question ne doit pas exister. Un voyageur ne peut avoir perdu si grand instrument sans avoir remarqué cette perte et il ne peut l'avoir cherché sans le trouver car l'endroit est désert. Donc l'objet est une illusion diabolique. Et l'objet disparaît, en effet. La leçon peut rester : la tentation se raisonne et la nécessité où se trouve le chrétien de critiquer le tentateur est une raison suffisante pour exiger de lui qu'il ne soit jamais naïf.

Ce que n'a point fait l'argent, l'or pourra-t-il l'obtenir ? La tentation par l'or a ceci de curieux que le biographe d'An-

9. Cf. Lucien FEBVRE, *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, Paris, 1957, p. 309. TERTULLIEN, *Apolog.*, 8, 5.

10. On la trouve aux chapitres 11 et 12 (860 et 861).

toine n'ose affirmer qu'elle soit le fait du démon. Un seul point est clair : l'or qu'Antoine rencontra était véritable, et pourquoi ne pas faire confiance à celui qui a su éprouver l'argent lorsqu'il nous dit d'un or qu'il est authentique ? Mais qui fit voir à Antoine cet amas précieux ? Un ange, peut-être, désireux de montrer au démon la constance du serviteur de Dieu ? En tout cas, au moment même où il s'enfonce au plus profond de lui-même, Antoine doit franchir l'obstacle le plus bête, la tentation la moins subtile : l'or. Veut-on nous dire ici que le héros peut périr pour la moindre affaire et que sur un homme, au seuil de la vie spirituelle la plus haute, le démon de la richesse, terrassé il y a belle lurette, peut encore prétendre régner ? Peut-être, car Antoine ne discute pas cette tentation : il la fuit et cet homme seul qui s'éloigne en courant de ce que tant d'hommes ont approché en se ruant n'est que la stricte application du *je renonce à Satan*. Au terme de la troisième tentation la loi même du baptême nous revient en mémoire qui est attachement à Jésus-Christ.

Ces tentations seraient donc en elles-mêmes déjà assez éloquents si on ne peut les expliquer totalement en refoulant dans le pur domaine littéraire l'intervention du démon ; si, les ayant lues, cette question se pose : la part d'ombre que fait le mal sur le monde peut-elle uniquement venir de la grandeur de l'homme ? On risque même de trouver l'apprêt littéraire bien peu génial qui nous pose une si redoutable question. Car à chercher dans la *Vie d'Antoine* une évocation du monde diabolique comparable à celles que nous offrent des écrivains de race le lecteur sera franchement déçu. Avouons-le : l'imagerie n'est pas toujours à la hauteur du sujet. Mais ce qui prouve que le sujet traité est aussi sérieux que nous l'avons suggéré c'est l'explication fournie par Antoine lui-même sur le démon et ses anges. Cette explication, il nous faut donc maintenant l'examiner. Nous le ferons sans toutefois beaucoup nous y étendre. Ainsi apparaîtra-t-il mieux que le long discours d'Antoine n'est que la leçon — spirituelle et théologique — tirée de cette parabole vraie que fut sa triple tentation.

LES RÉFLEXIONS DE SAINT ANTOINE

Antoine va dire aux solitaires rassemblés auprès de lui ce qu'il sait et pense du démon¹¹. Son point de départ sera la parole de l'Apôtre aux Ephésiens (*Eph.*, 6, 12) : « Il ne nous faut pas combattre contre la chair et le sang mais contre les princes et contre les puissances, contre les recteurs de ce monde de ténèbres et contre les esprits de malice dans les airs ». Texte essentiel pour ces combattants puisqu'il leur donne le sens du combat.

Le solitaire ne se bat pas avec lui-même. D'ailleurs il est loin, très loin de se mépriser. Il a conscience, au contraire, de sa valeur de créature et de sa grandeur de baptisé. Pour lui, avoir l'âme droite c'est tout simplement conserver son âme comme elle fut créée. Pour lui, une âme sans tache, demeurant dans l'innocence reçue par le baptême, est une âme de clairvoyance. Pour lui, le royaume des cieux est au dedans de nous.

Mais le démon n'est guère éloigné : l'air qui nous entoure est rempli — saint Paul vient de l'attester — de ces mauvais esprits. De leur nature pourtant Antoine dira peu de choses ; sur ce sujet, il s'en remet à de plus habiles que lui. Il sait toutefois l'essentiel : Dieu n'ayant rien fait de mauvais, les démons ont été créés bons. Leur faute ? Le texte du discours d'Antoine la suppose plus qu'il ne la décrit. En tout cas, ces anges déchus ont égaré les païens par des mensonges et ils sont jaloux des chrétiens. Jalousie vaine peut-on dire, car le paradoxe des réflexions d'Antoine sur le démon pourrait s'énoncer tout comme la comédie shakespearienne : beaucoup de bruit pour rien. Les démons sont capables des plus remarquables exploits et pourtant leur condition réelle est celle d'oiseaux pris dans les filets du Seigneur, de serpents écrasés par les chrétiens. Bref la grâce du Christ fait que l'immense machine démoniaque tourne à vide. Aussi bien le lecteur est-il lui-même partagé. Il admire la netteté de cette théologie sur la

11. Le discours d'Antoine va du chapitre 16 au chapitre 44.

grâce du Christ et sur la source de cette grâce ; la décisive et sans appel victoire de la croix. Il constate que le chrétien vu par Antoine n'a rien à apprendre du démon car il tire sa force des Écritures et de la liberté que lui a donnée le Seigneur. Il n'a aucun doute enfin sur la réalité de la victoire *en nous* du Christ car il sait que la tentation la plus forte ne peut rien contre l'amour de Jésus. Mais alors si la tentation du démon n'est qu'un mauvais film d'épouvante que m'importe ce décevant scénario¹² ? Et si la raison de l'homme soupçonne, à voir l'importance du mal et son attrait, un responsable qui n'est ni Dieu, ni uniquement le cœur de l'homme, encore faut-il que ce premier coupable ne soit pas un pantin. Le démon est-il cet être qui peut jeter à terre le chrétien et lui arracher la bouleversante plainte de saint Antoine à son Seigneur : « Où étais-tu »¹³ ? Est-il au contraire cet impuissant lourdaud qu'un rien d'humour habite et dont la victoire suprême serait, par une pitrerie, de faire rire un bon moine — et certes il le fait rire mais c'est à ses dépens¹⁴ ? Mais la condition du démon, c'est le ridicule, autant dire que le démon est mort dès que le chrétien le regarde en face. Si le démon existe, il est puissant. Si le démon est sans force, il est inutile.

Cette question sur le démon : n'est-il *pensable* qu'à condition d'être important ? c'est identiquement la question du chrétien devant la mort. Le chrétien peut-il, en raison de la Pâque du Seigneur, considérer la mort comme sans importance ? La mort est-elle si réellement vaincue par la résurrection du Christ qu'elle n'a plus aucune existence ? Poser ainsi la question c'est vouloir qu'on y réponde mal. Car si la Résur-

12. Ne serait-ce pas la pensée du P. FESTUGIÈRE dans un bien savoureux chapitre du premier fascicule de son ouvrage sur *Les moines d'Orient* (I. Culture ou sainteté, Le moine et les démons, Paris, 1961, p. 24-39) ?

13. *Vie d'Antoine*, 10 (860 A).

14. C'est l'histoire du moine Pambo, *Apophthegma Patrum*, 13 ; P. G., 65, 372. R. DRAGUET rapporte ce trait et d'autres (*Op. cit.*, Introduction, p. LVI-LVIII).

rection du Christ m'atteint par une Pâque, c'est-à-dire en un passage de la mort à la vie, c'est la vérité même de cette Résurrection *pour moi* qui m'oblige à maintenir la réalité de la mort.

On pourrait dire, en paraissant parodier saint Paul ou le corriger, en réalité en le rejoignant : si le Christ n'est pas ressuscité, ma mort est vaine. En effet pour que ma mort prenne un sens, pour qu'elle existe comme valeur, il faut que le Christ l'ait vaincue. Alors elle me sert de passage pour rejoindre le Seigneur. Aussi bien la foi me provoque-t-elle à bafouer comme inexistante cette mort qui ne peut me posséder et, en même temps, *ma-vie-dans-la-foi* m'oblige à prendre au sérieux cette mort comme existante puisque je ne peux que passer par elle pour être avec le Christ.

Y aurait-il ici une piste ? Peut-être, car il n'est pas faux de dire que l'insignifiance du démon est du même ordre que l'insignifiance de la mort. L'un pas plus que l'autre ne fait peur au chrétien. Mais le chrétien prend le démon au sérieux tout comme il prend la mort au sérieux. Dans la foi, je me moque du diable et, en même temps, *ma-vie-dans-la-foi* sait que l'impuissance démoniaque, c'est cette force qui fait de la mort une épreuve et de toute vie une tentation.

Le chant de triomphe d'Antoine sur le démon et le chant de triomphe du chrétien sur la mort sont rigoureusement parallèles. Dire que le démon est aussi inexistant que la mort c'est affirmer qu'il a autant de consistance qu'elle et que son élimination par la victoire du Christ est du même ordre. Si la mort existe, comme absurdité dans le monde et comme passage pour le chrétien, le démon est peut-être celui qui voudrait que cette absurdité ne fût pas pour le monde un scandale et qui transforme en tentation la pâque du chrétien.

Mais peut-être sortons-nous ici quelque peu de notre domaine, car cette interprétation n'est possible que si elle est fidélité au sens de la parole de Dieu et au sens de la victoire du

Christ. Sans doute, la vie tout entière d'un Antoine est-elle le signe de cette fidélité et l'engagement d'un Athanase envers une vie ainsi présentée le signe de la norme ecclésiastique d'une telle vie. Mais d'autres voix doivent être entendues pour confirmer ou infirmer notre jugement sur Satan : ma foi proclame sans consistance celui que ma vie dans la foi redoute de rencontrer à travers le dynamisme d'un mal que ma raison déclare privé de toute positivité.

Maurice JOURJON

LE DÉMON EN SON TEMPS

De la fin du moyen âge au XVI^e siècle

I. FAMILIARITÉ AVEC LE TERRIFIANT

LES DIABLES SUR LA TERRE

Tendance au pathétique, goût pour l'atroce, imagination bizarre ont marqué l'époque qui va du milieu du XIV^e siècle à la fin du XVI^e. Ainsi l'ont vue Huizinga, Janssen, Lortz, les auteurs du récent tome XIV de « Fliche et Martin » et bien d'autres historiens de valeur¹. Tout se passe comme si les malheurs des temps — guerre de cent ans, épidémies, grand schisme d'Occident avaient exacerbé les sensibilités. Sur le plan des représentations religieuses le dolorisme, à la fois réaliste et emphatique, de l'art, à l'époque du flamboyant, est bien connu et fait contraste avec la sérénité du gothique classique². Dans la rue, les processions de « flagellants » dont les autorités s'inquiètent parfois témoignent d'un accord entre le peuple et ses artistes.

1. HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters*, 1928, traduit sous le titre *Déclin du Moyen Age*; LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, 1948, spécialement t. I, chap. 1 à 6; JANSSEN, *L'Allemagne et la Réforme*, 1902, t. VI, chap. 5 et 6; DELARUELLE, LABANDE et OURLIAC, *L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire*, 1964, (tome XIV/2 de « Fliche et Martin »), p. 821-835; cf. aussi LESTOCQUOY, *La vie religieuse en France du VII^e au XX^e siècle*, 1963, chap. 3, etc.

2. Cf. E. MALE, *L'art religieux du XII^e au XVIII^e siècle*, 1946; J. BALTRUSAITIS, *Le Moyen Age fantastique*, 1955.

Le mot « macabre » (plus exactement « macabré ») fait son entrée dans notre vocabulaire au milieu du XIV^e siècle et dès lors le thème de la mort tourne à l'obsession, rebattu par les prédicateurs, exploité par d'édifiants *Ars moriendi*, exprimé dans la poésie, au théâtre, dans la sculpture, les fresques, les premières planches imprimées. Chacun voit comme l'inspiration du *Dies Irae* s'accorde avec celle du *Campo Santo* de Pise ou celle des « danses macabres ». Ces dernières sont les chefs-d'œuvre des peintres les meilleurs, Holbein ou Hans Baldung (avec ses rapprochements saisissants entre les morts et les « vifs ») ; même la Renaissance italienne, réputée optimiste, n'est pas exempte de l'obsession cadavérique (cf. Signorelli et même par endroits Michel-Ange). Ce n'est pas tant l'idée abstraite de la mort qui s'impose à la raison et au cœur, que l'affreux spectacle de la corruption et de la pourriture, ou, pire, « cette pauvre figure qui se dessèche, moitié momie, moitié squelette », ainsi que le décrit E. Male qui ajoute : « La détresse, l'abandon, le néant de ce mort sont inexprimables »³. En dépit, ou peut-être à cause de la transposition esthétique chez les meilleurs artistes, le moderne est saisi par l'horrible de telles représentations, et se défend par une ironie que ses ancêtres ne connaissaient pas. Puis il se demande ce que veut signifier une mort si physiquement présente : la vanité de la chair ? Villon médite devant les cadavres : « Corps féminin qui tant est tendre, poly, souef, si précieux, te faudra-t-il ces maux attendre ? » (*Testament*, XLI, 327). Précarité des voluptés terrestres, mais celle aussi du prestige social et de la richesse : à la Chaise-Dieu et sur les planches de Guyot Marchant la mort traite le riche comme le pauvre ; le pape, l'empereur, le noble comme le manant, évidente leçon d'égalité

3. E. MALE, *op. cit.*, p. 136 ; comparer avec le très intéressant chap. 11 de HUIZINGA, *op. cit.*, intitulé « La vision de la mort » et LATREILLE, DELARUELLE et PALANQUE, *Histoire du catholicisme en France*, t. II, l. II, chap. 4. Parmi les danses macabres, voir celle de La Chaise-Dieu (Haute-Loire) ; les planches imprimées de Guyot MARCHANT (1485) qu'E. MALE met en rapport avec la danse macabre des Innocents à Paris.

par delà les conditions. Mais de telles intentions ne sont que secondes. Il s'agit avant tout d'un auto-apitoiement du mortel sur le mortel charnel ; ou bien on exprime ses propres terreurs, comme pour se familiariser avec elles.

Nous parlons de la mort, non du diable. Mais ils se tiennent en notre époque l'un près de l'autre, ainsi dans le scénario de l'*Ars Moriendi*⁴ ou dans les *Tentations de saint Antoine*, sujet affectonné des peintres. Le même contexte psychologique explique sur le fond l'envahissement des images macabres et celui des images infernales. La même terreur se reflète dans les unes et dans les autres, avec le désir d'appriivoiser l'effrayant en lui donnant des représentations précises quoique insolites. Le diable et la mort que rencontre le chevalier de Dürer (1513) sont également hallucinants et cependant d'une si forte présence. Et que dire de la profusion de créatures monstrueuses créées par Jérôme Bosch tout au long de sa vie (1450-1516)? Chez ce peintre, le plus fantasmagorique de tous sans doute, la sérénité parvient quelquefois à dominer un univers de cauchemars terribles et fascinants. Le contemplant, nous pensons que de son temps le diable n'était pas qu'un ornement de l'art et de la foi, mais une préoccupation de chaque jour.

La vie des grands personnages et des saints du xv^e siècle ne peut s'écrire sans que le démon apparaisse comme un personnage de premier plan, non relégué dans quelque « noosphère » spirituelle, mais bien terrestre. Il a ses règles de conduite avec les hommes, acquises par une vieille habitude de les fréquenter ; il a même ses enfants (charnellement engendrés) vivant parmi nous. Les prédications de saint Vincent Ferrier, les procès de Jeanne d'Arc, la vie de Louis XI, pour prendre quelques exemples, ne peuvent se comprendre sans cette croyance à un Satan omniprésent. Les souvenirs que Luther nous

4. Cf. E. MALE, *op. cit.*, p. 146 ss. Les *Ars moriendi* sont des traités populaires d'édification que les débuts de l'imprimerie vont répandre à profusion.

livre, dans les *Propos de table* ou ailleurs, de son enfance en Thuringe reflètent un curieux mélange de terreur et de familiarité avec d'étranges diableries. « Le diable, raconte-t-il entre autres, substitue ses enfants à ceux des familles régulières, comme il est arrivé encore de nos jours. Un enfant substitué, goinfre, insatiable, baffleur, fut porté à Notre-Dame de Hockstadt, afin d'y être bercé (on conduisait à ce sanctuaire les marmots qui grandissaient mal). On arriva sur une rivière, alors le diable (qui était dans le fleuve) cria : « Kielkropp » (nom donné aux enfants diaboliques) ! Le petit était couché dans une corbeille ; il répondit : « O - ho ». — « Où vas-tu ? » — « Je vais à Hockstadt et veux m'y faire bercer ». L'homme entendit et sitôt jeta le petit dans la rivière ; les diables se mirent à jouer avec lui et à plaisanter entre eux »⁵. Nous trouvons à cette historiette une saveur quelque peu « drolatique » et nous n'y croyons pas ; Luther s'amusait peut-être un peu en la racontant ; mais il y croyait, ainsi que ses auditeurs et la plupart des gens « sérieux » de son temps. Et même si on souriait des tours de l'Adversaire, on prenait très au sérieux les dangers qu'il faisait courir non seulement aux âmes, mais aux corps et aux biens de l'homme.

II. LA GRANDE FRÉQUENTATION DES SABBATS

Si chacun est le prochain du diable, certains sont spécialement en contacts, et contacts coupables avec lui. Nous pensons aux sorciers et aux sorcières. « C'est sans doute au xv^e siècle, écrit P. Champion, que la sorcellerie atteignit son plus

5. *Propos de table*, chap. 24-96 ; une traduction française, trop large à notre gré, se trouve dans l'édition des *Propos de table* de L. SAUZIN, 1932, p. 266. On sait que les *Propos* ont été recueillis par les commensaux de Luther. La bizarrerie et la crédulité des dires du Maître de Wittemberg sont corrigées en partie par le très bel appel à la confiance en Dieu que lui suggère sans cesse la considération de la force démoniaque. En tête des *Articles de Smalkalde* le combat contre le diable est évoqué comme un des aspects du combat évangélique. Voilà qui est du meilleur de cette veine qui inspira le *Chevalier* de Dürer, lui-même un temps ami du Réformateur.

haut développement »⁶. On le constate par le nombre et l'ampleur des procès touchant ce crime à cette époque. Toutes les régions de la chrétienté sont atteintes par le mal et sa répression, mais plus particulièrement les Flandres, la Rhénanie, les régions alpestres.

Que font ces sorciers, et les plus nombreuses sorcières, en leur grande époque ? Ils font ce qu'ils ont toujours fait : jettent des sorts, prédisent l'avenir, vendent des philtres, au besoin opèrent des guérisons. Mais la sorcellerie n'est pas alors la somme de ces activités extérieures. Elle est essentiellement pacte avec le démon. Hommes, femmes, jeunes filles, interrogés par les inquisiteurs ou les juges civils avouent avoir rencontré un diable, en avoir reçu faveurs et pouvoirs, le connaître par son nom (et en Flandre au XV^e siècle, les séducteurs de sorcières s'appellent volontiers « Joly », « Beau-Galant », « Caignart », « Nif », « Verdelet » ou « Grosjean »)⁷. Dans ces premières apparitions, le tentateur revêt un aspect souvent avenant, ce qui n'est pas pour surprendre le théologien qui sait comme Satan sait se déguiser. De la somme des représentations diaboliques, cependant, c'est une image terrifiante qui se dégage. Au XVII^e siècle, le Jésuite démonologue, professeur à Louvain, Del Rio décrit savamment ces démons « en corps humain, noir, poisseux, puant et formidable ou du moins en visage obscur, brun et barbouillé, le nez déformément camus ou bien énormément aquilin, la bouche ouverte et profon-

6. P. CHAMPION, *Les procès de Jeanne d'Arc*, t. II, p. LV ; cf. les ouvrages cités note 1 ci-dessus et : E. BROUETTE, « La civilisation chrétienne du XVI^e siècle devant le problème satanique », dans *Satan* (Etudes carmélitaines), 1948 ; SÉJOURNÉ, art. « Sorcellerie », dans *Dict. théol. cath.* ; P. MARIEL, *Le diable dans l'histoire* (pas très sérieux), etc. Les sources, à savoir les procès de sorcellerie sont surtout recueillis par J. HANSEN, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, 1911.

7. Cf. P. VILLETTE, « La sorcellerie dans le Nord de la France du milieu du XV^e siècle à la fin du XVII^e siècle », dans *Mél. Sc. Rel.*, XIII (1956), p. 48.

dément fendue, les mains et les pieds crochus comme des vautours, les bras et les cuisses maigres et remplis de poils, les jambes d'âne ou de chèvre, les pieds de corne, quelquefois fendus et quelquefois solides, enfin la stature et proportion du corps toujours trop grande ou trop petite et contrefaite »⁸.

Mettons que les sorcières rencontrent des diables moins rebutants que ce portrait stéréotypé. Il n'en reste pas moins que le reste de leur histoire va de l'effrayant au plus effrayant encore. Les démons-amis exigent d'elles un pacte, le reniement de Dieu, leur impriment leurs marques, se lient intimement à elles. Puis ils les invitent au « Sabbat », fameuse réunion et orgie entre diables et sorcières. Aux dires de ceux qui se croient au courant, ces rencontres sont des plus fréquentées :

« Vray est, ouy, l'ay-je, m'en crois
 Que les vieilles ne deux ne trois
 Ne vingt, mais plus de trois milliers
 Vont ensemble en aucun des trois
 Veoir leurs dyables familiers.
 Je te dis avoir veu en chartre
 Comment dès le temps qu'elle était
 De seize ans, ou poy s'en falait
 Certaines nuits de la Valpute⁹
 Sur un bastonnet s'en allait
 Voir la sinagogue¹⁰ pute.
 Dix milles vieilles in ung fruch¹¹
 Y avait-il communément ».

Les chevauchées aériennes qu'évoque ici le poète Martin Le Franc, prévôt de Lausanne, dans son *Champion des Dames*

8. *Disquisitionum Magicarum libri sex*, II, q. 28, sect. III (cité d'après VILLETTE, *art. cit.*, p. 42).

9. Vallée des Alpes dauphinoises où les sabbats étaient fréquents, comme aussi sur le Broken, dans le Harz, au Puy-de-Dôme, etc...

10. Le mot *sinagogue* veut dire seulement ici *assemblée*, comme d'ailleurs le mot *sabbat*. Il a cependant un sens péjoratif : cf. « synagogue d'hérétiques ».

11. *Fruch* désigne ici les chevauchées aériennes des sorcières.

(1440) sont le prélude d'un cérémonial, que les sorcières avouées décrivent, en gros toujours le même. On danse en farandoles folles, on rend à Satan qui dirige les ébats un hommage solennel et grotesque, on raconte ses méfaits et on s'en fait féliciter, on participe à un festin (au cours duquel, selon certains, on dévore des enfants) ; on s'adonne entre êtres humains et démoniaques à toutes sortes de luxures. Avant le chant du coq, insupportable aux âmes ténébreuses, l'assemblée se dissipe, mais chacun s'est pourvu d'onguents et de recettes pour mieux assurer son pouvoir de sorcier. Le retour à la maison, comme l'aller, se fait naturellement par la voie des airs.

Ces faits ou prétendus faits ne sont-ils que le fruit de l'imagination des accusés, des juges et des témoins aux procès de sorcellerie ? Notre mentalité moderne nous porte à le croire, et aussi ce que nous avons constaté par ailleurs de l'exacerbation des sensibilités au xv^e siècle. L'historien d'aujourd'hui se contente le plus souvent de décrire les fantasmés de cette époque, sans trop se mettre en peine de chercher leurs fondements dans la réalité. Cette attitude est prudente, puisque nous avons de la peine à cerner et expliquer des faits un peu analogues qui sont censés se passer de nos jours. D'ailleurs une certaine compénétration du réel et de l'imaginaire n'est-elle pas la clé de ce genre de phénomènes ?

Le rôle — au moins amplificateur, sinon créateur — de l'imagination à base de terreurs secrètes ne fait aucun doute. Il est de ce point de vue remarquable que, d'après P. Villette, auteur d'un article très documenté sur la sorcellerie en Flandre, les jeunes filles soumises aux enquêtes de l'Inquisition présentent leur première sensation diabolique comme faisant suite à un état de dépression. Toutefois, l'imagination ne brode pas que sur du vide. Le même P. Villette incrimine les épidémies, les empoisonnements, l'habileté dans le crime, une connaissance empirique mais étonnante de la pharmacopée, comme autant d'incitations à accuser quelqu'un de sorcellerie. Ceci est d'ailleurs vrai en tout temps. Nous n'entendons pas non

plus exclure d'un coup de plume la possibilité de faits préternaturels, voire d'interventions surnaturelles. En ce dernier cas on constaterait que le diable possède un sens étonnant du climat historique, qu'il est fortement complice de notre imagination, et bien peu jaloux de sa réputation de créature spirituelle.

Des historiens donnent de la sorcellerie médiévale une autre explication, sur un autre registre que les précédents. Ils en font une rémanence à l'époque chrétienne de cultes et rites issus du paganisme. L'assemblée du « Sabbat » serait la réunion festive d'une religion souterraine. Un ouvrage assez récent, *Le Dieu des Sorciers* de Margaret Murray (1957) défend cette thèse, et la dessert par ses outrances et sa systématisation. Comment croire à la continuité du culte d'un « dieu cornu » de l'époque des cavernes jusqu'aux débuts des temps modernes ? Les textes cités par l'auteur, nombreux et éparpillés sur plusieurs millénaires, n'emportent pas la conviction ; ils confirment seulement les vues classiques des théologiens médiévaux sur l'assimilation des pratiques diaboliques à l'idolâtrie, sur l'envie de Satan de se faire adorer comme dieu, etc. On comprend mal aussi comment dans le cas d'une consciente continuité avec un culte antique, la sorcellerie apparaîtrait plus puissante et organisée à la fin du Moyen Age qu'en son début. S. Reinach, un vieil historien déjà, semble avoir vu juste et mettre les choses au point quand il écrivait : « Satan est partout au Moyen Age, à la fois comme dieu du mal et comme distributeur des richesses terrestres. Ce n'est pas l'Eglise qui a créé cette croyance, pas plus que l'opinion selon laquelle certaines femmes, ayant fait un pacte avec le diable, se rendaient au sabbat sur des montures grotesques et y acquéraient des pouvoirs redoutables de maléfice. Il y a dans ces superstitions tenaces un vieux fond païen et germanique »¹². La sorcellerie médiévale s'explique historiquement par l'antiquité, mais il n'y a pas lieu de supposer conscience et volonté de maintenir une

12. S. REINACH, *Orpheus*, 1909, p. 444.

religion pré-chrétienne. Les sorcières du xv^e siècle ne font en tout cas pas difficulté à avouer qu'elles ont contact avec les démons de la catéchèse chrétienne.

III. UNE DÉMONOLOGIE EXUBÉRANTE

L'Eglise médiévale combattait la sorcellerie par l'enseignement de ses théologiens et, depuis 1274, par les poursuites de son Inquisition. Le moins qu'on puisse dire est que cette répression encouragea par trop les sectateurs du démon à se prendre au sérieux, et tout une époque à se complaire dans de terribles images. Mais il nous a surtout paru intéressant de noter ici la différence d'attitude entre les hommes d'église du Haut Moyen Age (sages et d'imagination tempérée) et ceux du xv^e siècle qui paraissent bien avoir perdu tout sang-froid.

On admire les auteurs ecclésiastiques de l'époque carolingienne pour la sobriété de leur démonologie, ou plus exactement de leur théologie de l'action terrestre du démon. Ils admettent le fait de la sorcellerie, crime puni par les lois civiles de leur temps, mais ne présentent pas le monde des sorciers comme un réseau vraiment organisé et lié à l'Enfer par des pactes comportant le reniement de Dieu. Au début du ix^e siècle, Raban Maur, le « *Praeceptor Germaniae* », en contact avec un milieu porté à la superstition, fait figure de rassurant rationaliste, conseille le recours aux médecins, rappelle que bien des faits extraordinaires en apparence sont le produit de l'illusion ou s'expliquent « par des raisons séminales cachées dans la nature par le Dieu créateur »¹³, ce qui revient à dire que l'ignorance des causes n'est pas raison suffisante pour crier au surnaturel. Au x^e siècle le *Canon Episcopi* mentionne, pour la première fois dans un document ecclésiastique, les chevauchées aériennes des sorcières se rendant au Sabbat ; mais c'est pour

13. *De magicis artibus*, P.L., 110, col. 1105. La notion de « raison séminale », empruntée à saint Augustin, se réfère à une doctrine de la création qui veut laisser place à une évolution.

en mettre en doute la réalité. L'auteur ne veut y voir que rêveries inspirées par le démon (confondu ici avec la déesse Diane)¹⁴.

Un siècle plus tard, Burckhardt, évêque de Worms et célèbre canoniste, indique les questions à poser par le confesseur à un pénitent soupçonné de superstition : « Crois-tu que des femmes puissent faire ce que supposent certains hommes aveuglés par le diable, à savoir que certaines nuits elles montent à califourchon sur certains animaux, suivies d'une horde de diables transformés en femmes, que le peuple appelle *mégères* ? » Pour cet homme d'église, qui suit les opinions moyennes de son temps, les exploits diaboliques du Sabbat sont de l'ordre de la supposition ou de l'illusion : Satan intervient sans doute, mais comme semeur de rêves. D'autre part les peines que notre canoniste réclame contre les sorcières indique qu'il ne prend pas très au tragique les dangers qu'elles font courir, il se contente d'un renvoi du village après fustigation¹⁵. Le XII^e siècle suivra, en sa pensée et en son attitude face à la sorcellerie, la modération du Haut Moyen Age (cf. *Décret* de Gratien).

Tout change avec le XIII^e siècle, dont les théologiens n'hésitent plus à garantir le caractère réel des prodiges et manifestations démoniaques. En 1225, Césaire d'Heisterbach, dans son *Dialogus Miraculorum* enseigne que les démons peuvent revêtir des formes corporelles et palpables, telles que celle d'un « éthiopien », d'un bœuf ou d'un chien. Pour Guillaume d'Auvergne, bien connu comme scolastique et évêque de Paris (au début du règne de saint Louis), des incendies et des naufrages sont dus à l'action directe des diables.

14. Ce *Canon* est un recueil d'instructions adressées à des évêques, provenant d'un Capitulaire franc. Au XV^e siècle les descriptions du sabbat ne parlent plus de Diane.

15. Cf. *Decretum*, X, 29 ; XIX, 5 : traduit par A. DUMAS, « Fliche et Martin », t. 7, p. 454. A la même époque, opinion dans le même sens d'Yves de Chartres.

Cette évolution, — ou si l'on veut, cette régression — se constate plus facilement qu'elle ne s'explique. On a parlé de l'influence des philosophes arabes, de la réaction provoquée chez les catholiques par la vue des Cathares, si portés de leur côté à dramatiser la Puissance du mal. D'une façon générale un lien fut mis entre la sorcellerie et la diffusion de nouvelles hérésies, par ceux qui eurent à organiser leur commune répression¹⁶. Voyant partout des « suppôts » du démon, il semble qu'on se soit représenté les êtres démoniaques comme très interventionnistes sur notre planète, et interventionnistes sans truchement d'illusions.

Dans sa jeunesse, saint Thomas d'Aquin ne veut pas qu'on doute de la réalité de la magie et affirme que les démons ne se bornent pas à envoyer aux hommes des songes trompeurs¹⁷. Dans la *Somme théologique*, le docteur admet le fait de rapports charnels entre êtres humains et des « corps assumés » par les mauvais (« *incubi* » et « *succubi* »). Les enfants nés de telles unions ne peuvent toutefois, selon notre auteur, être appelés « fils de démon »¹⁸. Par ailleurs, l'explication des apparitions angéliques ou diaboliques par la seule « vertu imaginative » des voyants lui paraît insuffisante et non conforme à l'Écriture¹⁹. Dans l'œuvre immense de saint Thomas, ces notations sont peu de chose : elles y occupent certes bien moins de place que les gargouilles dans une cathédrale gothique. La lecture de la *Somme* en particulier ne peut engendrer l'obsession du démon, elle a pu néanmoins fournir une espèce

16. Dès le XI^e siècle les catholiques pensent que les Cathares se réunissent en « synagogues » et s'y adonnent à des pratiques de sorcellerie. Plus tard, on donna aux sorciers le nom de Vaudois (XIV^e siècle), soit parce que les Vaudois furent à tort confondus avec les Cathares, soit parce qu'ils se réfugiaient dans les régions montagneuses où les pratiques démoniaques étaient en vogue. Mais tous ceux qui, à l'époque, ont véritablement connu les Vaudois se portent garants de leur éloignement de telles pratiques.

17. *In IV. Sent.*, d. XXXIV, q. 1, a. 3.

18. *S. th.*, Ia, q. 51, a. 3 ad 6.

19. *Ibid.*, a. 2.

de justification théologique, à ceux que hantait la crainte excessive de Satan et de son intervention visible et fantasmatique dans les affaires de notre planète.

L'Inquisition en ses débuts ne s'occupait de sorcellerie qu'indirectement (dans la mesure où elle était liée aux hérésies déclarées). Puis il sembla que, comme pratique démoniaque, elle constituait de soi un crime contre la foi et relevait du trop fameux tribunal d'Eglise. Cependant, à lire par exemple le *Manuel (Pratica)* de Bernard Gui, célèbre inquisiteur au tournant des XIII^e et XIV^e siècles, on n'a pas l'impression que les diableries tourmentent outre mesure les juges ecclésiastiques. Bernard, homme d'expérience, connaît toutes sortes de pratiques d'envoûtement et des sacrifices offerts aux puissances infernales (spécialement par des prêtres apostats) ; mais d'initiatives et interventions du démon sous formes visibles, il n'est pas question chez lui²⁰.

Dans notre perspective historique, le XIII^e siècle fait donc figure d'une époque de transition entre la modération du Haut Moyen Age en matière satanique et l'exubérance de la démonologie et de la chasse aux sorcières chez les gens d'Eglise au XV^e siècle. Alors, les théologiens n'écrivent plus sur le diable en passant, mais lui consacrent des volumes entiers, où il est plus question de ses mœurs terrestres que de sa signification spirituelle. Parmi les auteurs les plus typiques et les plus effrayants, mentionnons Jean Nider : dans le V^e livre de son *Fornicarius* (1437) il défend la réalité du Sabbat des sorcières (pensons, par contraste, au scepticisme des auteurs du X^e ou du XII^e siècle). Trois ans plus tard un anonyme écrit un traité au titre qui en dit long *Contre les erreurs de ceux qui chevauchent un balai ou un bâton*. Mais nul ne parut mieux connaître les maléfices, exploits et ruses des démons et de leurs

20. La lecture de B. GUI décevra tout amateur de pittoresque : cf. éd. C. DOUAI, III, chap. 41 (p. 150), chap. 43 (p. 158) ; V, chap. 6 et 7 (p. 292-293) ; ce dernier texte est traduit par G. MOLLAT (B. GUI, *Manuel de l'Inquisiteur*, 1927), II, p. 51ss.

suppôts que les dominicains et inquisiteurs allemands Jacques Sprenger et Henri Institoris, dont le *Malleus maleficarum* (1486) s'étale sur trois tomes en sa traduction allemande. Contre les sorciers et les sorcières, ils réclament l'emploi de la torture. Rien ne doit plus contribuer à faire se compénétrer le réel et l'imaginaire²¹.

Peu avant que ne paraisse le *Malleus* le pape avait parlé dans un texte officiel de la sorcellerie, et dans un sens propre à renforcer la sévérité des juges et à échauffer l'imagination des foules. La Bulle *Summis desiderantes* d'Innocent VIII (1484) parle, comme de faits admis, du commerce charnel entre êtres démoniaques et humains, du reniement de Dieu par les sorciers, de leurs pouvoirs étonnants sur la vie et sur la mort²². Parmi les hommes d'Eglise du xv^e siècle, il s'en trouva heureusement pour critiquer la crédulité générale, nier la réalité des Sabbats et réclamer plus d'indulgence à l'égard des femmes et jeunes filles soupçonnées de sorcellerie. Mais ils ne furent que peu écoutés, et on s'employa à leur fermer la bouche. Ainsi le bénédictin Guillaume Edeline fut poursuivi comme sorcier en 1454, parce qu'il avait dénoncé l'inanité des pratiques magiques²³.

Pris au sérieux par les Inquisiteurs, autant qu'ils le furent par eux-mêmes, sorciers et sorcières furent objet d'une très sévère répression. Il n'est pas question pour un historien d'aujourd'hui d'avancer des chiffres globaux sur le nombre des inculpations et des condamnations. Des études locales nous

21. Traduct. allem. de J. W. R. SCHMIDT, 1923. Une liste des ouvrages sur la sorcellerie parus aux xv^e et xvi^e siècles se trouve à la fin du *Satan* des « Etudes Carmélitaines » (1948), p. 648 ss. Pour le seul xvi^e siècle, 53 titres sont énumérés.

22. On trouvera une traduction française (partielle) de la *Bulle* dans AUBENAS et RICARD *L'Eglise et la Renaissance* (« Fliche et Martin », t. 15), p. 379.

23. Cf. F. FRANÇAIS, *L'Eglise et la sorcellerie*, 1910, p. 56. Plusieurs autres exemples peuvent être cités dans le même sens. Au xv^e siècle la réalité des interventions diaboliques fut contestée par Biel dont on sait le prestige, mais soutenue par Gerson.

permettent toutefois de nous faire une idée sur l'ampleur de cette chasse aux sorcières, si caractéristique de l'« Automne du Moyen Age ». Selon J. Marx, auteur d'une étude documentée sur la sorcellerie en Dauphiné, cinquante-sept hommes et cent-dix femmes furent accusés de ce crime dans le Briançonnais durant les vingt années qui suivirent 1427. J. Schacher compte six cents procès pour le canton de Lucerne de 1400 à 1675, dont la moitié aboutirent à une condamnation capitale. En Rhénanie, on brûla des centaines de sorcières, quand les auteurs du *Malleus* furent chargés de l'Inquisition après 1485²⁴. Sans aucun doute des régions de la chrétienté ne connurent pas cette fièvre antisatanique. Mais cela nous paraît maigre consolation, aussi maigre que cette remarque faite par certains apologistes catholiques : que bien des femmes accusées de sorcellerie étaient pour le moins des criminelles de droit commun.

Les tribunaux civils au xv^e siècle luttèrent contre la sorcellerie, en concurrence avec l'Inquisition et ne lui cédaient en rien en fait de sévérité. On s'imaginerait à tort que l'augmentation de la culture chez les magistrats à l'époque de la Renaissance ait diminué la crédulité et la cruauté engendrées par la peur. L'érudition fut tout au contraire plus d'une fois mise au service de la lutte contre les maléfices (et de leur prise au sérieux). Ainsi au xvi^e siècle, Jean Bodin, l'auteur de la *République*, qui passe pour un esprit grave et rassis, facilement sceptique, écrit un traité sur la *Démonomanie des sorciers* (1587). Il y défend les croyances les plus puérides, en particulier l'existence des loups-garous qui, après le Sabbat, battent la campagne en quête de sinistres exploits. « C'est chose bien étrange, conclut notre auteur, mais je trouve plus étrange que certains ne le peuvent croire, vu que tous les peuples de la terre et

24. Le livre de J. MARX, *L'Inquisition en Dauphiné (1300-1515)*, 1914, est intéressant pour l'histoire locale, mais aussi pour l'histoire générale de la répression de la sorcellerie. Une statistique des procès de sorcellerie dans le comté de Namur termine l'article cité (note 6) de BROUETTE : de 1500 à 1650 on y compte 400 procès, 149 « bûchers », 202 condamnations moins graves, 49 acquittements.

toute l'Antiquité en demeurent d'accord ». Le reproche que les modernes ont sur le terrain de la sorcellerie à adresser aux théologiens et aux inquisiteurs est donc celui d'avoir trop suivi leur temps, plutôt que celui de l'avoir inspiré.

CONCLUSION

Fréquence des Sabbats (réels ou imaginaires) et exubérance de la démonologie sont allées de pair. Qu'en conclure ? Non pas, estimons-nous, que les démonologues ont créé les démons. Ils les ont seulement rendus plus acceptables dans leurs effrayantes apparitions en les insérant dans leur théologie rationnelle ; par là, ils les ont multipliés ; et les procès d'Inquisition les ont multipliés sans aucun doute plus encore.

Faut-il au moins savoir gré à nos pères d'avoir attiré l'attention sur l'aspect « ténébreux » de ce monde et le mystère qu'il cache (« mystère d'Iniquité ») ? Certes, on peut se plaindre que cet aspect du monde sous la lumière de foi soit peu exprimé de nos jours (encore qu'il soit moins négligé que certains ne le disent) ; seulement tout foisonnement d'images et d'obsessions démoniaques ne conduit pas au mystère spirituel de Satan par quoi s'éclaire une des dimensions du Salut en Jésus-Christ. A bon droit il nous semble que les diableries du xv^e siècle relèvent d'un merveilleux puéril qui éloigne du mystère plus qu'il n'y conduit. Le prestige même de tentations surhumaines s'épaissit avec la matérialisation des forces sataniques : comment le « Prince de ce monde » selon saint Jean se serait-il résolu à nous séduire par des incubes et des succubes ?

Certes, la Mission de l'Eglise n'est pas de rassurer, encore doit-elle spiritualiser nos craintes, par là les apaiser. Les docteurs et pasteurs du Haut Moyen Age, sages éducateurs d'un monde barbare, surent le faire, parlant du démon, mieux assurément que les démonologues fiers de leur science fantasmagorique des siècles que nous avons suivis. Aujourd'hui, on ne craint plus guère le démon ; mais que de craintes l'homme a encore à spiritualiser !

Régis-Claude GEREST, o. p.

DE LUCIFER A BALTHAZAR

en suivant Robert Bresson

Au hasard Balthazar, le dernier film de Robert Bresson, n'est pas seulement une œuvre exceptionnelle qui mérite bien qu'on la salue au passage. C'est un récit dans lequel Satan est présent. Non parce qu'il s'agit d'un âne : nous ne sommes plus au moyen âge et il y a beau temps que Maître Aliboron ne désigne plus pour nous le diable. Non plus parce que ce pauvre Balthazar se fait traiter par l'un de ses maîtres de « Satan porte-malheur » ! Mais parce que — nous voudrions essayer de le suggérer —, sous les apparences d'une émouvante fable animalière, Robert Bresson, poursuivant et approfondissant le dessein qu'il mène avec opiniâtreté depuis plus de vingt ans, nous livre une nouvelle parabole du mystère de la grâce et de la communion des saints, un nouveau fragment de la lutte entre Dieu et Satan, invisibles protagonistes d'un film d'une rare perfection artistique en même temps que d'une extraordinaire densité spirituelle.

*
* *

On sait que l'« histoire » peut être contée en quelques mots : Balthazar est un âne qui passe de propriétaire en propriétaire — des enfants joyeux, un maître d'école devenu fermier, un garçon boulanger, un clochard ivrogne et rêveur, un grainetier avare — et qui finit par mourir dans la montagne d'une blessure reçue au cours d'une expédition de contrebande. Au long du film, il est presque toujours présent, pour

contempler, discrètement, de son gros œil calme, les façons de faire des humains. Et il supporte avec patience, jusqu'à en être la victime, leur vanité, leur bêtise, leur goût de l'argent, leur méchanceté. Du même coup nous est proposée une peinture sans complaisance de l'humanité, la petite humanité d'un village pyrénéen : endurcissement du cœur, cruauté gratuite, déchéance des innocents, impossibilité du dialogue, crime... rien ne nous est épargné...

Mais il faut entrer dans plus de détails, car rien dans cette œuvre n'est gratuit, n'est dû « au hasard » : tout, au contraire, — le moindre geste, le plus furtif regard, le plan le plus bref — est inséré dans une trame extrêmement serrée, précise, minutieuse, concertée.

*
* *

Le titre alors n'est-il pas surprenant ? Ce n'est pas au personnage dont la Bible (*Daniel*, 5, 1-30) fait le dernier roi de Babylone et qui est resté célèbre par l'orgie sacrilège à l'issue de laquelle il fut assassiné, qu'il faut songer ; mais bien à l'un des trois rois mages. « Au hasard Balthazar » était la devise des seigneurs des Baux, en Provence, qui prétendaient descendre précisément de ce Balthazar. Robert Bresson a sans doute été séduit par l'étrange assonance de ces trois mots. Mais que vient faire le hasard ? Certes, l'âne semble passer de maître en maître au gré de circonstances fortuites. Mais, en réalité, si l'on n'en reste pas au niveau superficiel et qu'on lit le récit en profondeur, tout le film contredit son propre titre ou plutôt fait contrepoint avec lui. D'ailleurs, dès sa première grande œuvre, *Les anges du péché*, Bresson disait : « Il n'y a pas de hasard... Tout dans la vie est un signe ». Plus tard, exprimant son désir de faire un film de la vie de saint Ignace de Loyola, il avouait : « Saint Ignace était un homme extraordinaire ; sa vie, un mélange surprenant de hasards et de prédestination ». Et récemment il s'expliquait à nouveau : « En étudiant la vie curieuse de cet homme qui a fondé le plus grand ordre religieux... on sent qu'il était

fait pour cela, mais tout, dans sa marche vers la fondation de cet ordre, est fait de hasards, de rencontres, à travers quoi on le sent peu à peu arriver à ce qu'il devait faire ». Et Bresson ajoutait, se référant à un autre de ses films : « C'est aussi un peu le cas de l'évadé dans *Un condamné à mort s'est échappé* : il va vers un certain point. Il ne sait absolument pas ce qui se passera là-bas. Il y arrive. Et là, il a à choisir. Il choisit. Et il arrive à un autre point. Et là encore le hasard le fait choisir autre chose ».

Hasard, prédestination : ce sont les deux mots que le metteur en scène a utilisés, à bien des reprises, en parlant de *Balthazar* : « Il est certain, confiait-il à une journaliste, qu'il y a dans mon film, comme, il me semble, dans notre vie, un bizarre mélange de hasard et de prédestination » (*Le Monde*, 26 mai 1966).

Comment l'âne Balthazar se situe-t-il au carrefour du hasard et de la prédestination ? Pour répondre à cette question, il ne faut pas le laisser seul mais introduire un autre personnage, aussi important que lui dans le récit : Marie, la fille du fermier-maître d'école.

*
* *

Les premières images du film nous avaient montré une petite fille. Très vite c'est une adolescente. Malgré les promesses que lui a faites naguère son camarade Jacques, promesses qu'il a même gravées sur le dossier du banc dans le jardin, Marie se laisse faire la cour par le caïd des blousons noirs du village, Gérard. Ce ne sont d'abord que clins d'œil sur la route ou durant la grand-messe. Mais sans tarder les choses se corsent, jusqu'à la scène de séduction — une des plus magistralement traitées de tout le film — qui se déroule, presque entièrement muette sauf le chant des oiseaux, sur le bord de la route et dans une « deux chevaux ». Deux larmes qui s'échappent des yeux de Marie et un léger rictus de la lèvre témoignent seuls de la lutte qui se livre en elle. De cette lutte elle sort vaincue et se donne à Gérard.

Elle se donne à lui corps et âme, cédant à une sorte de vertige dans lequel la fascination et l'attirance composent mystérieusement avec le recul et le dégoût. C'est dans le même mouvement, par exemple, que, heurtée par la lâche brutalité de Gérard envers Arnold, elle le gifle, se fait gifler à son tour par lui et se précipite en pleurant dans ses bras pour être consolée.

Par quelques gestes, quelques regards, Bresson, avec l'extrême pudeur qui caractérise son art, suggère plus qu'il ne décrit. Il nous montre cependant Gérard venant à la ferme pour « chercher ce qui lui appartient ». Mis dehors par le père, le jeune homme reviendra. Jacques, le compagnon des jeunes années, réapparaît : il pourrait peut-être sauver Marie. Mais lui aussi se fait renvoyer par le père de l'adolescente.

Une nuit de fête, tandis qu'éclatent les pétards qui font sursauter Balthazar, la mère de Marie vient jusqu'à la porte du bal pour tenter d'arracher sa fille aux bras de Gérard et de la ramener à la maison : « Est-ce qu'on sait pourquoi l'on aime ? Il me dit de venir, je viens... Je le suivrais jusqu'au bout du monde... S'il me disait de me tuer, je me tuerais... » : telle est la seule réponse qu'elle obtient !

Un soir de gros orage, Marie finit par échouer chez le grainetier du village. Elle arrive trempée, transie, ne demandant d'abord qu'un toit pour s'abriter et un coin de paille pour s'étendre, quitte à embrasser son hôte s'il le désire. Ses vêtements sont mis à sécher devant le poêle et la voici pitoyablement enveloppée dans une couverture crasseuse. Elle se jette affamée sur les provisions contenues dans le garde-manger. Le grainetier tente d'abord de l'en empêcher. Puis son avarice cède la place à des sentiments plus troubles. Il finit, lui le « vieux grigou » comme l'appelle Marie, par proposer à l'adolescente de l'acheter et il dépose devant elle deux liasses épaisses de gros billets, tout en lui exposant avec le cynisme le plus cru sa triste conception du monde : un champ de foire où tout s'achète, où l'honnêteté ne paie jamais. Marie, dégoûtée, lui rend son argent.

Jacques revient une fois encore. Mais il se heurte à une jeune fille nouée, butée, quasi désespérée : « Oh ! Jacques, combien de fois j'ai rêvé d'un garçon comme toi... Mais quel réveil à devenir folle... Je ne vois rien... Je n'ai plus de tendresse, plus de cœur... Le mariage, c'est périmé... Tu m'ennuies, tu m'ennuies... »

Cependant tout est peut-être encore possible. Marie semble s'en laisser convaincre. Toutefois elle souhaite avoir avec Gérard et les blousons noirs une dernière explication franche et définitive ; ou peut-être cède-t-elle à un nouveau vertige. Malgré les efforts de Jacques pour la retenir, elle grimpe jusqu'à la maison abandonnée dans laquelle ils lui ont fixé rendez-vous. Elle y sera bafouée : déshabillée et battue, elle est enfermée à clé par l'ignoble bande.

Délivrée par son père et par Jacques, elle ne guérira pas de cette humiliation. Les autres — même ceux qui l'aiment vraiment — ne peuvent plus la rejoindre. On a fait remarquer à juste titre que, pour la libérer, son père doit passer par une fenêtre en en brisant un carreau parce qu'il ne parvient pas à ouvrir la porte. Quand on sait le rôle que tiennent les portes et leur franchissement dans la plupart des films de Bresson, et dans celui-ci en particulier, on est sensible à la force de cette image : Marie est maintenant définitivement seule, hors d'atteinte de tous. La dernière vision que nous aurons d'elle sera d'une petite fille transie et à jamais blessée, enfouie dans la grande veste noire de son père, sur le banc de la calèche qui la ramène à la maison. Lorsque, peu de temps après, Jacques viendra la chercher, le visage abattu du père, le regard désespéré de la mère nous apprendront, avant qu'aucune parole ne soit échangée, que c'est fini. « Marie est partie, elle ne reviendra plus jamais », se contente de dire la mère. Et il est difficile de chasser l'idée lancinante que la petite fille qui, chez le grainetier, parlait de fuite et de mort, a choisi la seconde solution : celle de la fuite sans retour.

Tout au long du film elle a été sollicitée et recherchée par les uns et par les autres, à tel point que le spectateur

garde dans l'oreille le leitmotiv continuel qui a retenti, prononcé par différents personnages : « Marie, Marie ! », comme si l'adolescente était au carrefour de toutes les suggestions et des invitations les plus contradictoires ; maintenant elle ne répondra plus à aucun appel ni des uns ni des autres. Est-elle montée au grenier se pendre comme la Matrioucha de Dostoïevsky ? S'est-elle laissée glisser doucement dans les eaux limpides de l'étang comme la Mouchette de Bernanos, dont elle est si proche?... Nous ne le saurons jamais. Mais le souvenir de la mort de ces deux « grandes sœurs » de Marie plane sur sa disparition et nous serre le cœur. Si la pudeur elliptique de Robert Bresson est trop profonde pour qu'il ait cru devoir révéler le secret de ce départ, nous savons qu'il ne laisse aucune lueur d'espoir.

*
* *

Raconter l'histoire d'*Au hasard Balthazar* ainsi que nous venons de le faire rapidement — ce qui arrive à Balthazar, ce qui arrive à Marie —, c'est en réalité ne rien dire encore du film de Robert Bresson. Car toute l'œuvre repose sur l'étonnante conjonction cinématographique et spirituelle entre ces deux histoires qui n'en font qu'une. Reprenons donc encore une fois le récit pour en décrire l'entrelacs fascinant.

La petite Marie est la marraine de Balthazar ; c'est elle qui — n'en déplaise aux rubriques ! — tient le cierge allumé tandis que l'ânon reçoit l'imposition du « sel de la sagesse », après avoir été baptisé avec l'eau, « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ».

Balthazar est présent tandis que Gérard tente de séduire l'adolescente venue imprudemment le retrouver. Quelques minutes — génie du bien, muet et impuissant — il sépare les deux protagonistes qui dansent autour de lui, en se poursuivant, un ballet tragique.

C'est durant une halte de Gérard et Marie dans une cabane vide que, resté dehors sous la neige, Balthazar prendra froid. Il en sera malade deux mois et ne guérira que grâce au

traitement drastique du chemineau, son nouveau propriétaire, qui l'emmènera avec lui sur les routes.

C'est aussi chez un nouveau propriétaire de Balthazar encore, le grainetier, que Marie viendra échouer le soir d'orage, ne demandant d'abord pas autre chose qu'un coin de paille auprès de son vieux compagnon.

Lorsqu'elle fera à Jacques la lourde confession de sa vie, Bresson ne nous en laissera pas entendre un seul mot : il nous montre le paisible et pacifiant Balthazar broutant l'herbe du pré, à quelques pas des deux jeunes gens.

C'est devant Balthazar encore que la pauvre Marie au cœur sec essaie de se convaincre et de s'encourager elle-même : elle deviendra capable d'accueillir Jacques : « Je l'aimerai, je l'aimerai », affirme-t-elle, tout en présentant à l'âne sa botte de foin.

Mais la scène la plus étonnante, celle qui donne leur sens à toutes les autres, est située au début du film : fuyant des paysans brutaux, Balthazar redécouvre la propriété où il a vécu ânon, fait le tour du propriétaire, s'engouffre au trot dans « son » écurie et y braie d'émotion et de plaisir. Marie, de son côté, est heureuse d'avoir retrouvé le compagnon à quatre pattes de son enfance. Et voici qu'une nuit, elle s'approche de lui, le décore de fleurs des champs qu'elle vient de cueillir, l'embrasse tendrement sur le museau et, pour le mieux contempler, s'assoit sur un banc, le cœur battant. Témoins invisibles de cette scène, Gérard et l'un de ses compagnons n'y trouvent prétexte qu'à des suppositions ignobles. Cette scène est en réalité l'une des plus délicates et des plus poétiques de tout le film — et il nous paraît digne d'être noté que, dans les salles où nous avons vu *Au hasard Balthazar*, elle n'a provoqué aucun rite, mais au contraire une sorte de silence respectueux, plus profond. En effet, il ne s'agit plus là d'un acte enfantin sans portée comme lors du baptême. L'adolescente romantique, on le sent, met beaucoup d'elle-même dans ces gestes. L'expression de « mariage mystique » vient sous la plume, comme l'antidote des grossièretés sug-

gérées par les deux garçons. Qui osera dire qu'elle est totalement déplacée dans une œuvre où les valeurs spirituelles s'expriment sous des formes et des symboles si étonnants de prime abord ?

Et précisément le lien entre la jeune fille et l'animal est si indissoluble que, lorsque Marie a définitivement disparu, le destin de Balthazar semble, lui aussi, accompli. Les événements se déroulent désormais à un rythme accéléré. Très vite, contre le gré de sa maîtresse — la mère inconsolable de Marie —, Balthazar est emmené par Gérard et un autre blouson noir et il meurt dans la haute montagne, où les premières images du film nous l'avait montré, petit ânon, en train de têter sa mère.

L'art de Bresson, répétons-le, consiste à avoir su entrelacer les deux trames de son film : la ligne horizontale de l'existence de l'âne qui, toujours semblable à lui-même, supporte jusqu'à la mort le destin que lui imposent les hommes ; et la ligne, hélas ! descendante de la petite Marie : ces deux lignes qui s'expriment visuellement par deux regards si différents d'un de l'autre : celui de l'âne qui est comme à niveau ; et celui de l'adolescente souvent orienté vers le bas. S'il n'y avait pas Marie, l'âne ne serait qu'un témoin neutre et passif des aventures peu reluisantes de l'humanité qui l'entoure. *Au hasard Balthazar* ne serait qu'un film à sketches, une sorte de galerie de portraits des vices de l'humanité, les « mémoires d'un âne ». C'est l'histoire de Marie et des personnages qui s'ordonnent autour d'elle qui confère à l'œuvre son fond et sa continuité, non seulement au niveau dramatique mais au plan spirituel. Placé à côté du destin douloureux de Marie, celui de Balthazar apparaît, par comparaison, merveilleusement égal. Il confère à ce film douloureux la sérénité et la paix en nous incitant à considérer le drame de Marie avec une certaine confiance.

« Les choses n'existent pas en elles-mêmes, a dit un jour Bresson, mais seulement par leurs rapports dans la vie comme dans les arts. Dans mes films, plus important pour moi que

les êtres et les choses est ce qui les lie ». Il ajoutait même : « Ce sont ces liens sur lesquels je m'acharne » (*Le Monde*, 26 mai 1966).

Tentons de mieux prendre conscience de ces liens en scrutant encore le mystère de Balthazar.

*
* *

Bresson n'a pas fait de son âne un animal savant ; s'il reste quelque temps dans un cirque, ce n'est qu'un avatar passager dans son existence ; et l'on notera que, pour éviter toute déformation de son « acteur », le metteur en scène a tourné cette séquence après toutes les autres, à la fin de la réalisation. De même, afin de ne pas le troubler dans ses habitudes, Bresson a pris la peine de faire reconduire son « héros » tous les soirs dans son écurie, à plusieurs kilomètres du lieu de tournage. Balthazar est un animal très ordinaire. « J'ai pris, dit Bresson, un âne qui ne savait absolument rien faire. Pas même traîner une charrette. J'ai même eu beaucoup de mal à lui faire traîner la charrette du film ». Balthazar ne fait rien qui ne soit d'un âne. Il ne parle pas, il ne joue pas ; on ne lui prête pas, d'une manière ou d'une autre, des réactions propres aux êtres humains. Nous l'entendons braire une demi-douzaine de fois, de joie, de crainte, de douleur ; nous le voyons fuir en lançant des ruades lorsqu'il est poursuivi par des paysans armés de fourches ou lorsqu'un gamin vicieux lui a attaché un journal enflammé à la queue. Nous le voyons accepter avec la même égalité d'humeur ses différents maîtres : il tire la calèche de la ferme, il porte le pain du boulanger, il accompagne le clochard chemineau, il hisse sur la montagne les produits de contrebande...

Pour cette raison, bien que certains traits — la série de personnages typés, par exemple — apparentent *Au hasard Balthazar* au *Petit Prince*, notre âne n'a que peu de parenté avec le renard de Saint-Exupéry qui, lui, s'exprime comme un sage, hors du règne animal.

Tout âne qu'il soit, Balthazar est cependant auréolé de mystère. Et il a parfois des réactions d'une étonnante sagesse. Par exemple, un jour de très forte chaleur, il refuse l'eau qu'il a fait monter dans le réservoir de tout l'effort de son corps douloureux rivé à la pompe, sous le regard impitoyable de son maître au fouet ; et il attendra pour étancher sa soif que l'eau lui soit donnée du ciel lorsqu'enfin l'orage mettra fin à la sécheresse et à son dur labeur.

Plus tard, vers la fin de sa vie, il se fait traiter de « saint » par sa maîtresse. Ne sourions pas. S'il est « saint », ce n'est pas, comme Bresson semble nous le suggérer dans un rapide enchaînement qui n'est qu'un trompe-l'œil et comme un clin d'œil humoristique, parce qu'il porte, durant la procession, les saintes reliques, tandis que les enfants de chœur font fumer à ses narines l'encens odoriférant... S'il est « saint », c'est pour des raisons plus profondes qui tiennent à son existence même et sans doute à la sérénité avec laquelle il semble l'accepter.

Cette « sainteté » apparaît en particulier par comparaison et par confrontation avec les autres personnages, en tout premier lieu avec Gérard. Balthazar s'oppose au caïd des blousons noirs comme le bien s'oppose au mal et la lumière aux ténèbres.

Que Gérard soit une « incarnation » de Satan, tous ses actes, au long du film, le proclament. C'est un être négateur qui ne sait que détruire, salir, trahir. Ceci est si évident qu'il n'est pas nécessaire de multiplier les exemples. Son attitude en face de Marie est trop manifeste. Mais sa façon de faire avec Arnold est plus suggestive encore. On pourrait penser, en effet, que le cœur de l'adolescent est capable d'éprouver quelque attirance, quelque sentiment humain pour Marie. Mais vis-à-vis du chemineau qui est, il faut bien l'avouer, sans séduction, Gérard a une attitude atroce. Non seulement il l'accuse sans doute à tort d'un meurtre, il le brutalise et l'incite au mal en lui remettant un revolver pour tirer sur le capitaine de gendarmerie ; mais surtout il manifeste continuellement à son égard un affreux mépris. Que l'on songe à

la séquence absolument centrale du bal nocturne offert par Arnold grâce à l'héritage inattendu qui vient de lui échoir. Gérard, qui dans un instant va dénouer brutalement les bras que Marie serre autour de son cou en un émouvant appel au secours, se dirige sur le chemineau, l'insulte, le fait boire ; puis il casse tout dans le café et parachève cette ignoble scène d'humiliation par le baiser de Judas — « Vieux frère ! » — au moment où Arnold se hisse malaisément sur Balthazar pour son dernier voyage.

Balthazar précisément sera la seule présence vivante au côté d'Arnold mourant sur la grand-route entre la borne kilométrique et le poteau télégraphique. « Mon camarade », le saluera l'ivrogne avant de glisser et de tomber entre ses quatre pattes.

Tout se passe comme si la « sainteté » de Balthazar lui permettait de mener, en lui, à leur perfection des velléités, des aspirations vers le bien ou plutôt des possibilités qui existent chez les autres protagonistes du drame mais qui, chez eux, avortent. Comme si Balthazar était mystérieusement le témoin, la « conscience », l'« achèvement » de ceux que les rigueurs de l'existence ou la faiblesse de leur cœur empêchent de parvenir à la plénitude de sainteté à laquelle ils sont pourtant appelés.

C'est ainsi qu'en un sens Balthazar prolonge Arnold. Certes le chemineau participe au bien : c'est lui qui sauve l'âne, malade, du coup de massue du vétérinaire. Il ne prend pas part au mal — sauf lorsque Satan l'arme lui-même pour le faire ou lorsqu'il est aliéné par l'alcool : et Satan le pousse à boire — mais il ne s'en garde qu'en fuyant le monde, en restant à l'écart. Balthazar, lui, montre qu'il n'est pas nécessaire d'abandonner les hommes pour éviter le mal.

Le maître d'école est un juste. Il n'a rien à se reprocher. Avec une grande honnêteté et dans le respect des conventions passées avec lui, il a réussi à faire prospérer la propriété qu'on lui a confiée. Pourtant il rencontre la méfiance, la critique, l'hostilité, la persécution. Ce « juste », si profondé-

ment convaincu de sa justice, laisse le mal mordre sur une partie de lui-même. Il demeure enfermé dans sa bonne conscience et même son orgueil de juste persécuté. Et c'est pour cette raison qu'il ne parvient pas à recueillir le fruit de sa souffrance et qu'il meurt révolté. Ou peut-être osera-t-on dire qu'il ne parviendra à le recueillir que par la médiation de Balthazar : lui aussi est un juste soumis à l'injustice et à la violence des hommes, mais, malgré cela, il demeure dans l'humilité et la paix.

La mère de Marie, cette femme dont le destin amer sera d'être peu à peu dépouillée de tout, malgré sa prière (« Seigneur, ne me l'enlevez pas, lui aussi », demande-t-elle instamment quelques minutes avant d'apprendre la mort de son mari), est invitée à l'acceptation. Mais elle porte les stigmates d'une tension douloureuse dans cette résignation. Sur son visage qui reste dur, sec, fermé, impénétrable, on ne lit pas l'abandon. Du moins, presque jusqu'à la fin. Car la toute dernière vision que nous gardons d'elle laisse une impression différente : surprise par les blousons noirs venus lui subtiliser son âne, elle tourne vers nous des yeux baignés de larmes : c'est la première fois que nous la voyons pleurer ; son visage est comme purifié, apaisé ; il s'est ouvert. Elle s'est abandonnée, et c'est précisément l'instant où elle confesse de Balthazar : « C'est un saint ». Elle semble avoir accédé à cette paix dans la résignation, à ce « saint abandon », comme disent les auteurs spirituels en une formule dont on a tort de sourire, qui est précisément celui de Balthazar.

Enfin, c'est évident, Balthazar achève en lui ce qui manque en Marie. Cette jeune fille pitoyable et perverse, mais infiniment plus pitoyable que perverse, est innocente pour une part d'elle-même ; mais pour une autre part elle consent au mal ; elle s'en rend complice. Elle sait où est l'abîme et elle en éprouve le vertige. Elle sait où est la lumière — et l'on voit par instants le reflet de cette lumière dans ses yeux qu'elle lève alors vers nous : par exemple, lorsqu'en un geste spontané elle pose sa tête sur l'épaule de Jacques : « Oui, Jacques, je suis contente d'être avec toi » — et pourtant elle

laisse l'ombre de la nuit s'étendre sur elle et Satan pénétrer en son cœur.

De ce mal, de ce péché, de ce Satan, Balthazar, lui, n'est jamais complice. S'il en accepte le fardeau, s'il le hisse, à grand-peine, jusqu'au col de la montagne — en une rude montée durant laquelle, trois fois, il sera battu parce que, épuisé, il ne parvient plus à avancer —, ce n'est pas qu'il collabore à l'acte du péché : il n'en accepte sur lui que le poids de souffrance. Humble, abandonné, paisible, il est pur de tout ce mal qu'il emporte loin des hommes dans la compagnie desquels il a vécu sans tricher. Il est la miséricorde continuellement accordée.

Pourtant ce porteur de reliques, ce patient et courageux compagnon des bons et des mauvais jours, ce « saint » mourra de malemort : en contrebande, abattu par les balles des gardes-frontières. Mort indigne, mort honteuse pour un « saint » !

Comment repousser totalement l'idée qu'il meurt ainsi injustement, qu'il meurt d'une mort qui n'aurait pas dû être la sienne, qu'il meurt non seulement à cause des autres, mais à la place des autres, pour les autres ?

On a posé la question à Robert Bresson : « L'âne n'est pas le Christ ? » Il a répondu : « Je n'ai jamais songé à une analogie entre l'âne Balthazar et le Christ ». Peut-être ! Mais a-t-on remarqué la furtive apparition du prêtre venu au chevet du père de Marie, révolté par l'injustice qui lui a été faite et par la disparition de son enfant après l'humiliation qu'elle a subie ? A-t-on pris garde aux quelques paroles prononcées durant cette brève scène ? Après un appel au pardon, le prêtre, découvrant une Bible, l'ouvre et lit trois versets des *Lamentations* de Jérémie (3, 31-33) :

« Car le Seigneur
Ne rejette pas à toujours.
Mais, lorsqu'il afflige,
Il a compassion selon sa grande miséricorde,
Car ce n'est pas volontiers qu'il humilie
Et qu'il afflige les enfants des hommes ».

On notera que, si c'est la « Bible de Jérusalem » qu'ouvre le prêtre, la traduction qu'il lit est celle de « Segond ». Ce choix a sans doute été dicté à Robert Bresson par le fait qu'au dernier verset la première de ces versions parle des « fils d'homme », formule qui s'applique moins directement à Marie que les « enfants des hommes » dont parle « Segond ». Or, il est évident que le cinéaste veut faire allusion au destin de Marie, symbolisé et achevé dans la douloureuse scène de la mesure abandonnée.

Mais est-il hors de propos de remarquer aussi que les trois versets précédant immédiatement le texte lu sont les suivants :

« Il se tiendra solitaire et silencieux,
Parce que l'Éternel le lui impose ;
Il mettra sa bouche dans la poussière,
Sans perdre toute espérance ;
Il présentera la joue à celui qui le frappe,
Il se rassasiera d'opprobres ».

(*Lam.*, 3, 28-30 ; trad. Segond).

Les derniers versets évoquent irrésistiblement *Isaïe*, 50, 6, un autre des « lieux » classiques de la Passion :

« J'ai livré mon dos à ceux qui me frappaient
Et mes joues à ceux qui m'arrachaient la barbe ;
Je n'ai pas dérobé mon visage
Aux ignominies et aux crachats » (trad. Segond).

Dans une œuvre aussi concertée qu'*Au hasard Balthazar*, il serait tout simplement ridicule de ne voir dans ces rapprochements que pur « hasard ». Que Robert Bresson l'avoue ou non, ces correspondances conduisent le croyant, et l'incroyant aussi, à découvrir dans le destin de Balthazar quelque reflet du mystère rédempteur de l'homme-Dieu.

Formulée ainsi, l'affirmation choquera sans doute. C'est d'ailleurs d'une autre manière qu'il vaut mieux la formuler. Insister sur un rapprochement explicite entre le Christ et Balthazar, chercher des équivalences exactes, c'est durcir et,

à la limite, fausser et dénaturer l'œuvre de Bresson dont la texture est plus subtile et plus discrète. C'est tout entière qu'elle est parabolique.

Pourtant l'auteur de *Balthazar* a dit aussi : « Pas de parabole, pas de symbole. Je fuis les symboles. S'il y en a dans mon film, ce n'est pas moi qui les y ai mis ». Toutefois il ajoutait aussitôt : « Mais cela ne me déplaît pas qu'on en voie. Cela veut dire qu'on y aperçoit plus ou moins les dessous » (*Le Monde*, 26 mai 1966). Bresson ne met peut-être pas de symboles ; mais il y sont. Lors d'une interview datant de quelques années, il avait dit encore, paradoxalement : « Je crois que tout ce qui est dans un film est ce qu'on n'y a pas mis. Il faut arriver à mettre des choses sans les mettre, c'est-à-dire qu'il faut que tout ce qui est important n'y soit pas au départ et y soit à l'arrivée » (*Cahiers du cinéma*, n° 75). Serait-ce trahir sa pensée que de dire que, comme tout artiste véritable, il se méfie avant tout de la fausse conception de l'art qui consisterait à vouloir « illustrer » de façon systématique et quasi mécanique un certain nombre de thèmes ou d'idées ? En réalité l'artiste est créateur d'un monde qui vit par lui-même. En d'autres termes encore, on pourrait suggérer que Robert Bresson refuse de faire de ses films de laborieuses allégories dans lesquelles il conviendrait de chercher les équivalences et les « clés » placées méthodiquement d'avance par lui ; mais qu'il crée des paraboles, au sens évangélique du mot, c'est-à-dire un monde, une histoire, un tableau, un climat, une atmosphère qui ont valeur d'enseignement dans leur ensemble et par tout eux-mêmes, de manière beaucoup plus souple que l'allégorie dans laquelle chacun des éléments revêt une signification et une équivalence précise.

Un critique, qui est aussi un metteur en scène, avait perçu cela à propos d'un film antérieur de Bresson qui offre, en effet, de profondes ressemblances avec *Balthazar* : de *Pick-pocket*, Louis Malle écrivait : « Il n'y a plus d'anecdote, c'est-à-dire de propos étranger au propos réel du film et qui, le plus souvent, le masque, ce que les producteurs appellent un « bon sujet », une « bonne histoire », avec psychologie à la clé,

progression dramatique, etc. Il y a seulement des symboles, d'une lumineuse simplicité, qui composent une allégorie ou, plus exactement, ce qui s'appelle dans l'Evangile une *parabole*. Tournant définitivement le dos à la dramaturgie, Bresson a fait un film contemplatif, un film de réflexion morale, qui est au cinéma traditionnel ce que Pascal est à Balzac » (*Arts*, 30 décembre 1959).

Au hasard Balthazar, comme *Pickpocket*, est un film « contemplatif » et nous n'avons pas fini d'en capter en nous les résonances profondes.

*
* *

S'il convient de rester discret dans la comparaison de Balthazar et de Jésus, on peut suivre le metteur en scène lorsqu'il parle lui-même de la religiosité, de la « mysticité » de l'âne et qu'à un interlocuteur il avoue « pensivement » : « L'âne c'est toute la Bible, l'Ancien Testament, le Nouveau Testament... » (*Etudes*, juin 1966).

Il est vrai que l'âne, qu'on rencontre aujourd'hui encore sur tous les chemins de Jordanie, est présent à bien des pages de l'Écriture : elle le nomme plus de cent fois et sous des noms divers, témoignant par là de son rôle important.

Dans le folklore chrétien, le plus connu des ânes est sans doute celui de la crèche de Bethléem, créé, malgré le silence des Évangiles, par le rapprochement entre un verset d'*Isaïe* (1, 3 : « Le bœuf reconnaît son bouvier et l'âne, la crèche de son maître ») et la traduction grecque d'un verset d'*Habacuc* (3, 2 : « Au milieu de deux animaux tu te manifesteras »). Mais plus riche de signification est celui qui porta le Christ au jour des Rameaux. Ce jour-là, en effet, le Seigneur accomplit les prophéties, depuis la *Genèse* (49, 11 : « Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda, ni le bâton de chef d'entre ses pieds jusqu'à la venue de celui à qui il est, à qui obéiront les peuples. Il lie à la vigne son ânon, au cep le petit de son ânesse... ») jusqu'à *Zacharie* (9,9 : « Exulte de toutes tes forces, fille de Sion !

Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem ! Voici que ton roi vient à toi : il est juste et victorieux, humble et monté sur un âne, sur un ânon, petit d'une ânesse »). Pour entrer dans Jérusalem, délaissant les attelages brillants, les chars, les chevaux, emblèmes de la puissance et de la guerre, Jésus choisit la monture humble et pacifique des anciens chefs d'Israël, et en particulier de David.

En contemplant *Balthazar*, comment ne pas évoquer cet âne des Rameaux proche du Christ ? Comment ne pas songer aussi à ces animaux de l'Ancien Testament chargés par le grand prêtre des péchés du peuple et les emportant hors de la ville, dans le désert ? Comment ne pas se rappeler enfin que, dans l'Écriture, il est une ânesse qui voit plus clair que celui qu'elle porte ? Trois fois, la monture de Balaam, en se détournant ou en s'arrêtant, évite à son maître l'épée nue de l'ange de Yahvé : « L'ânesse m'a vu et devant moi elle s'est détournée par trois fois. Bien t'en a pris qu'elle se soit détournée, car je t'aurais déjà tué » (*Nombres*, 22, 33).

*
* *

Nous l'avons dit : chercher à tout prix des équivalences exactes et des interprétations d'une minutieuse précision, c'est, à coup sûr, trahir l'œuvre pleine de mystère et fascinante de Robert Bresson. Autre chose est d'être sensible à son style.

Un critique à présent *Au hasard Balthazar* comme « le plus dogmatique des films de Bresson ». Si l'on veut dire qu'il ouvre à une méditation concernant des points essentiels de la foi chrétienne : le rachat par la souffrance du juste innocent et la communion des saints, nous sommes d'accord. Mais nous ne le sommes plus si l'on entend par là que le film « dogmatise » en imposant avec lourdeur des vérités à croire.

En réalité *Au hasard Balthazar*, comme toute véritable œuvre d'art, laisse le spectateur profondément libre. Il ne lui impose rien. Mais il lui propose une récréation du monde qu'on peut qualifier de « biblique ». Non pas parce qu'on y

voit quelques verts pâturages et quelques moutons. Pas plus qu'il n'est chrétien parce qu'on y voit une messe, une procession et un prêtre au chevet d'un mourant. Il est biblique parce qu'il participe à un certain mode poétique qui suggère plus qu'il n'exprime, qui fait saisir plus qu'il n'enseigne, qui introduit dans un monde nouveau par connaturalité.

La Bible n'est pas d'abord conceptuelle et dogmatique, mais existentielle. La Parole de Dieu, qui est une parole en acte, s'exprime d'abord dans l'histoire d'un peuple et dans des destins personnels, porteurs d'un message qui va bien au-delà d'eux-mêmes. L'analogie vaut pour Bresson : le monde et les personnages qu'il peint vont, eux aussi, au-delà d'eux-mêmes et ils évoquent plus qu'ils ne disent explicitement.

Nous venons d'employer le mot de « peindre ». Ce n'est pas fortuit. Robert Bresson a d'abord été, dans sa jeunesse, et il est toujours, esthétiquement, un peintre. « Je suis très peu écrivain, avoue-t-il. J'écris, oui, mais je me force à écrire, et j'écris — je m'en rends compte — un peu comme je peins... J'écris comme je mets la couleur : j'en mets un peu à gauche, un peu à droite, un peu au milieu, je m'arrête, je repars... et c'est seulement lorsqu'il commence à y avoir certaines choses d'écrites que je ne suis plus annihilé par la page blanche et que je commence à remplir les trous ». Ces remarques valent pour chacun des plans du film : ils sont composés minutieusement comme des tableaux et l'on pourrait suggérer nombre de rapprochements visuels : un spectateur, par exemple, a été frappé par la ressemblance entre le visage de Marie peint par Bresson et les jeunes filles de Vermeer. Mais ces remarques valent aussi pour la composition d'ensemble : « J'ai posé au départ certaines choses dans la composition, certaines autres à l'arrivée, d'autres encore au milieu... C'est le rassemblement de tout cela qui a fini par faire le film, de même que des couleurs sur une toile finissent par se rassembler en donnant les rapports des choses les unes avec les autres ».

Mais je crains que le mot de peinture ne soit équivoque, car il y a peinture et peinture. Dans *Au hasard Balthazar*,

comme dans tous les films de Bresson, il ne s'agit pas de la photographie du monde qui nous entoure — ce que l'auteur de *Pickpocket* redoute le plus au monde — mais bien de la création artistique, sous mode pictural, d'un monde nouveau. La pâte humaine, la réalité, est sublimée de telle façon que la comparaison qui nous vient à l'esprit est celle des faiseurs d'icônes : de peintres pour lesquels les êtres de chair et de sang ne sont pas des êtres de chair et de sang, mais les messagers et les porteurs de valeurs dont la signification les dépasse. Avec Robert Bresson, comme avec les peintres d'icônes, on n'en reste jamais au simple niveau de l'homme. Bien que ce soit des hommes et des femmes vivants qui nous soient montrés, nous sommes toujours, soit au-dessus d'eux par une transfiguration qui est celle de la grâce ou de l'Esprit, soit au-dessous d'eux par une défiguration qui est l'œuvre de Satan.

Malgré cette transmutation — on pourrait presque dire : à cause de cette transmutation — le film n'est pas réduit à une épure et les personnages ne deviennent pas des symboles abstraits. Fruits miraculeux de la création artistique, ils vivent sous nos yeux et nous émeuvent, bien que signifiants très au-delà d'eux-mêmes, de même que le film tout entier exprime bien plus que la simple anecdote qu'il nous conte et que pourtant nous suivons avec intérêt. « J'ai eu le sentiment, dit Marguerite Duras, que j'entrais dans un cinéma qui n'avait jamais été fait, d'une épaisseur nouvelle. Cette épaisseur, cette densité, c'est celle de la pensée. Et pourtant, ce n'est pas un cinéma intellectuel. Il est aussi bien sensoriel que pensé ». Et la romancière ajoutait : « De tous les films que j'ai vus », *Au hasard Balthazar* « est peut-être le film qui correspond le mieux à une création ».

C'est dans cette perspective seulement qu'on ose dire que Gérard et sa bande sont une manifestation de Satan lui-même, et Balthazar une épiphanie du serviteur souffrant. Pareilles affirmations seraient absurdes ou même blasphématoires si elles ne s'appuyaient pas sur ce qui vient d'être dit de l'univers biblique de Bresson, de sa puissance créatrice et de son style, rigoureusement inséparable du contenu de ses films.

On voit mieux, nous l'espérons, à quelle distance nous sommes, avec *Au hasard Balthazar*, de « « mémoires d'un âne » » capables d'apitoyer les membres de la Société protectrice des animaux, comme d'une astucieuse fable animalière destinée à enseigner quelque morale aux hommes ou d'un conte philosophique ayant pour but de les critiquer. Balthazar n'est ni Cadichon ni Maître Aliboron et Robert Bresson n'est pas le Voltaire de *Candide* ni le Saint-Exupéry du *Petit Prince*.

Nous sommes au cœur du mystère chrétien que Bresson — avec une obstination qui fait sa grandeur — s'efforce de scruter depuis plus de vingt ans : celui des liens mystérieux qui unissent les créatures entre elles et avec Dieu ; celui du combat inachevé jusqu'à la fin du monde entre l'ange des ténèbres et l'ange de lumière.

Ce combat contre Lucifer, c'était déjà celui du curé de campagne ; ce mystérieux échange entre les êtres, que nous appelons la communion des saints, c'était déjà celui d'Anne-Marie et de Thérèse dans un film que Bresson aurait aimé appeler *L'échange* et non *Les anges du péché*, ou bien celui de Michel le pickpocket avec Jeanne ; cette quête de la liberté, au besoin par-delà la mort, c'était déjà celle de Jeanne d'Arc et du condamné à mort qui s'échappait ; ce rachat, c'était déjà celui que réalisait Jeanne en embrassant la main du pickpocket ou le curé d'Ambricourt en mourant dans la certitude que « tout est grâce »... Simplement, Robert Bresson n'était jamais allé si loin dans la peinture spirituelle. Mais tous les fils, simples, de ses œuvres antérieures se nouent dans ce dernier film apparemment complexe et pourtant si profondément unifié dans son fond et dans sa forme.

*
* *

Si ce qui vient d'être dit correspond à la réalité, on comprendra qu'en contemplant *Au hasard Balthazar* on ne se puisse empêcher de faire référence fréquemment à de grands romanciers qui ont été, eux aussi, les chantres des « humiliés » et des « offensés » ; les peintres de l'affrontement, dans le

cœur de l'homme, des ténèbres et de la lumière, de Dieu et de Satan ; les témoins de la rédemption.

Le nom de François Mauriac vient sous la plume : l'auteur de *Thérèse Desqueyroux* n'est pas présent seulement dans ce film en la personne de sa petite-fille qui interprète, de manière remarquable, le rôle de Marie. Mais plus encore que Mauriac, deux hommes doivent être cités, que nous avons évoqués plus haut : Dostoievsky et Bernanos.

Bresson ne craint pas de se référer à l'un comme à l'autre. Et il l'a fait en particulier en présentant son dernier film. D'ailleurs, après *Le journal d'un curé de campagne*, notre metteur en scène a l'intention de réaliser au cinéma la *Nouvelle histoire de Mouchette* : « Le personnage de la « nouvelle Mouchette », dit-il, est quelque chose de merveilleux en ce sens que c'est encore l'enfance — une période entre l'enfance et l'adolescence — prise dans la dureté. Non pas prise dans la niaiserie, mais vraiment dans la catastrophe. Cela, c'est admirable, et c'est ce que je vais essayer de rendre... Au lieu de me disperser (si je puis dire, car j'essaie toujours de ne pas me disperser) dans un foisonnement de vies et d'êtres différents, je vais essayer d'être constamment, absolument, sur un visage : le visage de cette petite fille, pour voir ses réactions. Et je prendrai, alors là, oui, la petite fille la plus maladroite, la moins actrice, la moins comédienne (or les enfants, les petites filles surtout, le sont souvent terriblement). Bref, je prendrai la plus maladroite qui soit et j'essaierai de tirer d'elle tout ce qu'elle ne soupçonnera pas que je tire d'elle ».

Ce personnage de Mouchette — nous l'avons dit — est déjà esquissé : non seulement, en effet, Marie partage quelque peu le destin de l'héroïne de Bernanos, mais sur le visage d'Anne Wiazemsky, recréé par Robert Bresson, nous avons lu certains traits qui sont aussi de Mouchette : la douceur de l'enfance, mais aussi de brusques colères, une grande puissance de mépris, un profond dégoût de soi-même et des autres, une tristesse de l'âme — celle qui faisait gémir Matriocha : « J'ai tué Dieu » — allant jusqu'au vertige de la mort...

Au hasard Balthazar : film triste, disent des spectateurs. Non ! Certes, c'est une œuvre sans concession dans laquelle Satan semble vainqueur : Marie, humiliée jusqu'au plus profond d'elle-même, disparaît. Son père meurt de douleur tandis que sa mère poursuit sa vie dans les larmes. Mort aussi, le bonhomme Arnold dont le non-conformisme réchauffait le cœur. Mort enfin, l'âne Balthazar. Mais précisément, comment rester insensible à la gravité paisible et pacifiante de la mort de l'animal ? Balthazar s'endort face à un horizon élargi. La caméra de Robert Bresson nous fait sentir l'air pur des hauts pâturages. La lumière très claire est rendue plus intense encore par la laine blanche d'un troupeau de moutons, qui sont comme une présence douce. La disparition de Balthazar, qui nous tire pourtant les larmes des yeux, n'est pas un écrasement, c'est un accomplissement. Ce n'est pas une rupture, c'est l'entrée définitive dans la sérénité : nous y pénétrons avec Balthazar dans la certitude d'une victoire en marche parce que déjà acquise, malgré et à travers les défaites de chaque jour. « Un film terrible sur le monde et sur le mal du monde, a dit Jean-Luc Godard, mais on ressent tout cela avec une sorte de douceur évangélique ».

Et le deuxième mouvement de la Sonate n° 20 de Schubert, qui accompagne et rythme ce film mozartien, prolonge notre contemplation, grave, recueillie, douloureuse, mais ouverte à l'espérance.

*
* *

On ne nous suivra peut-être pas dans notre appréciation louangeuse d'*Au hasard Balthazar*. On sera alors en bonne compagnie. Voici pour terminer — et ce n'est pas le coup de pied de l'âne ! — l'opinion de trois critiques catholiques.

Jean Rochereau parle dans le quotidien *La Croix* (3 juin 1966) de « jansénisme glacial », d'« épure géométrique » et il confesse : « Les partis pris cinématographiques » de Robert Bresson « me plongent dans une affliction allergique proche des tribulations que les hommes imposent à l'âne Balthazar ».

L'hebdomadaire *Témoignage chrétien* (2 juin 1966), comme il lui sied, s'est penché sur l'aspect « sociologique ». Le verdict tombe comme un couperet : Bresson se révèle « piètre observateur et mauvais moraliste ». Telle est la conclusion de l'article de Madeleine Garrigou-Lagrange qui a tenté d'expliquer plus haut que le film n'est qu'un « faux semblant » de chef-d'œuvre en raison de sa « fausse note » : son « simplisme » et son « expression anachronique ».

A l'autre extrémité de l'éventail des hebdomadaires catholiques, l'on n'est pas plus tendre : « Confabration laborieuse et pesante », estime André Bessèges, dans *La France catholique* (3 juin 1966) ; « je m'y suis ennuyé » ; et le critique de prophétiser : « Bresson risque de ne plus se trouver que devant un auditoire de spécialistes... ou de sourds »¹.

René MAURICE

1. D'autres critiques, croyants ou non, sont plus positifs ; plusieurs même enthousiastes. Nous avons lu en particulier avec grand intérêt la note du P. X. Tilliette dans *Etudes*, juin 1966. Les citations de Bresson pour lesquelles nous n'indiquons pas de référence sont extraites des importantes déclarations que le metteur en scène a faites aux *Cahiers du cinéma* (n° 178, mai 1966).

Au moment de corriger les épreuves, nous prenons connaissance des analyses excellentes de Jean Collet dans *Etudes*, juillet-août 1966 et dans *Signes du temps*, juillet-août 1966.

**Dixième pèlerinage œcuménique
5000 kilomètres à travers la**

TURQUIE

13 AOUT - 4 SEPTEMBRE 1966

sous la direction

des Pères René Beupère et Pierre-Réginald Cren
et des pasteurs Daniel Atger et Henri Eberhard

RENSEIGNEMENTS ET INSCRIPTIONS A NOS BUREAUX

Ce pèlerinage œcuménique est placé sous le patronage
de *Lumière et Vie* et de *L'illustré protestant*

LA REVUE ÉGLISE VIVANTE

- **situe** la Mission dans la vie de l'Eglise par la doctrine et par les faits
- **prolonge son effort de pensée et d'action** par une Collection « EGLISE VIVANTE » aux Editions Casterman.

Parait tous les deux mois

Belgique : 190 FB— CCP N° 55.48.70 — Eglise Vivante, 137, Diestsestraat, Louvain.

France : 19 FF— CCP N° 95.63.39 — Mlle J. Teillet, 44, Rue des Bernardins, Paris-5^e.

Autres pays : 200 FB— par CCP, Chèque bancaire ou mandat-poste adressés à Eglise Vivante, Louvain, Belgique.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre

LE DIABLE AU CATÉCHISME

« Je t'exorcise, esprit impur, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit ; sors de ce serviteur de Dieu et éloigne-toi de lui. Etre mauvais et damné, celui-là même t'en donne l'ordre, qui a marché sur la mer et a tendu la main à Pierre qui se noyait.

Reconnais donc ta condamnation, démon maudit, et rends honneur au Dieu vivant et véritable, rends honneur à Jésus-Christ son Fils et à l'Esprit Saint. Retire-toi de ce serviteur de Dieu, car Jésus-Christ, notre Dieu et Seigneur, a daigné l'appeler à sa grâce sainte, à ses bénédictions et à la fontaine baptismale.

Je t'exorcise, esprit impur, au nom de Dieu le Père tout-puissant, au nom de Jésus-Christ, son Fils, notre Seigneur et Juge, et par la puissance du Saint Esprit. Eloigne-toi de cette créature de Dieu que notre Seigneur a daigné convoquer dans son temple saint pour qu'elle devienne le temple du Dieu vivant et la demeure du Saint-Esprit, par le Christ notre Seigneur qui viendra juger les vivants et les morts et purifier le monde par le feu ».

*
* *

Les textes que l'on vient de lire appartiennent à la liturgie du baptême des enfants ; ils se retrouvent, amplifiés par la répétition, dans celle du baptême des adultes. Le rituel utilisé en France les a pudiquement conservés en latin. N'est-ce pas parce que leur langage, qui présente le candidat au baptême comme

« possédé » par Satan, risque de heurter les néophytes et ceux qui les entourent lors de leur entrée dans la vie sacramentelle ? Cette question, nous l'avons posée, parmi d'autres, à un groupe d'animateurs du catéchuménat des adultes, dans le cadre d'une réunion qu'ils ont bien voulu tenir pour nous sur les problèmes de catéchèse soulevés par la présence de Satan au sein du message chrétien. Les quelques pages qui suivent sont l'écho des expériences et des préoccupations qui se sont exprimées au cours de cette rencontre.

Aux yeux des responsables de la catéchèse, ce ne sont pas d'abord les formules liturgiques qui posent question aux catéchumènes ; elles font pour eux partie du « patois de Canaan » qu'il faut accepter pour entrer dans la terre promise. « Vieux » fidèles et prêtres sont plus sensibles que les catéchumènes à l'inadéquation de la liturgie à nos conceptions théologiques. Ce n'est pas la préparation immédiate au baptême, mais bel et bien l'ensemble de la catéchèse qui pose aux néophytes la question de Satan. Encore convient-il de remarquer que les néophytes ont l'âme neuve : en peu de mois, ils ont accueilli tout un monde d'idées et de décisions qui ont bouleversé leur vie. L'existence des anges — bons ou mauvais — ne peut leur paraître qu'un aspect très secondaire du paysage intérieur qui se tisse en eux. Si cette existence, comme il arrive généralement, ne leur semble pas aller de soi, ils s'en remettent assez facilement au dynamisme de la foi pour que soit donnée en son temps une adhésion plus franche à ce point de doctrine : ne sont-ils pas déjà passés au-dessus de tant d'obstacles ?

C'est plus souvent après le baptême que les néophytes s'affrontent à la question de l'existence satanique, la mettant fréquemment en doute ou, dans les cas privilégiés, se posant le problème de l'insertion du démon dans la trame générale des desseins de Dieu. Les catéchistes sont ainsi conduits à s'interroger eux-mêmes sur le sens à donner aux paroles scripturaires sur le démon et ne peuvent esquiver le dilemme : réalité ou mythe signifiant la puissance du péché ?

Précisons d'où viennent les difficultés : il s'en présente d'abord de très générales, qui sont antérieures à celles que

soulève la question de Satan. C'est en premier lieu une certaine insensibilité de l'homme d'aujourd'hui à l'égard de tout ce qui touche au mal moral, au péché. Mais l'expérience montre que la difficulté, réelle, n'est pas insurmontable, et que chacun porte encore en son cœur le sens d'une responsabilité devant le mal. Plus radicalement, l'existence d'un monde invisible — surnaturel — s'impose difficilement au catéchumène d'aujourd'hui. « Le monde des anges en général pose question ; certains parlent d'ange gardien, mais pour les autres ce n'est qu'histoire d'enfants, conte de fées. Ainsi, si on ne croit pas aux anges, pourquoi voulez-vous croire en Satan ? C'est que le surnaturel, en tant que monde, est une réalité à laquelle on a beaucoup de mal à accéder actuellement ; on a tendance à naturaliser même la vie de foi, on veut la mettre à la portée de tous ; alors ce monde surnaturel, autrefois peut-être très familier à nos ancêtres, réalité dans laquelle ils vivaient très simplement, est actuellement un problème pour les consciences. Pas seulement au niveau de l'existence des anges, mais au niveau même de la vie spirituelle. On veut présenter la foi comme un épanouissement de l'homme dans ce qu'il a de plus humain, de plus profondément naturel. Mais n'est-ce pas négliger ce monde sans lequel la foi ne semble pas avoir de réalité ? »

La présence suggestive du monde surnaturel et satanique dans les romans de Bernanos ne touche plus réellement le lecteur d'aujourd'hui. On est là, on le voit, au centre d'un grave problème. Le mystère et le quotidien sont ressentis comme deux pôles du message chrétien. Il semble que l'on arrive plus aisément que dans le passé à repérer un chrétien « quotidien » ; mais on risque de perdre de vue un autre monde « sans lequel la foi n'a plus de réalité ».

Difficulté générale, donc, de s'ouvrir au surnaturel, mais plus encore à ce surnaturel négatif qu'est l'existence de Satan et son rôle de tentateur. « Cette personnification d'un être créature de Dieu, qui a pour mission d'empêcher le plan de Dieu de réussir, de le gêner au maximum, fait vraiment d'énormes difficultés ». Le débat, on le voit, n'est pas entre

la raison et la foi ; il se situe à l'intérieur d'une foi centrée sur le Dieu-Amour. Voir le mal sous la catégorie abstraite d'une dépression dans la créature tente davantage le moderne que d'en faire le fruit de la volonté d'un être concret, quoique mystérieux. Parlant du péché, la tendance dominante sera de parler de la faute individuelle ou de la responsabilité collective, évitant tout à la fois l'abstrait et le mystère.

Les responsables de la catéchèse soulignent une autre difficulté : il semble à beaucoup que parler de Satan pour expliquer le mal c'est supprimer — ou trop amenuiser — la liberté de l'homme. « Contre l'idée d'une force qui agit en nous et ampute notre liberté, il y a une espèce de protestation au nom de l'autonomie de l'homme en face de Dieu ». C'est comme une revendication de responsabilité ; il y a du mal dans le monde ; c'est dans l'homme, dans la faute de l'homme qu'il a sa source. Cette attitude est souvent durcie, parce que le catéchumène pense maladroitement l'action tentatrice comme une « possession », ou tout au moins comme une action à l'intérieur de l'âme à l'instar de celle de l'Esprit, et il se révolte spontanément contre cette conception excessive du règne de Satan. De toute manière, même lorsqu'est acceptée la présence du « Prince de ce monde », la question des rapports entre l'Esprit du mal et la liberté de l'homme reste posée. Un catéchiste l'exprime ainsi : « Il y a dans la nature humaine une pesanteur qui nous entraîne vers le bas, sans qu'il y ait à faire intervenir le Malin. La question que les gens posent est : quelle est la part de Satan dans le mal qui est dans le monde, et quelle est notre responsabilité ? »

*
* *

Voilà bien des questions, que les catéchistes ne peuvent laisser sans réponse. Pour donner des éléments de solution, deux grandes lignes complémentaires semblent s'imposer.

La première prend appui sur l'expérience du mal auquel tout homme est confronté d'une façon ou d'une autre. Lorsqu'on cherche à déterminer la responsabilité du mal dans le monde, on la trouve d'abord dans l'homme, dans sa conscience

individuelle, mais aussi dans les structures et les préjugés de la société. Et pourtant, ni les penchants mauvais de chacun, ni les poussées collectives, ni les forces d'inertie sociales ne rendent compte de tout le mal dont nous souffrons. « Le mal qui est dans le monde a une source lointaine qui continue de couler en nous ». Certaines expériences humaines laissent pressentir dans le mal un « mystère d'Iniquité » dont les données immédiates de l'expérience ne rendent pas compte. « Peuvent arriver à réaliser l'existence personnelle de Satan des gens ayant rencontré ou vécu des cas semblables à ceux des possessions ; ayant rencontré par exemple des gens qui accomplissent le mal d'une façon incompréhensible, illogique, inexplicable par le seul égoïsme (ainsi dans les persécutions nazies). Il semble là que des hommes qui, par ailleurs, ne sont pas différents des autres, soient comme possédés ». Ceux qui, très sérieusement, travaillent à améliorer les conditions de la vie sociale se heurtent aussi à des obstacles dont l'ampleur leur laisse deviner que le mal dans le monde n'est pas un problème qui se résout au plan des techniques, y compris les techniques psychologiques. Ils se heurtent « à une espèce de force, une espèce de puissance qui stérilise leur propre action ; il leur semble qu'ils sont combattus par une espèce de force qui dépasse leur mesure ».

Une seconde ligne cherche à replacer la réflexion sur Satan et le mal dans la dynamique de la rédemption ; cette « force qui dépasse notre mesure » est celle dont le Christ est vainqueur ; savoir reconnaître la présence du « Prince de ce monde » dans notre combat est un moyen de situer et de glorifier l'action rédemptrice. « Dans la catéchèse, j'ai présenté l'exorcisme comme moyen de se mettre sous l'emprise de Jésus ; dans la mesure où l'on est davantage sous l'emprise de Jésus et qu'on reconnaît le Christ comme étant notre chef, on est libéré de l'Esprit du Mal ». Une religieuse travaillant en milieu populaire a pu observer comment l'intelligence de Dieu comme Esprit d'Amour donne réalité à l'intelligence de cet « Esprit du Mal » dont on a cependant peine à saisir la personnalité et qu'il ne faut évidemment pas exalter au point

d'en faire le pendant de l'Esprit d'Amour. D'ailleurs, des textes d'Évangile aident catéchistes et néophytes à situer Satan dans la trame des desseins de Dieu. Ce sont l'épisode de la tentation de Jésus au désert ainsi que le dialogue entre le Christ et Pierre qui se refuse à voir dans la passion une voie de salut. Et Jésus dit à Pierre : « Retire-toi, Satan » (*Matth.*, 16, 23) ; ce qu'un catéchète commente ainsi : « L'Esprit du Mal ne se rencontre pas face à face, il s'incarne toujours à travers le visage d'un frère qui diminue à nos yeux le poids de la Rédemption et de ses exigences ». Il faut savoir qu'avec le Seigneur de la Croix et de Pâques nous sommes entraînés dans une aventure et vers une victoire qui dépassent nos horizons immédiats. Notre espérance, même quand elle prend son élan sur l'espoir de transformations terrestres, « a un ressort très profond », qui lui fait dépasser toute revendication immédiate, tout appui sur les moyens pratiques et techniques, dans la constatation de l'action rédemptrice du Christ. La victoire sur Satan, cachée dans l'aventure humaine avec le Christ, est un aspect de cette transcendance que l'Incarnation dévoile. Le catéchuménat aujourd'hui cherche à faire comprendre aux candidats au baptême que, de même qu'ils sont « partie prenante » d'un mal qui les dépasse, ils vont être « partie prenante » d'un salut. Ce salut peut et doit nous devenir familier en ses incidences terrestres ; mais la figure de Jésus-Christ, en quoi il se résout, nous interdit de l'enfermer en dehors du mystère, dans des perspectives trop plates et uniquement visibles.

Dans cette ligne, le mystère du mal qui, avant d'être dans le cœur de l'homme, repose en un « Prince de ce monde », éclaire nos situations terrestres si souvent déconcertantes, mais surtout donne une partie de son relief à l'œuvre rédemptrice, ouvre à nos contemporains, par delà toute imagerie périmée, le sens que nous sommes pris dans un réseau de forces qui dépassent les données de l'expérience immédiate. Il fut peut-être un temps où les hommes découvraient Satan, puis le Christ. Aujourd'hui, ils ne peuvent que découvrir le Christ d'abord, puis, à la place qui lui revient, Satan.

SATAN

selon l'Ancien et le Nouveau Testament

« Satan » est la transcription d'un substantif hébreu signifiant « adversaire ». Primitivement, ce mot ne désignait pas une personne déterminée mais s'appliquait à quiconque se posait en « adversaire » d'un autre homme (*1 Rois*, 11, 14.23 ; *1 Mac.*, 1, 36) ; il en est venu toutefois à désigner un ange au service de Dieu, dont la fonction est d'accuser les hommes auprès du tribunal de Dieu : c'est « le satan » par excellence (*Zach.*, 3, 1 ; *Job*, 1-2), qui deviendra plus tard « Satan » (sans article, utilisé comme nom propre ; *1 Chron.* 21, 1). Dans la traduction grecque des Septante, le mot hébreu est rendu d'ordinaire par le substantif grec *diabolos*, d'où provient notre mot français « Diable ». Du point de vue biblique, les deux noms de « Satan » et de « Diable » sont donc équivalents et, dans le Nouveau Testament, interchangeables.

Mais il existe une assez grande différence entre le satan du livre de *Zacharie* et le Satan du livre de l'*Apocalypse*. Au cours des siècles, la personnalité de cet adversaire du genre humain s'est enrichie de traits nouveaux, de plus en plus noirs et sinistres. Comment s'est faite cette évolution, et sous quelles influences ? Telle est la question à laquelle il nous faut répondre.

I. SATAN, L'ACCUSATEUR

a) Le plus ancien texte de la Bible qui nous parle de

Satan est *Zach.*, 3, 1-5, daté de 520-518, peu de temps après le retour de l'exil à Babylone :

(Dieu) me fit voir Josué, le grand prêtre, qui se tenait devant l'ange de Yahvé, tandis que le Satan était debout à sa droite pour l'accuser. L'ange de Yahvé dit au Satan : « Que Yahvé te réprime, Satan ; que Yahvé te réprime, lui qui a fait choix de Jérusalem. Celui-ci n'est-il pas un tison tiré du feu ? » Or Josué était vêtu d'habits sales lorsqu'il se tenait devant l'ange de Yahvé. Prenant la parole, celui-ci parla en ces termes à ceux qui se tenaient devant lui : « Enlevez-lui ses habits sales et le revêtez d'habits somptueux ; et mettez sur sa tête une tiare propre ». On le revêtit de somptueux habits et l'on mit sur sa tête une tiare propre. L'ange de Yahvé se tenait debout et lui dit : « Vois, j'ai enlevé de dessus toi ton iniquité ».

Nous sommes au tribunal de Dieu. Josué, destiné à exercer le sacerdoce lors de la restauration du Temple, y comparait devant l'ange de Yahvé qui fait fonction de juge. Le Satan se tient à sa droite, pour l'accuser ; il fait fonction « d'accusateur public », comme en *Ps.*, 109, 6. L'accusation qu'il porte contre Josué est fondée, puisque ce dernier se trouve en état de péché, symbolisé par les habits sales dont il est revêtu. Le Satan n'est donc pas ici un être foncièrement mauvais, qui s'opposerait à l'homme par instinct de perversité ; il est un ange parmi des myriades d'anges, au service de la justice divine : en accusant Josué devant le tribunal de Dieu, il ne fait que s'acquitter de la fonction que Dieu lui a confiée.

Mais pourquoi l'ange de Yahvé doit-il le « réprimer » ? Parce que Dieu veut pardonner à Josué sans exiger le châtiement qu'il aurait mérité par ses péchés. Dans un acte de pure miséricorde, l'ange de Yahvé ordonne que Josué soit dépouillé de ses habits sales et revêtu d'habits somptueux ; c'est le symbole de la purification que Dieu lui accorde : « Vois, j'ai enlevé de dessus toi ton iniquité ». Le Satan est « réprimé » par Dieu, non pas parce qu'il aurait accusé Josué injustement, mais parce que, en bon « accusateur public », il exige que justice soit faite et que Josué soit puni, et donc soit exclu de toute fonction sacerdotale. L'ange de Yahvé représente ici la

miséricorde de Dieu ; le Satan représente la justice de Dieu. Toute cette vision a pour but de montrer la victoire de la miséricorde sur la justice. Le Satan ne devient « mauvais », ennemi de Dieu, que pour autant qu'il veut s'opposer au triomphe de la miséricorde.

b) C'est ce thème que l'on retrouve dans l'*Apocalypse* de Jean, qui dépend peut-être ici d'un document plus ancien. Il y a guerre dans le ciel : Michel et ses anges combattent contre le Dragon, assisté lui aussi de ses anges. Le Dragon est jeté bas, lui que l'on appelle « Diable » et « le Satan », et une voix proclame dans le ciel :

Désormais, la victoire, la puissance, et la royauté sont acquises à notre Dieu et la domination à son Christ, puisqu'on a jeté bas l'Accusateur de nos frères, celui qui les accusait nuit et jour devant notre Dieu. Eux-mêmes l'ont vaincu, grâce au sang de l'Agneau et grâce au témoignage de leur martyr, car ils ont méprisé leur vie jusqu'à mourir (12, 10-11).

L'*Apocalypse* fait ici la synthèse entre plusieurs courants de pensée d'origine différente ; mais on retrouve à la base le thème de *Zach.*, 3, 1-5. Satan est un ange qui réside dans le ciel et qui n'est donc pas conçu comme foncièrement mauvais. Son rôle est d'accuser les hommes devant le tribunal de Dieu. Mais l'homme est délivré de son péché, expié par le sang du Christ (1, 5) ; les chrétiens « ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau » (7, 14) ; ils sont revêtus maintenant de vêtements blancs qui symbolisent leur innocence retrouvée (19, 8). Par son sang, le Christ est devenu leur « avocat », leur « intercesseur » auprès de Dieu (1 Jean, 2, 1-2), cet ange « médiateur » dont parlait déjà le livre de *Job* (33, 23-24). Satan n'a plus le droit de les accuser puisque leurs péchés ont été expiés dans le sang du Christ. C'est parce qu'il se révolte contre ce triomphe de la miséricorde que le voilà précipité du ciel et que, devenu « mauvais » par suite de sa révolte contre le dessein de Dieu, il s'en va guerroyer contre les fidèles du Christ (12, 12.17).

c) Pour les chrétiens, cette fonction de Satan, « Accusateur » du genre humain, est abolie. C'est ce qu'a compris saint Paul, lui aussi, dans l'*Épître aux Romains*. Le Christ nous a rachetés de nos péchés, « Dieu l'a exposé, instrument de propitiation par son propre sang moyennant la foi » (3, 24-25). Puisque nos péchés sont expiés, « il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus » (8, 1). Dès lors, devant le tribunal de Dieu, personne ne sera là pour les accuser :

Que dire après cela ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ?... Qui se fera l'Accusateur de ceux que Dieu a élus ? C'est Dieu qui justifie. Qui donc condamnera ? Le Christ Jésus, celui qui est mort, que dis-je ? ressuscité, qui est à la droite de Dieu, qui intercède pour nous ? (8, 31-34).

Au tribunal de Dieu, il n'y aura plus de « Satan » pour accuser les chrétiens, mais seulement un « avocat », un « intercesseur », faisant valoir éternellement l'expiation qu'il a effectuée par son sang.

II. SATAN, LE TENTATEUR

a) Environ un siècle après le prophète Zacharie, un auteur anonyme écrit le livre de *Job*. Dès les premiers versets apparaît la figure du Satan : « Un jour, comme les fils de Dieu venaient se présenter devant Yahvé, le Satan aussi s'avancait parmi eux » (1, 6 ; 2, 1). Comme dans le prophète Zacharie, le Satan est un ange (ils sont désignés ici par le nom de « fils de Dieu ») au service de Dieu. Il ne se tient plus au tribunal de Dieu, mais il « parcourt la terre » pour observer comment se comportent les hommes et rendre compte à Dieu ensuite de ce qu'il a vu ; il a donc essentiellement, ici encore, un rôle d'accusateur. S'il observe les hommes, c'est pour noter leurs manquements à la Loi divine et en informer Dieu. Ce dialogue s'engage alors entre Dieu et lui :

« As-tu remarqué mon serviteur Job ? Il n'a point son pareil sur la terre : un homme intègre et droit, qui craint Dieu et se garde du mal ! » Et le Satan de

riposter : « Est-ce pour rien que Job craint Dieu ? N'as-tu pas dressé une haie devant lui, devant sa maison et son domaine alentour ? Tu as béni toutes ses entreprises, ses troupeaux pullulent dans le pays. Mais étends la main et touche à ses biens ; je te jure qu'il te maudira en face ! » — « Soit !, dit Yahvé au Satan, tous ses biens sont en ton pouvoir. Évite seulement de porter la main sur lui » (1, 8-12 ; cf. 2, 3-6).

Le rôle du Satan se complique ici. Il obtient de Dieu permission de vouer Job au malheur, pour voir si Job restera, malgré tout, fidèle à son Dieu. Il serait exagéré, et même faux, de faire du Satan qui tente Job un être pervers, poussant l'homme au mal parce qu'il se complaît dans le mal, par haine de Dieu. Satan apparaît au contraire comme un bon serviteur de Dieu, qui se montre même soucieux des intérêts de son Maître. Il est simplement sceptique, il croit difficilement en la bonté de l'homme. Sans doute, Job sert Dieu fidèlement, mais quel est le vrai motif de cette fidélité ? N'est-ce pas l'intérêt ? N'est-ce pas afin d'obtenir en retour la protection divine ? Dieu n'est-il pas un peu naïf de s'y laisser prendre ? Si Satan, de par la volonté de Dieu, s'en prend aux biens de Job, puis à son corps, c'est afin d'éprouver le fonds de son cœur, la vérité de sa fidélité à Dieu. Il pense ainsi pouvoir démasquer un fonds d'hypocrisie dans l'attitude de Job. Satan n'est pas encore le « Tentateur », au sens où on le comprendra plus tard ; il est seulement celui qui « éprouve » le cœur de l'homme comme le feu « éprouve » le métal, parce qu'il doute de son désintéressement, de la qualité de son amour pour Dieu.

b) Un siècle et demi plus tard, l'auteur du livre des *Chroniques* se fait l'écho d'une tradition qui tend à faire de Satan un être foncièrement mauvais. Il s'agit d'un recensement entrepris par David désireux de connaître le nombre exact de ses sujets. D'après 2 *Sam.*, 24, 1 ss, source du *Chroniste*, c'est Dieu lui-même qui, dans sa colère, inspire à David le dessein de recenser le peuple : « La colère de Yahvé s'enflamma encore contre les Israélites et il excita David contre eux : Va, dit-il, fait le dénombrement d'Israël et de Juda ».

Mais David comprend ensuite qu'il a commis un grand péché (24, 10), qui provoque comme châtement une épidémie de peste en Israël (24, 15). Sous la plume du Chroniste, le texte devient : « Satan se dressa contre Israël et il incita David à dénombrer les Israélites... » (1 *Chron.*, 21, 1). Ne voyons pas là une volonté de « noircir » Satan, mais plutôt un souci de « blanchir » Dieu ! La conscience juive, affinée au cours des siècles, s'est refusée à attribuer à Dieu le dessein de pousser David à commettre une faute afin de pouvoir châtier ensuite le Peuple ; c'est donc Satan qui va jouer ce rôle de « tentateur ».

c) Elle est encore bien pâle, la figure de ce Satan qui ne semble exister que pour endosser la responsabilité de certaines influences néfastes sur l'homme. Mais, aux approches de l'ère chrétienne, il prend un aspect autrement redoutable : on comprend que c'est lui qui agissait déjà, caché sous les traits du Serpent, pour pousser nos premiers parents à la désobéissance envers Dieu (*Gen.*, 3). Une telle identification est admise par l'auteur du livre de la *Sagesse*, vers le milieu du premier siècle avant notre ère : « Oui, Dieu a créé l'homme incorruptible, il en a fait une image de sa propre nature ; c'est par l'envie du Diable que la mort est entrée dans le monde... » (2, 23-24). L'allusion à *Gen.*, 3 est assez claire. L'*Apocalypse* de Jean est encore plus explicite : « On le jeta donc, l'énorme Dragon, l'antique Serpent, le Diable ou le Satan, comme on l'appelle... » (12, 9).

Identifié avec le Serpent de *Gen.*, 3, Satan est alors l'être foncièrement mauvais, qui flatte l'orgueil de l'Homme au moyen d'un mensonge pour le pousser au mal :

Pas du tout, vous ne mourrez pas ! Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal (*Gen.*, 3, 4-5).

Satan est le Tentateur (*Matth.*, 4, 3 ; 1 *Cor.*, 7, 5 ; 1 *Thess.*, 3, 5), le menteur et l'homicide (*Jean*, 8, 44), dont l'action néfaste se perpétue dans le monde, poussant inlassablement

l'homme au péché et à la révolte contre Dieu. C'est lui qui suscite les faux docteurs, judéo-chrétiens et autres, qui arrivent à « séduire » les cœurs simples et à les détourner de la vérité (2 *Cor.*, 11, 3-15 ; *Rom.*, 16, 17-20).

III. SATAN, LE PRINCE DES TÉNÈBRES

Dans l'Ancien Testament, la figure de Satan est à peine esquissée. En *Zach.*, 3, 1-5, *Job*, 1-2 et *Ps.*, 109, 6, il est l'ange de la justice divine qui poursuit l'homme coupable. Personnage réel ou fictif ? Ange doué d'une personnalité propre ou simple représentation poétique de la justice divine ? On ne saurait le dire avec certitude. Les deux seules autres mentions de Satan (ou du Diable) sont 1 *Chron.*, 21, 1 et *Sag.*, 2, 24. Ces textes sont insuffisants pour expliquer l'importance de la figure de Satan dans le Nouveau Testament. Il est remarquable, en particulier, que le prophète Daniel ne fasse pas la moindre allusion à une influence perverse de quelque puissance supraterrestre pour expliquer le déferlement du mal à l'époque d'Antiochus Épiphane. Même silence de la part de l'auteur du livre des *Maccabées*, qui écrivait à la même époque et dans les mêmes circonstances. L'auteur du livre de la *Sagesse*, malgré la la brève allusion au Diable pour expliquer l'origine de la mort en référence à *Gen.*, 3, 19 (*Sag.*, 2, 24), ne dit nulle part que les impies persécuteraient les justes sous l'influence perverse du Diable. Il faut donc nous tourner vers d'autres traditions que l'Ancien Testament pour rendre compte de certains textes du Nouveau.

1. *Les textes de Qumrân*

Dans les textes de Qumrân, au contraire, nous voyons se dessiner avec un extraordinaire relief la figure d'un être foncièrement mauvais, que l'on nomme « Ange de ténèbres » ou plus couramment « Bélial ». Le monde est divisé en deux camps opposés ; l'un baigne dans une atmosphère de « lumière » ou de « vérité » ou de « justice », l'autre dans une atmosphère de « ténèbres » ou de « perversion » :

Et (Dieu) a disposé pour l'homme deux Esprits, pour qu'il marchât en eux jusqu'au moment de sa Visite : ce sont les (deux) Esprits de vérité et de perversion. Dans une fontaine de lumière est l'origine de la Vérité, et d'une source de ténèbres est l'origine de la Perversion (*Règle*, 3, 18-19).

Lumière et Vérité représentent le Bien, la fidélité à la Loi divine ; Ténèbres et Perversion représentent le Mal, l'hostilité à la Loi divine. Ce dualisme fondamental est à l'arrière-plan de toute la pensée qumranienne. Les hommes se répartissent entre les deux camps selon qu'ils agissent bien ou mal ; les uns sont « fils de lumière » ou « fils de justice », les autres sont « fils de ténèbres » ou « fils de perversion ». Concrètement, les membres de la secte de Qumrân appartiennent seuls au premier camp, tandis que le reste de l'humanité forme le second.

Chaque camp est au pouvoir d'un être mystérieux, un Ange, qui a domination sur tous les hommes de son lot :

Dans la main du Prince des lumières est l'empire sur tous les fils de justice : dans des voies de lumière ils marchent ; et dans la main de l'Ange de ténèbres est l'empire sur tous les fils de perversion : et dans des voies de ténèbres ils marchent (*Règle*, 3, 20-21).

Cette domination doit se comprendre en ce sens que ce sont le Prince des lumières ou l'Ange de ténèbres qui inspirent la conduite morale des fils de justice ou des fils de perversion, chacun restant d'ailleurs libre, à ce qu'il semble, de se placer sous la domination de l'un ou de l'autre Ange. Tous les péchés des hommes, toutes leurs révoltes contre la Loi divine, sont donc l'effet immédiat de l'action perverse de l'Ange de ténèbres, de Bélial. Lors de la cérémonie d'entrée des néophytes dans l'Alliance, « les lévites narreront les iniquités des fils d'Israël et toutes leurs rébellions coupables et leurs péchés (commis) sous l'empire de Bélial » (*Règle*, 1, 22-23). Comme le Satan de *1 Chron.*, 21, 1, Bélial n'est pas un principe du mal indépendant de Dieu, mais c'est une créature de Dieu dont la fonction est précisément de pousser l'homme au mal :

Et toi, tu as créé Bélial pour la fosse, l'Ange d'hostilité et de reniement, avec son plan et avec son dessein, pour qu'on commît des impiétés et pour qu'on commît des fautes ; et tous les esprits de son lot sont des anges de destruction : dans les décrets de ténèbres ils marchent, et vers les ténèbres tend leur désir, d'un même mouvement (*Guerre*, 13, 11-12).

Les fils de lumière ne sont pas eux-mêmes à l'abri de l'action perverse de l'Ange du mal ; ce dernier s'efforce au contraire de les faire tomber et de les amener dans son camp :

Et, c'est à cause de l'Ange de ténèbres que s'égarant tous les fils de justice ; et tout leur péché, toutes leurs iniquités, toute leur faute, toutes les rébellions de leurs œuvres sont l'effet de son empire, conformément aux mystères de Dieu, jusqu'au temps fixé par lui. Et tous les coups qui les frappent, tous les moments de leurs détresses, sont l'effet de l'empire de son hostilité. Et tous les esprits de son lot font trébucher les fils de lumière (*Règle*, 3, 21-24 a).

L'Ange de ténèbres a donc à son service une armée d'esprits mauvais, d'anges de destruction, qui fomentent des persécutions contre les fils de lumière, probablement en excitant contre eux les fils de ténèbres, pour les intimider et les forcer à abandonner la Loi divine :

Et tous ceux qui décident d'entrer dans la règle de la Communauté passeront dans l'Alliance en présence de Dieu, (s'engageant) à agir selon tout ce qu'Il a prescrit et à ne pas s'en retourner loin de Lui, sous l'effet d'une peur ou d'un effroi ou d'une épreuve quelconque, s'ils étaient tentés par l'empire de Bélial (*Règle*, 1, 16-18).

Heureusement, les fils de lumière sont protégés par Dieu et par son Ange afin de pouvoir résister à ces attaques :

Mais le Dieu d'Israël, ainsi que son Ange de vérité, viennent en aide à tous les fils de lumière (*Règle*, 3, 24 b).

Toi, ô Dieu de nos Pères, à toi appartient le peuple éternel, et c'est dans le lot de lumière que tu nous a fait tomber pour ta vérité. Et le Prince de lumière, tu l'as commis jadis pour nous porter secours ; et dans son

lot sont tous les anges de justice, et tous les esprits de vérité sont dans son empire (*Guerre*, 13, 9-10).

Par tous ces textes, on voit avec quel réalisme se dessine la figure de l'Ange de ténèbres, de Bélial ! Il exerce son empire sur tout le monde de ténèbres, par l'intermédiaire des anges mauvais qui lui sont soumis. C'est lui qui est la cause de tout le mal qui submerge le monde ; c'est par lui que se commettent tous les péchés du monde, ceux des fils de ténèbres comme ceux des fils de lumière. Sa volonté est d'amener tous les hommes à pécher et à se révolter contre Dieu, et le monde entier tomberait au pouvoir de cet être mauvais si Dieu n'était pas là pour protéger les siens, par l'intermédiaire de l'Ange de lumière.

2. Les écrits johanniques

De tous les écrits du Nouveau Testament, la *première Epître de Jean* est celui qui offre le plus d'affinités avec la pensée de Qumrân. Ce n'est probablement pas un hasard si le début de la lettre contient quatre fois le mot « Communauté » (1, 3.3.6.7), qui répond au nom que se donnaient les membres de la secte de Qumrân. Tous les développements théologiques ont à l'arrière-plan le même dualisme qu'à Qumrân : lumière/ténèbres d'abord (1, 5-2, 11), puis justice/péché qui correspond à l'opposition vérité (justice)/perversion des textes de Qumrân. D'une façon plus précise, Jean oppose « esprit de vérité » et « esprit d'égarement » (4, 6), comme la *Règle* de la Communauté oppose « esprit de vérité » et « esprit de perversion » (3, 18). Comme dans les textes de Qumrân, les hommes sont divisés en deux camps opposés : les enfants de Dieu et les enfants du Diable (3, 10). Les premiers agissent sous l'influence de Dieu et accomplissent la justice en obéissant au commandement de l'amour fraternel ; les seconds agissent sous l'influence du Diable en se refusant à aimer leurs frères. Celui qui commet le péché « est du Diable » (3, 8), en ce sens que c'est le Diable qui l'inspire comme jadis Caïn tuant son frère avait agi sous l'impulsion du Malin (3, 12). Le Diable, ou le Malin, est donc l'équivalent de l'Ange de ténèbres (Bélial) connu à Qumrân : il est au principe de tous les péchés du

monde, et spécialement de la haine ; en ce sens, « le monde entier gît au pouvoir du Malin » (5, 19).

Heureusement, les enfants de Dieu ne restent pas démunis devant les attaques du Diable. Ils possèdent en eux un principe de vie, donné par Dieu, qui leur permet d'éviter le péché ; une « semence de Dieu » par laquelle ils ont été « engendrés par Dieu » (3, 9). Cette semence est la Parole de Dieu qui, demeurant en nous, nous donne la force de vaincre le Malin (2, 13-14) ; c'est le Christ lui-même, l'Engendré de Dieu, qui nous garde en sorte que le Malin ne puisse nous atteindre pour nous faire commettre le péché (5, 18). Le Christ de la *première Epître de Jean* s'oppose donc au Diable comme l'Ange de vérité des textes de Qumrân s'oppose à l'Ange de ténèbres.

Dans l'*Evangile* de Jean, le dualisme est moins systématisé que dans l'*Epître*, mais encore perceptible. Dès le Prologue, nous rencontrons l'opposition entre lumière et ténèbres (1, 4-5), qui se double d'une opposition entre vérité et perversion (3, 19-20), comme dans les textes de Qumrân. Les chrétiens sont « fils de lumière » (12, 36) tandis que les Juifs, qui veulent tuer le Christ, agissent sous l'impulsion de leur père, le Diable, homicide dès l'origine et qui ne vit pas en communion avec la Vérité (8, 44) ; s'ils étaient « enfants de Dieu », ils aimeraient le Christ (8, 42). Celui-ci est la lumière qui dissipe les ténèbres (8, 12 ; 12, 35.45) et c'est en croyant en lui que nous devenons « fils de lumière » (12, 36). Satan, au contraire, appartient au monde de la nuit (13, 27.30). Il est le « Prince de ce monde » (12, 31 ; 14, 30 ; 16, 11) qui s'oppose au Christ-lumière (12, 35), et le Christ va le vaincre par sa mort glorieuse : la domination de Satan sur le monde prendra fin quand le Christ sera « élevé de terre » (12, 31-32). Satan le sait, et c'est pourquoi il corrompt le cœur de Juda pour amener ce dernier à livrer le Christ (13, 2 ; 13, 27 ; 14, 30).

2. Les lettres de Paul

Nous avons vu que, dans ses lettres, Paul identifie Satan au Serpent de *Gen.*, 3 : de même que le Serpent « séduisit » Eve, ainsi Satan cherche à « séduire » les chrétiens pour les

mener loin des chemins de la vérité (2 *Cor.*, 11, 3-15 ; *Rom.*, 16, 17-20). C'est peut-être aussi en référence au Satan de *Job*, 1-2 que pourraient se comprendre des textes comme 1 *Cor.*, 5, 5 ou 2 *Cor.*, 12, 7, selon lesquels Satan a pouvoir sur le corps de l'homme pour le tourmenter. Tous ces textes restent dans une perspective strictement biblique. Mais, dans d'autres passages, la figure de Satan se profile avec, à l'arrière-plan, le dualisme « lumière/ténèbres » si caractéristique de la pensée qumranienne. Le texte le plus significatif se lit en 2 *Cor.*, 6, 14-16 :

Ne formez pas avec les infidèles d'attelage disparate.
 Quel rapport, en effet, entre la justice et la perversion ?
 Quelle union entre la lumière et les ténèbres ?
 Quelle entente entre le Christ et Béliar ?
 Quelle association entre le fidèle et l'infidèle ?
 Quel accord entre le Temple de Dieu et les idoles ?

C'est le seul texte du Nouveau Testament où Satan soit désigné par le nom de Béliar (= Bélial), comme à Qumrân. Par ailleurs, la double opposition entre « justice » et « perversion » (littéralement : absence de Loi), « lumière » et « ténèbres » évoque les textes de la *Règle* de la Communauté que nous avons parcouru plus haut (*Règle*, 3, 18-25). L'influence de la pensée qumranienne est ici difficilement contestable. Ce passage, il est vrai, semble inséré dans un contexte dont il rompt le développement harmonieux (rapprocher 7, 2 et 6, 13), et l'on pourrait mettre en doute son origine paulinienne. Mais d'autres passages des lettres pauliniennes se rattachent au même contexte de pensée.

Sans insister sur le dualisme lumière/ténèbres de *Rom.*, 13, 12, peu caractéristique (cf. *Eph.*, 5,8), on se reportera plus spécialement à *Col.*, 1, 12-13 :

...rendant grâces au Père qui nous a rendus dignes de la part du lot des saints, dans la lumière ; lui qui nous a arrachés de la puissance des ténèbres pour nous transporter dans le royaume de son fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés.

Lumière et ténèbres caractérisent deux mondes qui s'opposent en formant deux empires. Paul ne dit pas ici que Satan

a puissance sur les ténèbres, mais Luc le précise lorsqu'il reprend ce texte pour le mettre sur les lèvres de Paul en *Actes*, 26, 18 :

...pour tourner (les Nations) des ténèbres vers la lumière, de la puissance de Satan vers Dieu, pour qu'elles obtiennent la rémission des péchés et le lot parmi les sanctifiés, par la foi en moi.

Les chrétiens sont ainsi des « fils de lumière » (*1 Thess.*, 5, 5) et le Christ est un « Ange de lumière » auquel s'oppose la figure de Satan : « Satan lui-même se transforme en Ange de lumière ; il n'est pas étonnant alors que ses ministres se transforment en ministres de justice » (*2 Cor.*, 11, 14-15). Dès le début de son ministère apostolique, Paul s'est heurté à l'action perverse de Satan ; c'est lui qui a suscité des persécutions contre les fidèles de Thessalonique afin de les forcer à renier leur foi (*1 Thess.*, 3, 1-5) et qui a empêché Paul de venir les soutenir dans le combat qu'ils mènent (2, 18). C'est Satan qui donnera à l'Antichrist pouvoir d'accomplir des signes et prodiges mensongers, avant la Parousie du Seigneur, pour détourner les hommes de la vérité et les mener à l'injustice (*2 Thess.*, 2, 9-12), comme jadis Bélial avait donné à Jannès et à son frère d'accomplir des prodiges qui leur permettaient de s'opposer à Moïse (*Document de Damas*, 5, 18-19 ; cf. *Ex.*, 7).

3. L'Apocalypse de Jean

C'est l'*Apocalypse* de Jean qui nous offre la figure la plus élaborée et la plus complète de Satan. Il apparaît sous la forme d'un Dragon couleur de feu, ayant sept têtes et dix cornes (12, 3). Dans le document repris ici par l'auteur de l'*Apocalypse*, ce Dragon n'était probablement que le symbole de l'empire romain persécuteur, comme la Bête décrite en 13, 1 et 17, 3, qui porte elle aussi sept têtes et dix cornes, et dont on nous dit que les sept têtes symbolisent sept empereurs (17, 9) et les dix cornes symbolisent dix rois vassaux (17, 12). Mais Jean identifie ce Dragon, d'une part à « l'antique Serpent », c'est-à-dire au Serpent de *Gen.*, 3, d'autre part au Diable et à Satan (12, 9). Comme le Satan de *Zach.*, 3, 1-5, il a pour fonction d'accuser

les hommes devant le tribunal de Dieu (12, 10). Mais devant la volonté de Dieu de faire triompher la miséricorde, à cause du sang versé par l'Agneau (12, 11), Satan se révolte et il est précipité du ciel sur la terre (12, 7). Alors commence son règne sur la terre, et l'établissement de sa « puissance » (13, 2 ; cf. 2, 13). C'est un royaume directement opposé à celui de Dieu. Par l'intermédiaire de la Bête à laquelle il a remis son pouvoir, le Dragon cherche à séduire les hommes et à se faire reconnaître par eux comme Dieu sur le monde (13, 4-6 ; cf. *Dan.*, 7, 8.11). Pour y réussir, il suscite de violentes persécutions contre ceux qui veulent rester fidèles à Dieu (13,7 ; cf. *Dan.*, 7, 21), afin de les « tenter » et de les forcer à renier leur foi (*Apoc.*, 2, 10 ; 13, 11-17). Viendra ensuite un temps d'accalmie, pendant lequel Satan sera lié au fond de l'Abîme (20, 1-2). Puis, de nouveau, Satan sera déchaîné et il coalisera toutes les nations païennes contre le peuple de Dieu afin de l'anéantir (20, 7 ss). Grâce à une intervention soudaine de Dieu, le Diable sera définitivement vaincu et « jeté dans l'étang de feu et de soufre » ; là, lui et la Bête « seront tourmentés jour et nuit pour les siècles des siècles » (20, 10). Dans cette perspective de l'*Apocalypse*, Satan ne sera précipité en « enfer » (l'étang de feu et de soufre) que lors de la consommation du monde.

4. Les évangiles synoptiques

Dans les évangiles synoptiques, Satan apparaît comme le chef d'un royaume qui s'étend sur toute la terre (*Marc*, 3, 23-26), ayant à son service une armée de « démons » qui tourmentent les hommes (*Marc*, 3, 22). En ce temps-là, on ne distinguait pas nettement maladies et possessions diaboliques, parce que toute maladie qui affecte l'homme était attribuée à l'influence néfaste des esprits mauvais, et plus spécialement de Satan (*Luc*, 13, 16 ; *Actes*, 10, 38 ; *Luc*, 11, 14 ; etc.) Satan domine le monde et le maintient dans le Mal. Mais le Christ est venu pour abolir le royaume de Satan et établir le royaume de Dieu (*Matth.*, 12, 27-28). Toute sa vie sur la terre n'est qu'une lutte sans merci contre les puissances du Mal, qu'il réduit à l'impuissance par la force de l'Esprit de Dieu. Satan le devine,

et c'est pourquoi il cherche à le détourner de sa mission. Aussitôt après le baptême dans le Jourdain, Jésus est poussé au désert par l'Esprit « pour y être tenté par le Diable » (*Matth.*, 4, 1). Jésus est venu, non pas pour restaurer un royaume terrestre, mais pour préparer le royaume des cieux ; Satan lui propose la domination sur le monde s'il consent à le reconnaître pour son dieu et son souverain (*Matth.*, 4, 8-9 ; *Luc*, 4, 5-7 ; cf. *Apoc.*, 13, 2-4). Jésus ne s'y laisse pas prendre et sort vainqueur de l'épreuve. Luc note en terminant son récit que, « ayant épuisé toute forme de tentation, le Diable le quitta, en attendant l'occasion favorable » (4, 13). Ce n'est donc que partie remise et Satan n'accepte pas son échec. Plus tard, il s'efforce de persuader le Christ de refuser une royauté qui passerait par la mort, en utilisant cette fois de façon plus insidieuse l'affection de Pierre pour son Maître (*Marc*, 8, 33 ; cf. *Matth.*, 4, 10). Finalement c'est Satan qui semble organiser le grand complot qui doit perdre le Christ en le vouant à la mort ; il prend possession de Judas et lui inspire le dessein de trahir le Christ (*Luc*, 22, 3 ; cf. *Jean*, 13, 27). Jésus sait bien d'où viennent les coups qui vont le frapper, et c'est pourquoi il déclare aux grands prêtres venus l'arrêter : « C'est votre heure, et la Puissance des ténèbres » (*Luc*, 22, 53 ; cf. *Jean*, 13, 27.30). Quand Jésus meurt, selon les apparences humaines, cette Puissance des ténèbres semble prendre possession du monde (*Marc*, 15, 33). Mais ce n'est qu'une apparence : la mort de Jésus signifie au contraire la défaite de Satan et la fin de sa puissance (*Luc*, 10, 18 s ; cf. *Jean*, 12, 31).

Dans cette présentation systématique de la lutte entre le Christ et Satan, quels sont les éléments qui dépendent de l'enseignement même du Christ ? Il est difficile de le déterminer avec certitude. Les évangélistes, surtout Luc, ont sans aucun doute accentué les traits de cette lutte ; mais il serait faux de penser qu'ils ont tout inventé. Il n'existe aucune raison sérieuse de mettre en doute l'authenticité du *logion* sur Satan divisé contre lui-même, rapporté par la tradition marcienne (*Marc*, 3, 23-26) et par la tradition dont dépendent Matthieu/Luc (*Matth.*, 12, 25-26 ; *Luc*, 11, 17-18), même si ce *logion* est

actuellement joint de façon assez artificielle à la controverse sur Beelzebul. Il serait invraisemblable également que la Communauté chrétienne primitive ait « inventé » la parole du Christ comparant Pierre à Satan (*Marc*, 9, 33) ; elle remonte certainement au Christ lui-même. Il est plus difficile de préciser dans quelle mesure le récit de la Tentation du Christ par Satan s'appuie sur des confidences faites par le Christ aux apôtres.

Quoi qu'il en soit, on ne peut guère douter que Jésus ait à plusieurs reprises parlé de Satan à ses disciples, comme d'un personnage redoutable incarnant tout le mal présent dans le monde. C'est peut-être ainsi qu'il faut entendre la dernière demande du *Pater* : « ... Mais délivre-nous du Malin ».

Marie-Emile BOISMARD, o.p.

SATAN

Quelques réflexions théologiques

Nous nous proposons ici de répondre à trois questions fondamentales au sujet de Satan : d'où vient-il ? Qui est-il ? A-t-il un sens hors du salut donné en Jésus-Christ ? Dans l'essai de réponse, nous insisterons moins sur la réalité du Démon, qu'il ne faut point mettre en doute, que sur son sens pour l'existence chrétienne. Ce faisant nous resterons fidèles à l'Écriture elle-même et à la Tradition qui s'interrogent moins sur la nature de Satan que sur sa fonction d'ennemi, de tentateur, de « prince de ce monde ».

I. GENÈSE DE SATAN

Pour plus de clarté, définissons le terme « origine » qui comporte tant d'équivoques. « L'origine, remarquait Kant, c'est la provenance d'un effet de sa cause première, c'est-à-dire de celle qui n'est pas à son tour effet d'une cause de la même espèce. Elle peut être considérée soit comme origine rationnelle, soit comme origine temporelle ; la première signification ne prend en considération que l'existence de l'effet ; mais la seconde son accomplissement, et alors on la rapporte en tant qu'événement à sa cause dans le temps »¹. Nous ne faisons

1. *La religion dans les limites de la raison*, trad. de J. Gibelin, Paris, 1952, 1^{re} Partie, § IV, p. 60-61.

appel à Kant que pour souligner que l'origine peut être recherchée en deux directions : soit par remontée dans le temps de l'existence humaine historique, à la recherche d'un premier « moment »² qui fonde la compréhension du sens de cette existence, soit par régression réflexive vers un « acte fondateur », condition de possibilité de ce sens. C'est sur la première voie que d'abord nous nous engagerons.

L'homme a toujours su d'expérience que lorsqu'il pèche par sa propre liberté et fait l'aveu de sa faute, il ne commence pas absolument le mal³. Celui-ci est « déjà là », non seulement dans la nature hostile à l'homme, dans le monde humain où l'on vit sous le signe de la dissimulation, mais au cœur même de la liberté qui pèche. Dès toujours l'homme a dit ce « déjà là » du mal dans le langage symbolique⁴ de la « souillure », ce

2. Nous préciserons, dans la suite de cette étude, que ce premier « moment » est « anhistorique », dans le cas de l'existence humaine pécheresse.

3. Par « mal » nous entendons, le « mal moral », la « faute », sans le rapporter d'ailleurs immédiatement à une norme violée, car, par exemple, telle inégalité extrême dans les conditions sociales m'apparaît un mal de faute, sans que je puisse désigner à coup sûr les normes violées.

4. Nous renvoyons au livre de Paul RICŒUR, *La symbolique du mal*, Paris, 1960. Lorsque nous employons le mot « symbole », nous l'entendons, comme cet auteur, d'une « structure intentionnelle qui ne consiste pas dans le rapport du sens à la chose, mais dans une architecture du sens, dans un rapport du sens au sens, du sens second au sens premier » (P. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1963, p. 26-27 ; cf. *La symbolique du mal*, p. 21-25). Le symbole est donc plus que le signe. Celui-ci va du mot qui, par sa qualité sensible, exprime une signification et, par la signification, désigne quelque chose : c'est ainsi, par exemple, que le mot « tache » signifie et désigne la chose-tache. Dans le symbole, ce premier sens conduit, par une assimilation analogique, à un nouveau sens, qui est sens de l'existence humaine : par exemple, la tache dit l'homme souillé, pécheur ; sur le sens premier de la tache s'est élevé un sens second, symbolique, par une analogie qu'on ne peut dominer et qui est toujours donatrice de sens. Au contraire de ce qui se passe dans la comparaison et l'allégorie, je ne puis jamais me passer du symbole

« quelque chose » qui affecte tout homme venant à l'existence, dans le symbole de l'esclavage sous l'empire de Puissances adverses et de cet esclavage plus subtil d'une liberté divisée d'avec elle-même et qui se laisse prendre par la part aliénée d'elle-même qu'elle projette en extériorité, selon la parole de saint Jacques : « Chacun est éprouvé par sa propre convoitise qui l'attire et le leurre » (1, 13). De ce mal « déjà là », déjà posé, et qui vient à l'homme comme le « dehors » de sa liberté, l'homme a dès toujours cherché l'origine. Il l'a trouvée soit dans le monde divin lui-même, soit dans l'existence humaine, soit dans la chute de l'âme dans un corps, soit — et c'est l'originalité de la Bible — dans une faute située à la fois hors du monde humain et hors de la « sphère » divine.

Selon le poème babylonien *Enuma Elish*, la création de l'homme, la fondation de l'univers et même la naissance des dieux les plus récents procèdent d'un combat originaire entre Marduk, le dieu de la lumière, et Tiamat et son armée, monstres des ténèbres, du désordre et du chaos. L'origine du mal de faute est ici située dans un monde divin, où le mal est vaincu, mais garde sa figure monstrueuse. En tout cas, il n'y a pas de chute humaine à l'origine du mal et, en général, pas de « dégradation de l'ordre distincte de son institution »⁵.

Quant aux mythes tragiques dont la Grèce nous a donné du premier coup l'expression la plus parfaite, ils montrent le héros en proie à un destin fatal. « L'homme ne commet pas de faute, il est coupable »... « Il tombe en faute comme il tombe

ni le rejeter dès qu'il a servi. Et non seulement le symbole est donateur d'un sens inépuisable, mais il est *l'acte* de ce sens ; en ce qu'il introduit dans l'ordre auquel il appartient, dans l'existence dont il révèle le sens.

5. P. RICCEUR, *Finitude et culpabilité*, t. II, *La symbolique du mal*, p. 173. L'auteur étudie les récits babyloniens p. 167-180. Il précise, p. 172, que même si le chaos que représente Tiamat, la lutte entre les dieux et les déicides n'ont pas le sens de « fautes », l'homme y reconnaît cependant ce qu'il nomme ses « fautes ».

en existence »⁶. Le dieu qui le tente et l'égare, le Zeus du Prométhée enchaîné, par exemple, représente l'indistinction primordiale du bien et du mal, « l'unité indivise du divin et du satanique »⁷ dans le « dieu méchant », forme divine de la « culpabilité de l'être ».

Du même côté il faudrait mettre encore le mythe orphique de l'âme exilée dans un corps mauvais ; cet exil est préalable à toute position du mal par la liberté. Selon le mythe orphique, sur lequel s'appuie la gnose, le mal est « dehors » ; il se présente comme une réalité quasi physique qui investit l'homme de l'extérieur : il est chose, corps, monde. Se pose alors avec plus d'acuité que dans les deux conceptions précédentes la question : d'où vient le mal ?

Que répond la Révélation à cette interrogation humaine ? Tout d'abord, sa perspective est délibérément anthropologique et « démythologisante »⁸. C'est l'homme qui est accusé, l'homme qui se reconnaît comme l'auteur du mal. Une première lecture du récit de la chute nous en convainc : le narrateur concentre « dans un homme, dans un acte, dans un instant, l'événement de la chute »⁹ ; il insiste avec vigueur sur le « saut qualitatif » de la faute, le passage contingent de l'innocence au mal. En cela, il « démythologise » radicalement l'origine du mal, même si l'événement de la chute et son lieu ne sont pas coordonnables avec notre temps et notre espace : l'origine du mal ne se situe ni dans la sphère du divin, ni dans

6. *Ibid.*, p. 164 ; cf. p. 198-213.

7. *Ibid.*, p. 205.

8. Nous appelons « démythologisation » la critique qui vise à évacuer du mythe le faux savoir pour en garder le sens symbolique. La « démythisation », au sens de Bultmann, suppose, au contraire, que le mythe est inauthentique, alors qu'en réalité il dit toujours quelque chose de l'existence humaine.

9. P. RICŒUR, *Herméneutique des symboles*, dans *Il problema della demitizzazione*, *Archivio di Filosofia*, CEDAM, Padoue, 1961, p. 57.

l'existence humaine, ni dans l'exil de l'âme en un corps mauvais.

Mais une seconde lecture du récit de la chute fait rebondir le problème : l'homme, qui se reconnaît comme l'auteur du mal, discerne en même temps un mal originel « déjà là » dans le monde et au sein même de sa liberté qui pèche. En effet, l'événement de la chute dans un instant se présente aussi comme un drame qui dure et met en scène plusieurs personnages, en particulier la figure énigmatique du serpent, de la tentation, du glissement insensible au mal. Le serpent se présente comme la projection dans l'extériorité d'une « constitution mauvaise » plus originelle que toute décision singulière. Allons-nous donc retomber dans les mythes babyloniens, tragiques ou orphiques ? Non pas, car, lorsque les auteurs sacrés s'attachent à résoudre le problème de l'origine absolument première du mal, ils se savent soumis à un certain nombre d'impératifs que leur dicte leur sens du Dieu transcendant. Impossible, en effet, de situer le mal originel dans la sphère du divin : même si le monothéisme de la foi d'Israël a pu longtemps se concilier avec des représentations comportant l'existence d'autres dieux ou l'impossibilité d'adorer Dieu en dehors des frontières de son héritage, dès les origines Dieu ne peut supporter de présence concurrente ni exprimer l'indifférenciation du bien et du mal ni *a fortiori* se dissoudre dans la contradiction interne que constituerait la présence du mal en Lui. Impossible encore de chercher l'origine du mal « déjà là » dans l'œuvre de Dieu et, en définitive, dans la finitude de l'homme. La Bible connaît cette finitude et elle ne cesse cependant de déclarer bonne la création. Le mal originel n'est pas dans l'existence humaine, dans la fragilité de la liberté. La finitude ne pourra jamais apparaître que comme le point d'insertion du mal, l'origine à partir de laquelle l'homme déchoît et la capacité du mal¹⁰. Elle laissera toujours inex-

10. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, t. I, *L'homme faillible*, Paris, 1960, Conclusion.

pliqué le « saut qualitatif » du mal qui se pose. Impossible enfin d'affirmer sans plus que l'homme est cette origine radicale que nous cherchons. Il n'est pas le premier pécheur : « Par un seul homme le *Péché est entré* dans le monde » (*Rom.*, 5, 12).

Nous voilà donc au rouet et réduits au silence ! Faut-il en rester à cet inscrutable du mal « qui toujours commence *par* la liberté et qui (cependant) est toujours déjà là *pour* la liberté »¹¹ ? Le philosophe nous y inciterait : « Il n'existe pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu d'abord nous venir »¹². Cet aveu devra toujours nous garder de l'illusion du « savoir », comme de la présomption de la conscience morale qui s'est chargée de tout le poids du mal.

Aussi est-ce avec d'innombrables précautions et fort tard que la Bible emprunte la seule issue possible et donne en son langage la seule solution à cette interrogation sur le « mal radical » ; celui-ci est le fait, avant l'histoire humaine, d'une créature, située au-dessus de l'homme mais subordonnée à Dieu, et dont le rôle est de solliciter l'homme au mal. Tel est Satan, auquel le *Livre de la Sagesse* (2, 24) identifie le serpent de la *Genèse*. Mais là encore, le sens du Dieu transcendant qui se révèle impose au personnage une série de limites infranchissables. En premier lieu, l'Écriture et la Tradition n'ont jamais consenti à ce qu'on fit de Satan le rival de Dieu. Dans l'Ancien Testament, il est souvent considéré comme un ange de la Cour de Iahwé, où il remplit la fonction d'exécuteur des ordres divins (*1 Rois*, 22, 19-22) ou d'accusateur public (*Job*, 1 et 2 ; *Zach.*, 3, 1-5). Lorsqu'il est devenu l'Adversaire, le Tentateur, il reste soumis à Dieu¹³. L'Église, contre le Manichéisme sans

11. P. RICŒUR, *Herméneutique des symboles*, op. cit., p. 68.

12. E. KANT, *Essai sur le mal radical*, p. 65. L'auteur envisage ici l'origine « rationnelle », mais ce qu'il en dit vaut *a fortiori* pour l'origine « temporelle ».

13. On se reportera, en ce qui concerne l'Ancien et le Nouveau Testament, à l'article de S. LYONNET, « Démon » dans le *Diction-*

cesse renaissant, n'a elle-même cessé d'affirmer qu'on ne saurait considérer le Diable comme « le principe et la substance du mal » ni donc suggérer un dieu du mal¹⁴. En second lieu, et par voie de conséquence, Satan, comme tout ange mauvais, a été créé par Dieu et créé bon ; s'il est devenu mauvais, c'est par sa faute¹⁵ et en raison d'une épreuve morale, à laquelle il a été soumis¹⁶.

Si donc nous remontons le temps humain, à la recherche de l'origine du mal « déjà là » pour tout homme, nous sommes amenés à un premier acte mauvais commis dans un temps fondateur, donc au-delà de l'histoire, « anhistorique », par une créature de Dieu de type angélique, dont le péché affecte mystérieusement la solidarité des esprits et leur rapport au monde.

Selon cette ligne de recherche, le mal « déjà là », « originel », se présente sous le mode de l'extériorité. La réponse apportée à ce niveau au problème de son origine est-elle pleinement satisfaisante ? Il ne semble pas, car c'est au cœur même de la liberté qui pèche que se situe le « déjà là » du mal. La contingence et l'extériorité qui ont réglé le premier mouvement de recherche de l'origine « temporelle » doivent être maintenant assumées dans la recherche de l'origine que Kant appelle « rationnelle »¹⁷.

Poursuivons notre analyse du mal déjà posé pour la liberté qui le pose. Il ne suffit pas de dire que ce mal « déjà là » est

naire de spiritualité, col. 142 à 151. Cf. aussi les remarques du P. BOISMARD, ci-dessus.

14. Concile de Braga de 561 : DENZ., 237.

15. IV^e Concile de Latran en 1215 ; DENZ., 427.

16. Cette assertion est présentée comme « *sententia certa* » par les théologiens qui la déduisent de l'affirmation par l'Écriture de la chute satanique : cf., par exemple, 2 *Pierre*, 2, 4.

17. « Rationnelle » ne s'oppose pas ici à « révélée » mais à « temporelle » : l'expression signifie que toute contingence pose le problème de l'essence qu'elle révèle, et tout fait, le problème de l'acte dont il est la manifestation.

extérieur à la liberté. Chacun, certes, se sait sollicité au péché par le monde, les autres, et cette part aliénée de lui-même qui le leurre. Cependant il y a une présence du mal « déjà là » au sein de la liberté qui pêche et dans l'acte même de son péché. Il faudrait presque parler d'une certaine « nature » pécheresse de la *liberté*. Saint Augustin, surtout dans sa lutte contre le Pélagianisme, a osé cette alliance de mots : au cœur même de la volonté qui déchoit, il situe une nature héritée d'Adam comme une tare. Le couple de mots ainsi formé ne possède aucune homogénéité. Il conduit au faux-savoir lorsqu'on ne le prend pas en un sens analogique. Mais, pris en ce sens, il signifie que « le mal préalable à toute prise de conscience, inanalysable en fautes individuelles... est à ma liberté ce que ma naissance (et ma finitude) est à ma conscience actuelle... Il y a là quelque chose de désespéré au point de vue de la représentation conceptuelle et d'irremplaçable au point de vue métaphysique. C'est dans la volonté même qu'il y a de la quasi-nature ; le mal est une sorte d'involontaire au sein même du volontaire, non plus en face de lui, mais en lui »¹⁸.

Toutes les tentatives de réduction de cette condition « tragique » de la liberté ont abouti à l'échec et sans doute y sont-elles irrémédiablement condamnées. Kant, dans son *Essai sur le mal radical*, a tenté cette réduction du mal « déjà là » en en faisant le *fondement, la condition de possibilité*, des « maximes mauvaises », c'est-à-dire des règles que se donne à elle-même la liberté qui pêche. En effet, l'expérience « ne peut jamais découvrir la racine du mal dans la maxime suprême du libre arbitre par rapport à la foi, car il s'agit d'une action intelligible précédant toute expérience »¹⁹. Force est donc de considérer le mal radical comme un *a priori* capable de constituer et de rendre intelligible l'expérience de la présence du mal au cœur de la liberté qui pêche. Mais, du même coup, c'est avouer qu'on débouche sur l'*inscrutable*, au-delà de toutes

18. P. RICŒUR, *Herméneutique des symboles*, op. cit., p. 67.

19. *Essai sur le mal radical*, p. 60, note 1.

les fausses clartés. « Il n'existe pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu d'abord nous venir »²⁰.

Cet « *injustifiable* » du mal radical est plus encore mis en relief par J. Nabert dans son *Essai sur le mal*²¹. L'auteur décèle, au sein de la liberté qui transgresse la loi, une *scission intérieure*, plus fondamentale que la transgression elle-même, et une « *sécession des consciences* » plus originaire que le mépris et la haine d'autrui. En effet, d'une part, lorsque je viole une règle, je manque à une exigence plus radicale : « Que le moi voulant soit égal au moi pur, à l'âme de son vouloir »²². Cette scission intérieure peut être appelée *choix originaire*, à condition de n'en pas faire une expérience et de le considérer en outre comme « un fait originaire qui échappe aux prises de la conscience réflexive, parce qu'il est à la racine de toute conscience possible et qu'il coïncide avec une *rupture spirituelle constitutive d'un moi singulier* »²³. D'autre part, s'il est vrai que la conscience de soi ne se construit que dans la réciprocité, cette scission intérieure du moi est corrélative d'une *sécession originaire des consciences*, dont la défiance, le mépris, la haine ne sont que les traces psychologiques. Cette sécession comporte la *pluralité des consciences* ; pour que celles-ci, en effet, puissent être comptées, il faut qu'elles soient opposées, « autres à la manière des objets, bref que la guerre les ait séparées »²⁴. On a reproché à Nabert de tendre à réduire la finitude au mal²⁵, sous le prétexte louable de ne pas réduire le mal à la finitude. Mais, s'il en était ainsi, l'auteur pourrait-il encore parler d'un « *injustifiable* » du mal ? Quoi qu'il en soit de ce

20. *Ibid.*, p. 65.

21. P.U.F., coll. Epiméthée, 1955.

22. P. RICŒUR, *L'Essai sur le mal de Jean Nabert*, dans *Esprit*, juillet-août 1957, p. 129.

23. J. NABERT, *Essai sur le mal*, p. 74.

24. P. RICŒUR, *art. cit.*, *Esprit*, p. 130.

25. *Ibid.*, p. 134.

débat, Nabert, comme Kant, cherche le mal radical dans un au-delà de la faute qui en soit la condition de possibilité, le fondement, mais qui reste insondable et injustifiable en soi.

Contrairement à ce que l'on pourrait supposer, nous ne sommes point éloignés de Satan. Dans la perspective réflexive où nous nous situons, le Démon apparaît comme le « chiffre », nous dirions le « symbole », au sens défini plus haut, de ce « fondement », de ce « choix originaire », mais qui demeure hors de portée de l'expérience et de la réflexion et reste pour nous l'insondable et l'injustifiable. Satan est la figure de la volonté du néant en pleine clarté, que nous ne sommes jamais absolument, puisque notre liberté ne peut se constituer ni s'épuiser en un seul acte, mais qui « apprivoise » pour nous l'injustifiable du mal. Satan éclaire la faute : la faute est ce qui ne réalise jamais le démon mais lui est toujours apparenté ; cet « autre redoutable de moi-même »²⁶, cette figure-limite de moi-même, me fait apparaître mon péché à la fois comme commencement du mal par ma liberté et mal déjà posé, « envers de ce qui commence ». Le démon s'intègre ainsi dans l'analyse subjective du péché comme un moment de la dialectique par laquelle la faute est découverte à la fois comme « saut qualitatif » de la liberté et mal toujours déjà là, comme acte et état. Sa fonction est de concilier la contingence et l'antécédence du mal, non plus en un temps fondateur, mais au cœur de la liberté qui pèche, au niveau de l'acte dont le fait est la manifestation et du sens dont la genèse est le développement progressif.

II. QUI EST SATAN ?

Si l'on interroge l'Écriture et la Tradition qui l'interprète, il apparaît à l'évidence que la réalité de Satan n'est jamais mise en cause. On a souvent remarqué cependant que les noms

26. Karl JASPERS, *Philosophie*, II, 173.

donnés au Diable, dans la Bible, sont fonctionnels : « ennemi », « tentateur », « prince de ce monde ». Non moins remarquable est l'œuvre de « désanthropomorphisation » de Satan, sans cesse reprise dans la Tradition et que l'Écriture elle-même avait entreprise. Selon saint Paul, par exemple, les Puissances sont « spirituelles », « célestes » et, même lorsqu'elles ne sont pas dites telles, elles ne s'identifient ni aux astres ni aux éléments matériels, mais s'en servent seulement pour exercer leur domination²⁷. Quant à la Tradition, sur le plan des représentations les moins réfléchies, elle conçoit les démons comme possédant un corps où domine l'air, comme situés dans la région de l'air et donc invisibles ; s'ils prennent forme humaine, ce n'est donc qu'apparence²⁸. On sait le lien analogique qui unit l'air et l'esprit. Plus tard, avec Pierre Lombard, entre autres, prévaudra la thèse de l'incorporéité du Démon. Saint Thomas précisera que Satan, « un ange déchu... mais un ange », est créature incorporelle, composée de puissance et d'acte, mais non de matière et de forme²⁹.

Une fois la réalité de Satan exorcisée de tout anthropomorphisme, demandons-nous de quelle réalité il s'agit. « Le réel est susceptible de tant de sens qu'il a pu signifier, tour à tour, le plus quotidien de notre existence et tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, peut être objet de pensée »³⁰. Le problème paraît se compliquer encore lorsqu'il s'agit du mal : est-il quelqu'un ou un non-être, plus précisément une privation ? Selon le P. Bouyer, « la théorie chrétienne du mal qui l'a emporté depuis le XVI^e siècle considère le mal comme une abstraction, face à la doctrine manichéenne qui en faisait une chose et à

27. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 80 ; cf. p. 45, 77.

28. *Dictionnaire de spiritualité*, art « Démon », col. 181, 196, 198, 210, 215-216.

29. *Ia*, q. 50, a. 1.

30. S. BRETON, *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, Lyon, 1959, p. 96.

côté des vieilles idées chrétiennes qui préféreraient y dénoncer une personne... L'ancien problème, le problème du malin,... différait du tout au tout du problème moderne en ce que, bien loin de prétendre donner une solution sur le terrain spéculatif, il obligeait à en sortir. Le malin n'est pas une chose mauvaise en soi, mais c'est encore moins un concept négatif. C'est une liberté qui s'est elle-même pervertie. Aucun raisonnement sur les essences n'aura de prise sur son existence contingente. Pour s'en débarrasser, il n'y a qu'un moyen : c'est qu'un autre existant intervienne dans le champ où le premier s'est installé et qu'il l'évacue »³¹.

A cette tradition issue du christianisme antique, s'opposerait donc une conception du mal comme négativité. Mais de quelle négativité s'agit-il ?

On ne peut l'identifier avec le non-être qui habite l'être et qui constitue l'être lui-même en tant que celui-ci nie toute détermination, ni avec la conscience « malheureuse », qui y correspond, de l'écart entre l'être et sa réalisation dans les déterminations. Ce serait réduire le mal à la finitude, à l'*ex nihilo* de la création, à son défaut d'être, et ce serait méconnaître le « saut » du mal qui se pose.

On ne saurait pas davantage faire de la négativité du mal une fonction universelle, à la manière de Spinoza ou de Hegel. Selon le premier, la contingence du mal qui se pose se résout dans la loi de contrariété qui est celle de l'expansion de l'être. On connaît l'axiome du livre quatrième de l'*Ethique* : « Il n'est donné dans la nature aucune chose singulière qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte. Mais, si une chose quelconque est donnée, une autre plus puissante, par laquelle la première peut être détruite, est donnée ». Quant à Hegel, il conçoit le mal moral comme un « moment de la vérité totale ». Celle-ci se constitue en surmontant perpétuel-

31. Louis BOUYER, *Le problème du mal dans le Christianisme antique*, dans *Dieu Vivant*, n° 6, 1946, p. 15-43.

lement la « négation nécessaire » : « Le Soi absolu ne peut être exprimé sans cette négativité (celle de la chute) ; il n'est un Oui absolu qu'en disant Non à un Non, qu'en surmontant la négation nécessaire. L'unité n'est réalisable que par un continuel conflit et un perpétuel dépassement »³². Spinoza et Hegel ont ainsi cherché à passer de la contingence du mal à une « nécessité » du mal. C'est la plus grande tâche et aussi la plus périlleuse. Pour que le mal ait un sens, il faut l'intégrer dans un dessein signifiant, mais sans que la nécessité laisse hors d'elle la contingence du mal ni qu'elle l'inclue si bien que le « saut » du mal soit éliminé et le « tragique » du mal « déjà là » supprimé.

Aussi bien selon saint Augustin, l'un des promoteurs³³ de cette tradition que le P. Bouyer oppose à celle du christianisme antique, le néant du mal n'est pas le pôle inerte de l'être ni la fonction universelle de négativité, mais une « *aversio a Deo* », un mouvement de l'existence inverse de la conversion. Certes, il n'a pas de nature, n'est ni matière ni substance ni monde, mais il comporte une certaine puissance de néantisation. L'intuition géniale de saint Augustin est d'avoir lié cette puissance à la liberté. Celle-ci devient alors « le pouvoir de défaillir, de décliner, de tendre vers le néant... un consentement négativement orienté »³⁴. Le mal est bien « une liberté qui s'est elle-même pervertie », selon les propres termes du P. Bouyer. Pourquoi opposer alors si fortement deux traditions qui se rejoignent et qui toutes deux affirment sans ambages

32. Jean HYPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, 1946, p. 509.

33. Selon H.-I. MARROU, la tradition de l'Eglise grecque n'a pas ignoré cette doctrine de la non-substantialité du Mal : *Un ange déchu, un ange pourtant*, dans *Satan* (Etudes Carmélitaines), Desclée De Brouwer, 1948, p. 39-40.

34. P. RICŒUR, *Herméneutique des symboles, op. cit.*, p. 63. Saint THOMAS reprendra à son compte la conception augustinienne, par exemple en *Ia*, q. 48, a. 1 et 2 : « In hoc autem consistit ratio mali, ut silicet aliquid deficiat a bono ».

que Satan est quelqu'un, cette liberté précisément dont le consentement s'oriente négativement ? Affirmer que le mal n'est pas quelque chose, mais la subversion d'un rapport n'équivaut pas à en faire un « concept négatif » pour parler comme le P. Bouyer.

L'opposition des deux traditions, à l'intérieur de la religion chrétienne, n'a donc pas la portée que l'on croit. Au moins nous aura-t-elle permis de préciser l'idée du mal comme négativité et de l'affirmer conciliable avec la « personnalité » de Satan.

Considérons donc Satan comme Quelqu'un. Nous ne sommes pas encore au bout de nos peines. Comment, en effet, concilier cette personnalisation avec le mal « déjà là » comme une quasi-nature au sein de la liberté qui pèche ? Disons-nous que ce mal radical est Satan lui-même ? C'est affirmer une aliénation insupportable de la liberté humaine. Seul Dieu peut agir sur une liberté sans l'asservir. La théologie a toujours énergiquement nié que Satan puisse contraindre la liberté et agir sur elle autrement que par l'intermédiaire de ses conditionnements. On peut donc affirmer sans nuance que le mal est Quelqu'un. Disons-nous alors que Satan est cet Autre qui nous sollicite au mal de l'extérieur ? Ce n'est pas suffisant pour la pensée réflexive, puisque le mal radical se situe au cœur de la liberté et que la tentation n'est possible que parce qu'elle trouve déjà en l'homme une secrète connivence. Disons-nous donc, à bout de ressources, que Satan est le « premier pécheur » d'où nous vient, par Adam, le mal déjà là ? C'est affirmer implicitement et en style de causalité que Satan ne peut être considéré comme Personne que du point de vue de l'origine « temporelle » du mal radical. Mais de l'autre point de vue, celui de l'origine « rationnelle », il semble ne devoir apparaître que comme la figure-limite de cette liberté pure que nous ne sommes pas dans notre péché. « Nous sommes tous la négation vivante de l'idée d'une conscience pure »³⁵. Pour que nous nous

35. P. RICŒUR, *L'essai sur le mal de Jean Nabert*, dans *Esprit*, p. 130.

apparaissions tels, il faut que soit donnée cette limite que la conscience croyante n'intègre pas comme telle, mais qui justifie à ses yeux l'antécédence en elle du mal.

Comment donc concilier ces deux conceptions de Satan : un « premier pécheur » personnel qui explique, en style causal, le « déjà là » du mal sans mettre en cause Dieu ni sa création; une figure-limite dont la fonction consiste à nous faire apparaître à nous-même comme pécheur en acte et en état, comme liberté non-pure, sans que cette « impureté » soit identifiable à la finitude ?

Remarquons tout d'abord que les deux conceptions répondent à la même interrogation sur l'origine : la première fait appel à un commencement sans commencement, la seconde remonte à la « condition de possibilité ». Toutes deux sont la trace d'un même acte de l'esprit qui cherche à se comprendre, à faire coïncider le *Sein* et le *Denken*, l'être-en-soi et l'être-pour-nous. La Révélation n'apporte de réponse qu'à la première interrogation, parce qu'elle n'est pas réflexion, mais histoire. La réflexion n'ajoutera jamais rien à la Parole historique de Dieu ni à la foi vécue en cette Parole. Son rôle consiste à faire retour de la foi vécue et de l'histoire au *sens* pour la conscience croyante, afin que celle-ci se reconnaisse comme telle. Ce sens n'est pas autre que celui spontanément vécu dans la foi en la Parole historique de Dieu. C'est le même sens, mais détaché de la vie en une sorte de recul formel (comme toute science vis-à-vis du réel déjà là), « réeffectué » par la conscience croyante à son propre niveau, purifié de l'extériorité absolue qui le ferait inintelligible et rendu à sa signification révélée fondamentale.

Mais, réduire l'extériorité de Satan n'équivaut-il pas à le considérer comme un simple « concept » ? Nous avons parlé de « figure-limite » et de « fonction » pour ne pas favoriser la redoutable méprise qui consiste à opposer concept et chose après les avoir situés sur le même plan. En réalité, si le concept s'oppose à la chose, ce n'est pas parce que la réalité se

situerait tout entière du côté de la chose, mais parce qu'il permet de constituer la chose comme objet de connaissance en la mettant à distance, en la désignant et en la déterminant ; s'il n'est point chose, c'est parce qu'il se présente comme principe d'intelligibilité de la chose et qu'on n'explique pas le même par le même. Mais il renvoie à la chose elle-même, comme, à l'inverse, la présence de la chose pour nous s'objective nécessairement en représentation, c'est-à-dire en image et en concept. Opposer Satan-quelqu'un et Satan-concept, comme s'il s'agissait d'une contradiction, d'une contrariété ou d'une privation, c'est méconnaître la condition de l'esprit.

Lorsque nous parlons de Satan comme « figure-limite de cette liberté pure que nous ne sommes jamais dans notre péché », nous ne le reléguons pas dans un imaginaire, certes plein de sens, mais récusable, face à la sphère de la réalité. Nous affirmons tout d'abord que, pour nous reconnaître comme liberté « impure », il faut que nous soit donnée cette limite irréductible d'une liberté pure qui se pervertit elle-même. Nous affirmons ensuite et en conséquence que cette figure-limite n'est pas une illusion, mais s'impose à l'esprit de quiconque ne veut pas réduire le mal à la finitude, ni la finitude au mal. Nous affirmons encore que l'illusion n'est vraiment dissipée que pour celui qui, ayant refusé de « chosifier » au préalable toute réalité, n'a plus à se poser les problèmes du « passage » de l'essence à l'existence et de la fonction à la substance ; tous ces « ponts » viennent en effet de ce qu'on a d'avance isolé la conscience, l'essence, l'existence, la fonction et la substance comme des choses ; en réalité, « une essence qui n'appartiendrait pas à un certain type d'existence ne serait strictement rien et une existence qui ne relèverait pas d'un ordre spécifique appartiendrait au néant »³⁶ ; de même, il serait aussi vain de séparer la fonction de la substance qui la « supporte » et assure la *permanence* de sa signification que

36. S. BRETON, *Essence et existence* (coll. Initiation philosophique), Paris, 1962, p. 81.

de réduire la substance à la fonction : l'une et l'autre illusions, indissolublement liées, viennent d'une « réification » préalable, qui pose nécessairement un pseudo-problème de « passage ».

Satan, comme « figure-limite » de la liberté pure que l'homme n'est jamais dans son péché, renvoie donc à une substance, ou mieux à un acte de liberté qui fonde à la fois la « figure-limite », sa fonction et sa signification au-delà de toute représentation. Le bénéfice de cette réflexion aura été d'abord, pensons-nous, de nous libérer de l'intempérance des « diableries » et de récuser le langage de la causalité dont on use inévitablement dans la recherche de l'origine « temporelle » du mal radical, mais qui s'avère incompatible avec le langage de la liberté. Ensuite, cette réflexion nous aura permis de donner un fondement à cette quête elle-même de l'origine temporelle.

Satan, cet « Autre redoutable de moi-même » auquel je me heurte inexorablement et qui me permet de me reconnaître comme le « méchant par séduction » et non comme le « méchant absolu », en même temps qu'il rend compte de cet appel à la faute qui monte de mon affectivité fragile et du chaos du monde, Satan, donc, est-il maintenant expliqué, dévoilé, « récupéré » par notre réflexion, si bien qu'il n'y aurait plus rien à chercher encore ? C'est à cette dernière question qu'il nous faut maintenant répondre.

III. LA « FIN » DE SATAN

Sous ce titre, nous n'envisageons pas le problème de l'éternité de la damnation de Satan. Nous voulons seulement montrer que le Diable n'a de sens que par Jésus-Christ qui le « dévoile » et, du même coup, le vainc : la fin de Satan, c'est le Christ.

Défini comme le premier pécheur et la figure-limite de ce « méchant absolu » que nous ne sommes pas, Lucifer reste injustifiable. Il est, en effet, des limites que la conscience peut

intégrer par le consentement, celle, par exemple, de la naissance comme commencement inobjectivable et celle de la finitude comme non coïncidence inéluctable de soi à soi. Ces limites définissent des champs de possibilité pour la liberté qui consent à la vie et à la finitude et qui, par son projet, leur donne sens. La possibilité du refus est, ici, chemin du consentement³⁷.

Mais comment intégrer la limite du mal radical, limite non plus féconde, mais négatrice ? L'homme peut, certes, y consentir, mais il tombe alors dans la faute et la liberté se pervertit au lieu de se réaliser. La niera-t-il ? Il refusera du même coup sa « condition » pécheresse et se livrera à la présomption de la conscience morale qui se charge de tout le poids de la faute. Pourra-t-il, au moins, tout en l'admettant, s'y opposer dans la poursuite du bien ? Certainement, mais c'est reconnaître que la limite est toujours là, qui réclame justification ; or, nous l'avons dit, le mal radical ne peut être réduit ni par la réflexion ni par la spéculation.

Satan, en tant que figure-limite de cette perversion radicale que je ne suis jamais dans mon péché, reste lui-même injustifiable. L'esprit se trouve ici affronté à un double problème. Le premier se formulerait ainsi : Satan est-il possible ? Comment comprendre ce pécheur absolu à partir de sa seule finitude et sans mal déjà là ? Le second poserait cette question : pourquoi suis-je cette liberté « impure » et, en conséquence, pourquoi cette figure-limite m'est-elle donnée à l'horizon de ma liberté et adhérant à celle-ci comme une plaie en son flanc ? Faire appel à une influence de type causal du Démon sur la liberté, c'est répondre au comment, non au pourquoi ; de même, invoquer la solidarité des esprits, c'est parler un langage plus conforme à celui de la liberté, mais ce n'est pas

37. P. RICCEUR étudie la limite que constitue la vie, surtout comme naissance, et le sens qu'elle prend par le projet de la liberté, en *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1949, p. 384-451.

pour autant comprendre que cette solidarité soit une solidarité dans le mal ; d'ailleurs cette solidarité n'apparaîtra jamais que comme une *situation* de la liberté elle-même³⁸. L'angoisse du « fondement méchant » n'est donc pas dissipée.

Mais peut-il y avoir de l'injustifiable absolument ?

Peut-être est-ce, comme le pense J. Nabert, au moment où l'on touche l'injustifiable absolu que l'on se trouve « aux approches de la justification ». L'auteur envisage la condamnation d'un innocent dans le silence, une trahison qui jette dans la détresse, la misère qui barre l'accès à l'être intérieur ; « ce sont, dit-il, des maux qui perdent leur relativité et qui deviennent de l'injustifiable absolument, s'ils ne sont pas *compensés par les actes d'une autre conscience* qui les prend à sa charge »³⁹. Seule une telle conscience, médiatrice entre les autres consciences et leur principe, permet d'entrevoir ce principe originaire d'unité qui serait en elles sans être d'elles et serait justifié par soi : « ce principe était là dès le début de la réflexion comme le contraire que l'injustifiable trahit »⁴⁰. Ainsi, tout en restant dans le domaine philosophique, sans identifier ce principe à Dieu ni explicitement au Christ, et sans prétendre avoir l'assurance que l'injustifiable est vaincu, le philosophe entrevoit le chemin de la justification. Il retrouve comme une « hypothèse nécessaire » l'affirmation révélée dans l'Ancien et le Nouveau Testament, selon laquelle Satan est soumis à Dieu et vaincu par le Christ.

Satan ne semble donc justifiable, en dernier ressort, que comme la « grandeur négative »⁴¹ qui, d'une part, fait appa-

38. On lira, par exemple, MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 5^{me} éd., 1945, p. 496-521.

39. J. NABERT, *op. cit.*, p. 44.

40. *Ibid.*, p. 146-158.

41. Nous empruntons ce concept à KANT, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. R. Kempf, Paris, 1949. La lecture de cet *Essai* serait une bonne propédeutique philosophique à la théologie de Satan.

raître le Christ comme valeur victorieuse et, d'autre part, reçoit son sens de Jésus-Christ lui-même.

Réhabilitons d'abord la « grandeur négative » : c'est elle qui fait que la valeur morale est une valeur victorieuse, elle qui empêche l'humanité de vivre en un éternel sommeil et l'existence humaine de s'affadir. « Tous les talents resteraient à jamais en germes, au milieu d'une existence de bergers d'Arcadie, dans une concorde, une satisfaction et un amour mutuels parfaits ; les hommes, doux comme les agneaux qu'ils font paître, ne donneraient à l'existence guère plus de valeur que n'en a leur troupeau domestique »⁴². Rêver d'un Christ qui, sans coup férir, aurait établi sur terre le Royaume de Dieu, ce serait nier la condition humaine militante, où l'obstacle constitue la valeur, et affadir l'existence chrétienne elle-même. C'est à travers la lutte contre le mal et dans le sacrifice, que le Christ s'impose, ou mieux se propose, car on ne démontre pas la valeur. Parce qu'il a pris en charge le péché, le mal du monde, le non-sens de l'histoire et la mort, il nous a fait entrer dans le temps de la grâce et non plus de la nécessité ni de la morne quiétude. Sa victoire sur Satan et ses puissances a donné à l'homme le sens d'une existence où rien n'est tout fait, mais rien non plus irrémédiable. Si paradoxal que cela puisse paraître, nous dirions volontiers que Satan, comme « grandeur négative », est une des conditions de l'espérance, en ce qu'il contribue à faire apparaître le salut comme déjà là, mais pas encore définitif.

Mais si le Démon révèle ainsi négativement la valeur victorieuse du Christ et, en lui, de l'existence chrétienne, c'est qu'en définitive il reçoit du Christ son sens. La « grandeur négative », en effet, ne prend sens que de son opposition réelle⁴³ à la valeur positive. L'aversion est un désir négatif,

42. KANT, cité dans *Essai*, Introduction, p. 46, n. 73.

43. L'opposition logique est une simple négation sans position : A et non-A. L'opposition réelle, au contraire, connote une position :

la haine un amour négatif, la laideur une beauté négative, le blâme un éloge négatif, Satan l'anti-Christ, nous dirions « un Christ-négatif » si nous étions sûr d'être bien compris. Comme approches de l'élucidation de ce rapport entre Satan et le Christ, nous ferons appel d'une part à l'expérience chrétienne du péché et du pardon, et, d'autre part, au parallèle paulinien entre le Premier et le Second Adam.

Bien qu'il ne puisse pas y avoir de purification sans souillure, de pardon sans péché, de justification sans culpabilité, le mal n'est pas la première chose que nous comprenons, mais la dernière. Nous croyons, non pas au péché, mais à la rémission des péchés. Nous n'avons l'intelligence de la souillure que dans la purification, du péché que dans le pardon, de la culpabilité que dans la justification par Jésus-Christ. C'est finalement la foi en cette justification qui fait apparaître la faute.

De même, bien qu'Adam conduise au Christ, il ne se comprend que par rapport au Second Adam, dont il est, comme on l'a dit, « l'inverse homologue ». L'Homme de la fin éclaire l'Homme primordial, car le don de Dieu en Jésus-Christ n'est pas le simple retour à l'ordre d'avant la faute, mais une nouvelle création qui mesure l'état originel : « Le second Adam est *plus grand* que le premier Adam ; le premier Adam est *en vue* du second Adam. Il faut aller jusque-là pour bien entendre que la Bible ne parle jamais du péché que dans la perspective du salut qui en délivre »⁴⁴. « *De même* que par un seul homme le Péché est entré dans le monde... Mais il n'en va pas du don comme de la faute. Si, par la faute d'un seul, la multitude est morte, *combien plus* la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, se sont-ils répandus à profusion sur la multitude » (Rom., 5, 12

l'ombre n'est pas faite du défaut de la lumière, mais résulte de la position d'un obstacle à la transmission de la lumière. Le mal, nous l'avons dit, est une telle opposition.

44. P. RICCEUR, *La symbolique du mal*, p. 256.

et 15). Le « combien plus » bouscule le « de même que... de même » et en constitue le sens.

C'est aussi ce « combien plus » qui marque l'affrontement entre le Christ et Satan. Cette « catégorie de l'espérance », cette « loi de surabondance », font apparaître le « mystère d'iniquité » comme justifiable par Jésus-Christ, car il est à la fois, en Lui, reconnu et surmonté. Il ne faut pas, certes, cacher le saut que représente cet accès à l'espérance, mais il ne faut pas davantage mépriser cette justification de Satan, qui nous vient de l'affirmation de Jésus-Christ. Faute d'un savoir absolu et d'une intuition qui achèveraient la réflexion, nous avons « l'intelligence de l'espérance ». La conscience ne pourra jamais ici assumer intégralement cette figure-limite qui adhère à la liberté et c'est pourquoi l'angoisse du « mystère d'iniquité » l'accompagnera jusqu'au dernier jour. Au moins sait-elle que l'histoire a un sens et qu'elle peut le déchiffrer sous le signe d'une promesse, d'une bonne nouvelle en Jésus-Christ⁴⁵.

Ainsi l'existence humaine, où le mal est toujours déjà là, venu du « premier pécheur », figure limite de cette perversion radicale que l'homme n'est jamais dans son péché, prend son sens définitif de la « surabondance » de Jésus-Christ. Il ne s'agit pas de retrancher Satan du monde et d'y ajouter le Christ, mais de croire que la création se continue *malgré* Satan et *par le moyen* de Jésus-Christ.

Raymond DIDIER

45. P. RICŒUR, *Herméneutique des symboles*, p. 73 et *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 507-508.

SYMBOLE OU RÉALITÉ ?

« La plus belle des ruses du diable est de vous persuader qu'il n'existe pas », écrit Baudelaire. Est-ce bien une ruse ? Nombre de croyants modernes souscriraient à ce que Bultmann exprime sous forme de boutade : « On ne peut pas utiliser la lumière électrique et un appareil de radio, en cas de maladie recourir aux procédés médicaux et cliniques modernes, et en même temps croire au monde d'esprits et de miracles du Nouveau Testament ». L'opposition entre l'utilisation technique du monde et la croyance aux esprits paraîtra peut-être, à plusieurs, simpliste. Elle ne manque pourtant pas de profondeur : au fur et à mesure que l'homme connaît les déterminismes de la nature et sait les utiliser, les effets résultant des agissements des esprits disparaissent. On ne peut donc éviter de s'interroger sur la validité des représentations du Nouveau Testament et de l'Eglise ancienne .

Le Nouveau Testament rapporte un grand nombre de cas de possessions. Le Moyen Age apprivoise les démons : il les affuble de figures grotesques, mais cette domestication de forces perverses, dont l'art est le témoin, ne supprime pas les « diableries ». Le ridicule de Satan provient de sa situation : il est définitivement terrassé par le Christ. On le croit, mais il est bon de le montrer dans le visage animal qu'on lui prête. La beauté de Satan est un thème romantique, non un thème médiéval. Ce n'est qu'à l'époque actuelle que les chrétiens s'interrogent sur le bien-fondé de représentations personnelles des forces du mal. On ne les rend pas grotesques comme au Moyen Age : on tend à affirmer qu'elles n'ont d'autre existence que nos

représentations. Le mal n'est pas extérieur à la société humaine : il vient tout entier de l'homme. Satan serait un moyen d'échapper à sa culpabilité. Il endosserait la responsabilité que l'humanité refuse collectivement d'assumer. Il est cette figure qui me rassure sur la non-perversité de ma propre liberté.

Cette incroyance nouvelle, et qui n'a d'importance pour nous que dans la mesure où elle touche des milieux chrétiens, est-elle un effet de l'emprise scientifique et technique sur nos esprits, ou cette emprise révèle-t-elle quelque chose de plus profond et à quoi le croyant n'avait pas eu la possibilité d'accéder jusqu'alors ? Ne sommes-nous pas arrivés à un moment de notre histoire chrétienne où il est légitime de se poser les questions suivantes : Satan est-il seulement une figure imaginaire de la possibilité perverse inhérente à notre liberté ? Faut-il encore tenir pour vraie l'idée traditionnelle : Satan est une personne, surhumaine, spirituelle, responsable, dès avant l'apparition de l'homme, dans une lucidité parfaite, de la forme la plus radicale du mal moral ?

La boutade de Bultmann, citée plus haut, décrit bien notre situation : dans les siècles précédant l'époque moderne, les activités du diable sont choses quasi expérimentales. Chacun a dans sa mémoire les récits de missionnaires qui rapportent des cas semblables en notre temps dans les pays non européens. Et dans nos campagnes encore peu atteintes par la mentalité scientifico-technique, les manifestations attribuées à Satan ne sont pas choses excessivement rares. Chose étrange, et qui donne à penser, le diable se met en chômage, non pas là seulement où on ne croit pas en Dieu, mais partout où l'esprit scientifico-technique devient prépondérant. L'incroyance des chrétiens à l'existence de Satan, incroyance qui tend à se répandre, est-elle seulement la marque de notre incapacité à critiquer les schèmes scientifico-techniques de notre représentation du monde ? Est-elle un comportement rationaliste ? Je crains que nul ne puisse répondre avec certitude, du moins pour l'instant. Mais, semble-t-il, la mentalité critique éveillée par l'attitude scientifique nous renvoie à une décision religieuse.

Jusqu'à l'époque actuelle, les chrétiens ont accepté comme

allant de soi les représentations véhiculées par la Bible. Nul ne mettait en doute que Dieu a créé des esprits. Quelques-uns, dont le chef est Satan, se sont révoltés contre Dieu. Par jalousie, car « c'est pas l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde », ces esprits ont décidé d'entraîner dans leur malheur les hommes appelés à la communion divine. L'existence humaine est ainsi une sorte de champ de bataille : deux armées, deux étendards, selon la célèbre méditation de saint Ignace. Le Christ dirige l'une, Satan entraîne l'autre. Les humains hésitent entre les deux chefs. Satan ne manque pas d'arguments : il déploie toutes sortes de séductions, nommées traditionnellement les « trois concupiscences ». Le combat demeure indécis pour chacun, même si en définitive Satan est vaincu.

Que valent de telles représentations ? Il est permis de s'interroger. Cette vision militante du monde qui fait de l'homme l'enjeu d'un combat n'est-elle pas l'expression encore primitive des destins maléfiques qui pèsent sur toute collectivité humaine ? N'est-il pas plus simple d'expliquer le mal à partir de l'homme, de son inachèvement, de son insatisfaction, de sa liberté, que de recourir à une perversité si totale et si lucide qu'elle risque de conférer au mal, non plus le « vide » exprimé par Monsieur Ouine, dans le roman de Bernanos, mais une séduction quasi divine ? Ne serait-il pas plus simple de penser Satan comme une figure limite, la possibilité de l'homme comme liberté faillible ? Satan serait alors un symbole qui ôte au mal sa banalité et nous introduit au mystère de tout acte mauvais, à cet injustifiable dont parle avec beaucoup de vigueur l'article, publié ci-dessus, de M. Didier. On cesserait de lui attribuer une personnalité : il serait une figure régulatrice de notre propre compréhension de nous-mêmes, il ne serait point une personne tentatrice.

Les chrétiens qui tiennent pour désormais irrecevable l'existence de Satan ne le font pas nécessairement pour des raisons superficielles ou des raisons étrangères à la foi chrétienne. Au contraire, semble-t-il, ce sont les chrétiens les plus conscients de leur foi qui se sentent mal à l'aise dans les représentations habituelles. Ils récusent l'existence de Satan

parce que cette figure leur paraît nécessaire comme fonction et non comme personne. Comme fonction, c'est-à-dire comme symbole manifestant que le mal dont le Christ vient nous délivrer n'est pas seulement un mal individuel, mais un mal dont toute l'humanité est responsable. Que le mal soit « déjà-là » signifie que je suis participant d'une humanité qui ne m'a pas attendu pour orienter ses options. Mais ce « déjà-là » tend à devenir une forme de la déculpabilisation lorsqu'on le reporte aux origines : il dit que le mal n'entre pas dans le monde par l'homme. Aussi la figure énigmatique du serpent dans le mythe d'Eden devient-elle l'esprit pervers responsable du « déjà-là » du mal. Rien n'oblige dans la bonne compréhension de ce mythe à tenir pour « réelle » la figure symbolique du serpent. Elle est la façon d'exprimer ce qui n'est pas rationnel dans la liberté humaine. La figure cache aujourd'hui ce qu'elle faisait entendre autrefois. Satan, pensent ces chrétiens, retrouvera sa fonction symbolique, et donc régulatrice d'une compréhension de l'homme dans son pouvoir collectif et singulier de malfaisance lorsqu'on cessera d'en affirmer l'existence personnelle. Il n'est nul besoin pour confesser la victoire du Christ sur les puissances maléfiques de recourir à un au-delà de notre mal : le mal est en nous et c'est en nous que le Christ le vainc. Le christianisme appelle l'homme à la liberté pour créer le bien : il débarrasse le monde des dieux et des esprits. Ce n'est pas la mentalité scientifique qui requiert la disparition de Satan ; c'est le sérieux de la foi. On a cru autrefois que le combat chrétien se déroulait contre des « Puissances supra-terrestres » ; on sait aujourd'hui que ce combat est vain. Le mal est notre « produit », et il s'agit de le faire reculer dans notre monde et par nous-mêmes.

De tels arguments, même simplifiés, ne manquent pas de poids. On ne peut donc se dérober à la question posée : est-il vrai que la représentation traditionnelle est périmée et qu'il faut désormais considérer Satan comme inexistant ?

La réponse ne nous appartient pas : elle appartient à la Parole de Dieu.

Or, le témoignage scripturaire, notamment celui de saint Jean, soit dans son *Evangile*, soit dans l'*Apocalypse*, paraît si ferme en faveur d'une lutte personnelle entre le Christ et Satan que l'interprétation traditionnelle se trouve confortée. L'*Evangile*, en effet, est sobre par rapport aux documents du judaïsme tardif sur les esprits insoumis. On n'y rencontre aucune description du monde satanique et de la figure de son chef. Toutefois, on le pressent partout, et comme l'écrit Dostoïevsky à propos des « tentations » messianiques : on le devine intelligent et profond. Cette personnalisation de la lutte contre le mal est-elle due à la mentalité ambiante ? Ou bien faut-il croire qu'elle fait partie intégrante de la Révélation ? L'exégète, malgré la nécessité de son point de vue, ne peut trancher le débat. Le théologien, qui au premier abord est tenté de réduire Satan à une fonction, craint finalement de n'être pas fidèle à la Parole de Dieu. On comprend que la plupart d'entre eux, et c'est ce que fait ici même M. Didier, accordent pour acquis que Satan est un être personnel.

Je ne suis pas certain qu'on puisse ainsi trancher la question et que l'incroyance actuelle de nombre de chrétiens à l'existence personnelle de Satan soit à traiter comme une crise provisoire, ou comme le signe d'une incapacité à donner sa vraie signification à la Parole de Dieu sur le mal.

Expliquons-nous. La Révélation, ouverture de Dieu à l'homme, s'achève en Jésus-Christ et a Jésus-Christ pour objet. Un certain nombre d'autres données sont éclairées de la lumière de Jésus-Christ. Plus elles ont proximité à lui, plus elles se tiennent dans la lumière de la Révélation. Notre symbole, dit apostolique, est ainsi bâti qu'il résume la Révélation en la centrant sur Jésus-Christ. Or, dans ce symbole, il apparaît bien que nous sommes sauvés en Jésus-Christ ; nulle part, que ce salut se gagne sur un être personnel perdu. Certes, dira-t-on, l'Antiquité chrétienne, le Moyen Age chrétien ont cru à l'existence du démon. L'Eglise a même dû maintenir contre les Manichéens, pour lesquels il existe un Principe incréé du Mal, que les démons sont des créatures initialement bonnes. Mais l'Eglise s'est prononcée ici contre

une erreur qui menaçait le dogme de la bonté originelle de la création. Ce n'était pas l'existence de Satan qui était niée ; c'était sa signification qui était exagérée. On objectera que dans la querelle origéniste, l'Eglise s'est opposée à la doctrine du salut final de Satan. Mais, outre que cette querelle demeure encore obscure, ce n'est pas tant l'existence de Satan qui faisait question que, à travers son cas admis par tous alors, la portée irrémédiable de la décision pour ou contre Dieu. Bref, la lecture des quelques textes sur cette question montre que l'Eglise ne s'est jamais préoccupée de défendre l'existence personnelle de Satan : personne, dans les siècles passés, ne songeait à la contester. Le monde des esprits était un monde familier. En entrant dans l'Eglise, le païen n'avait aucun effort à faire pour accepter que les dieux qu'il avait jusqu'alors honorés étaient des démons. L'accession à la foi les faisait changer de situation. Il est délicat de demander à des textes anciens, sur un sujet qui ne touche pas au noyau central de la Révélation, une réponse à des questions pour lesquelles ils n'ont pas été écrits. Dans la situation actuelle, dirions-nous, le théologien ne saurait répondre avec pleine certitude que la Révélation affirme, avec toute l'autorité que lui confère la Parole de Dieu, l'existence personnelle de Satan. Il faut dire avec non moins de vigueur que le théologien ne saurait tenir la non-existence personnelle de Satan pour assurée. La question est posée : elle ne peut être résolue que lentement par la conscience ecclésiale dans la fidélité à la Bible et aux orientations du Magistère. Des lecteurs penseront que c'est là une opinion trop hardie ; d'autres, trop timorée. En réalité, pour décevante qu'elle soit, elle est, semble-t-il, la seule honnête dans la situation actuelle.

Le théologien peut être philosophe : il n'est pas d'abord philosophe. Ce n'est pas par réflexion qu'il peut nier ou affirmer l'existence personnelle de Satan. Qu'une liberté sur-humaine se soit décidée pour le mal, aucune expérience, aucun raisonnement ne l'assure. L'acte de la liberté, fût-il celui d'un ange, échappe à la nécessité. Et le mal dans le monde est suffisamment fondé par l'homme pour qu'il ne soit pas

nécessaire de recourir à un être extérieur. Seule la Parole de Dieu me fait accéder à ce monde invisible. Si la conscience chrétienne actuelle doute que la Parole de Dieu affirme l'existence personnelle de Satan ; si elle pense avec quelque raison que toutes les données bibliques sur les esprits maléfiques relèvent d'une image du monde servant de cadre à la Révélation, mais non garantie par elle, le théologien peut seulement, en cherchant à faire la lumière sur l'autorité de la Parole, éclairer la signification de ces symboles pour nous ; il ne saurait, par contre, rien affirmer sur l'existence d'une Personne spirituelle mauvaise. C'est par respect pour la Parole de Dieu, et ses auditeurs, que le théologien, dans l'incertitude actuelle de la conscience chrétienne, ne veut pas faire accréditer par la Révélation ce dont il n'est pas certain qu'elle soit le garant.

On objectera : si l'incertitude est à ce point, quel besoin y avait-il d'écrire un cahier de *Lumière et Vie* sur ce sujet ? La réponse est simple : l'incertitude à l'égard de l'existence de Satan ne lui ôte pas toute signification pour l'existence. Et c'est le mérite de l'article de M. Didier que d'avoir attiré l'attention sur ce point. Quoi qu'il en soit de l'existence personnelle de Satan, le mal ne cesse de nous envelopper. Quant au problème de l'origine du mal moral, l'existence personnelle de Satan ne le justifie pas ; elle le rend plus mystérieux.

Il s'agit de vaincre Satan. Ce n'est pas réflexivement qu'on le fait. Mais pratiquement, en se décidant pour le Bien, déterminé en chaque situation concrète ; en vainquant tout ce qui dans notre monde participe de ce qui jamais n'est justifié : le mal.

Christian DUQUOC, o. p.

LES DISQUES

Satan terrassé

Cantor à l'église Saint-Thomas de Leipzig, Jean-Sébastien Bach comptait parmi ses tâches principales de composer et d'exécuter des Cantates pour le culte des dimanches et principales fêtes de l'année liturgique. Poursuivie pendant des années, cette activité fut des plus fécondes et s'il ne nous reste qu'environ deux cents cantates sacrées, il en est en général plusieurs pour illustrer le même mystère ou la même fête liturgique. C'est ainsi que quatre nous ont été conservées qui sont dédiées à la fête de saint Michel Archange.

L'image de Michel terrassant le serpent est familière à l'iconographie chrétienne. Il était assez naturel qu'on ait cherché dans le chapitre 12 (v. 7 ss.) de l'*Apocalypse* une description de cette lutte terrible et les librettistes ne se sont pas fait faute de puiser dans cette source scripturaire pour leurs compositions sacrées. La bataille s'engageant dans le ciel entre Michel et le Dragon sert donc de thème fondamental aux Cantates B. W. V. 19, 50, 130, et 149 qui sont d'excellentes occasions pour Bach d'exercer son génie descriptif et de chanter, à travers la victoire de l'Archange sur son adversaire, le triomphe de Dieu, la domination de son Christ et la protection divine accordée aux hommes par l'entremise des saints anges.

**

La première de ces Cantates (dans le catalogue : B. W. V. 19), « *Es erhub sich ein Streit* », a été composée à Leipzig vers 1725. Le texte est dû à Picander, mais on s'accorde à y reconnaître la griffe de Bach qui aurait collaboré au remaniement du texte dans le sens d'une plus grande fidélité aux sources scripturaires. Outre la référence à l'*Apocalypse*, les allusions bibliques sont nombreuses : que ce soit aux psaumes chantant la protection accordée aux pèlerins dans leur marche, au char de feu d'Elie, ou au pauvre Lazare de l'Evangile reçu dans le sein d'Abraham et surtout à l'Evangile du Royaume (se refaire une âme d'enfant) en *Matthieu*, 18, lu précisément dans la liturgie de cette fête du 29 septembre.

La Cantate, en forme libre, avec ses deux Airs, disposés symétriquement entre trois récitatifs et s'achevant par le Choral traditionnel, s'ouvre par un grand chœur qui, sans prélude instrumental, avec la citation textuelle d'*Apoc.*, 12, 7, entre dans le vif du sujet : « Alors s'engagea dans le ciel une bataille ». Soutenue par l'orchestre qui brille

de tout son éclat (trois trompettes, deux hautbois, timbales, cordes et continuo), se déploie « une immense fugue montant par coups martelés de plus en plus rapides des profondeurs » (K. de Nys). Cette vision du dragon gisant enchaîné dans les ténèbres est décrite par le récitatif de la basse. Il appartient au soprano, dans le premier Air, avec accompagnement du hautbois et sur un rythme sautillant, de dépeindre la paix et la sécurité qui règnent désormais dans le camp gardé par les anges. Le récitatif suivant (au ténor) en vient à la condition de l'homme, qui, enfant de la terre et tout pécheur qu'il est, a droit à la protection des enfants du ciel que sont les anges. Alors sur une ample mélodie en forme de berceuse le second air est sans doute le moment le plus émouvant de la Cantate et contraste avec l'impressionnant déchaînement du Chœur d'entrée. C'est la reprise d'une strophe du choral célèbre « *Herzlich lieb hab ich dich* » de Martin Schalling (1571) : supplique adressée aux anges, également par la voix du ténor, de rester avec l'homme, de le conduire, d'éviter à son pied tout faux pas et de lui apprendre aussi à célébrer la grandeur de Dieu. Humble prière qui se poursuit, dans le récitatif du soprano, en demande de pardon et, dans le chœur final, en l'espérance pour l'âme de monter comme le char de feu d'Elie pour être placée, comme celle du pauvre Lazare, dans le sein de Dieu.

On voit qu'à partir d'un combat singulier, la pensée s'élève au combat et à la victoire du Christ et de tous ceux qui, ayant mis leur confiance en lui et en ses saints anges participent à sa montée triomphale vers le Père.

Cette très belle Cantate est disponible en deux versions, l'une relativement ancienne, mais qui ne trahit pas son âge, dirigée par Fritz Lehmann, avec le chœur, l'orchestre philharmonique de Berlin et les solistes : Gunthild Weber, soprano, Lore Fischer, alto, Helmut Krebs, ténor, Herman Schey, basse. Très équilibrée, elle nous paraît rendre surtout le climat de prière et de confiance de cette liturgie (avec la Cantate 79, dans un disque 30 cm., Archiv Produktion 14.005).

Plus récente, avec une prise de son plus brillante, et des contrastes plus marqués, la version de Fritz Werner accuse davantage le côté dramatique de l'œuvre. A cet égard, l'ampleur et le dynamisme avec lesquels il attaque le chœur d'ouverture est sans doute sans égal. Il dirige son ensemble habituel de la Chorale Heinrich Schütz de Heilbronn et de l'orchestre de chambre de Pforzheim, avec en solistes : Edith Selig, soprano, Claudia Hellmann, alto, Georg Helden, ténor et Jakob Stämpfli, basse.

**

Sur ce même disque figure aussi la Cantate B. W. V. 50 : « *Nun ist das Heil und die Kraft* », grandiose double chœur fugué bâti sur

le v. 10 du même passage de l'*Apocalypse* : « Voici que sont apparus le salut et la force, et l'empire et la puissance de notre Dieu et de son Christ, parce qu'il a été rejeté, celui qui les accuse nuit et jour devant Dieu ». Fragment de Cantate a-t-on estimé, plus précisément chœur d'entrée : pourquoi ne pas retenir simplement que cette œuvre, achevée entre toutes et composée dans la dernière partie de sa vie, a été voulue ainsi par Bach ?

L'accompagnement orchestral est à la mesure du triomphe célébré : trois hautbois, trois trompettes, timbales, cordes et basse continue.

Qu'elle soit destinée à célébrer la fête de saint Michel (hypothèse fondée sur l'emprunt au chap. 12 de l'*Apocalypse*) ou à célébrer tout autre triomphe, cette affirmation de la toute puissance de Dieu et de la défaite du démon, conclut splendidement et avec une remarquable unité un enregistrement qui, outre la Cantate B. W. V. 19, comprend la Cantate B. W. V. 40 pour le deuxième jour de la fête de Noël, où la manifestation du fils de Dieu s'affirme longuement comme une victoire sur les œuvres du diable (1 d. 30 cm., ERATO mono LDE 3323, stéréo STE 50223).

.*

Avec la Cantate B. W. V. 130, « *Herr Gott, dich loben alle wir* », nous retrouvons une de ces Cantates-choral écrites à Leipzig (vers 1740 disent les uns, ramenée au début du Cantorat de Leipzig, soit vers 1724, disent d'autres) : deux Airs, précédés de récitatifs, sont encadrés du Chœur et Choral habituels. Dédiée à la fête de saint Michel, aussi richement orchestrée, elle est moins axée sur le combat décrit dans l'*Apocalypse* qu'attentive à décrire le rôle bien-faisant des anges qui, loin de se tenir seulement autour du trône de Dieu, sont promus à la garde des hommes.

Le Chœur d'entrée, où l'orchestre tient une part prépondérante, variation sur le thème du choral chanté par les soprano, remercie le Seigneur d'avoir créé les anges volant autour de son trône. Mais le premier récitatif, confié à l'alto, nous avertit que leur tâche n'est pas de se tenir immobiles auprès de Dieu mais de garder les créatures contre la rage et la puissance du Satan. Le nom de Satan n'est pas plutôt rappelé que l'Air de basse va évoquer la lutte que l'ennemi du genre humain poursuit ; la jalousie du démon ne connaît ni repos, ni trêve ; il s'acharne à diviser, recourt à la ruse. S'ouvrant sur un coup de timbale, les trois trompettes se mêlant à la voix de basse, ce morceau de bravoure est une saisissante illustration musicale de la lutte implacable, dont l'issue victorieuse est indiquée par la tonalité d'ut majeur, qui est déjà celle du Chœur initial et qui sera reprise

dans le Choral. Cette intervention est d'autant plus marquante que le récitatif (duo pour soprano et ténor avec accompagnement des cordes) et l'air de ténor (avec flûtes et continuo) ramènent à l'évocation sereine des anges veillant sur nous, illustrée par l'image de Daniel assis au milieu des lions et celle du char de feu d'Elie emportant l'âme des croyants.

Le Choral, rehaussé de l'éclat des trompettes et des timbales, est une joyeuse louange au Seigneur d'avoir accordé une telle protection à son modeste troupeau.

Il n'y a pas à revenir sur la qualité de l'interprétation de Fritz Werner dans cet enregistrement datant de 1962, où il avait comme solistes Friederike Sailer, soprano, Claudia Hellmann, alto, Helmut Krebs, ténor et Erich Wenk (particulièrement heureux dans l'air de basse), qui garde toute son actualité, aucune des trois cantates qu'il présente B. W. V. 26, 130 et 61) n'ayant été reprise par le disque (1 d. 30 cm., ERATO mono LDE 3 205, stéréo STE 50 085).

**

La Cantate B. W. V. 149 (1728 ou 1729), « *Man singet mit Freuden vom Sieg* », offre toujours la belle ordonnance de trois Aïrs reliés par des récitatifs, encadrés des Chœurs et du Choral.

Le texte de Picander, qui se réfère à l'*Apocalypse*, mais aussi aux *Psaumes*, s'attarde moins à décrire le combat, qu'à évoquer la joie sereine de la victoire et de la paix assurée par la garde des anges jamais en défaut.

Pour célébrer le triomphe de Dieu (Ps. 118, v. 15 et 16), Bach reprend le chœur d'une Cantate profane (de la chasse, B. W. V. 208) selon un procédé fréquent, en lui donnant une forme musicale plus parfaite.

Le premier air, pour la basse, chante cette victoire sur Satan acquise par le sang de l'agneau. Le récitatif de l'alto (la présence des anges bannit toute crainte, leur protection assure une paix constante au milieu du danger) introduit le second air qui, par la voix du soprano, dans une page pleine de charme, médite sur cette présence de tous les instants, tandis que le récitatif du ténor, qui exprime des sentiments de reconnaissance et de repentir, mène au troisième air : sur un rythme de nouveau plus marqué, alto et ténor, doublés par le basson et la basse continue, traduisent en une ardente prière le désir de paraître devant la Face de Dieu.

Le Choral utilise la troisième strophe du cantique de Martin Schalling qui, suggérée dans la Cantate B. W. V. 19, est traitée ici

d'une façon plus ample par l'ensemble des instruments, les trompettes achevant dans les ultimes mesures de rappeler la victoire de l'archange.

Parmi les solistes choisis par Fritz Werner figure dans cet enregistrement le soprano très pur d'Agnès Giebel qui, dans l'Air central exprime si bien l'abandon entre les mains des anges.

Ce sentiment de confiance se retrouve dans la Cantate B. W. V. 131, sur le *Psaume* 129, *De profundis*, gravée sur l'autre face, assurant à ce disque son homogénéité (1 d. 30 cm, ERATO mono LDE 3274 et stéréo STE 50 174).

Opinion toute personnelle sans doute, il semble que l'amateur aimera découvrir ces Cantates dans l'ordre de leur insertion au catalogue des œuvres sacrées de J. S. Bach, savourant ainsi une gamme étendue de l'inspiration du Cantor allant de l'évocation la plus dramatique du combat spirituel à l'abandon le plus confiant en celui qui triomphe de tout adversaire.

Henri LAXAGUE, François SANSON

C H R O N I Q U E S

Les mariages mixtes

I. REMARQUES GÉNÉRALES

1. *Du Vœu à l'Instruction*

Nous avons indiqué naguère ici-même (*Lumière et Vie*, n° 74, p. 119 ss) que, à la fin de la troisième session de Vatican II, les Pères conciliaires avaient adopté et transmis au pape un Vœu concernant les mariages et, en particulier, les mariages mixtes. Nous avons rappelé que l'on s'attendait à la parution rapide d'un *Motu proprio* pontifical sur ce sujet, aux alentours de Pâques 1965. Mais des difficultés surgirent. En juin 1965, Paul VI, au cours d'une allocution, avouait sa perplexité. Durant la quatrième session on parla à plusieurs reprises de cette question dans les couloirs du Concile. Puis le silence se fit. Un silence si profond que des personnalités autorisées du Vatican croyaient pouvoir affirmer au début de mars 1966 qu'il ne fallait plus s'attendre à une proche promulgation d'un document.

Brusquement, le 18 mars, une Instruction était publiée sous le titre *Matrimonii sacramentum*; elle était revêtue de la signature du Cardinal Ottaviani, pro-préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi (ex Saint-Office), et de Mgr Parente, secrétaire.

Cette publication imprévue d'un document attendu pourtant de longue date surprit beaucoup. Elle surprit en particulier le Secrétaire pour l'Unité des chrétiens, qui aurait pourtant eu quelque titre à être au moins informé de la proximité de cette promulgation, à défaut d'avoir été associé à la rédaction du texte lui-même. Elle surprit aussi ceux qui avaient cru comprendre, à la lecture du *Motu proprio* du 7 décembre 1965 sur la « réforme » du Saint-Office que la question des mariages mixtes ne serait plus du ressort de ce dicastère¹.

On nota aussi que l'Instruction contenait une formule étrange:

1. Comparer ce *Motu proprio Integræ servandæ* (trad. franç. dans *La docum. cath.*, LXIII, 1966, col. 82-84) et le canon 247 § 3.

bien que signée, nous venons de le dire, par le Cardinal Ottaviani, elle évoquait en termes explicites « notre prédécesseur Jean XXIII » ! Etrange inadvertance dans laquelle on crut voir un signe de la hâte avec laquelle ce document aurait été brusquement publié quelques heures avant l'arrivée à Rome du Dr Ramsey, archevêque anglican de Cantorbéry, qui n'avait pas caché son intention d'aborder avec Paul VI la question des mariages mixtes.

La référence à Jean XXIII laissait également supposer que si, finalement, le document paraissait sous la forme d'une Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi, il avait été primitivement envisagé comme un texte pontifical signé par Paul VI lui-même. Pourquoi, au dernier moment, ce changement ? Il est difficile d'en donner des raisons péremptoires. Dans le doute, nous nous contenterons de souligner une des conséquences de cette modification : le texte revêt un caractère moins définitif que s'il constituait un *Motu proprio* pontifical. La différence, sans être radicale, est réelle. L'Instruction elle-même d'ailleurs se présente comme provisoire. Les dispositions qu'elle contient, y lisons-nous, seront introduites dans le nouveau Code de droit canonique « si l'expérience est positive ».

Cette Instruction se compose de deux parties de longueur à peu près égale : la première rappelle la gravité et le sérieux du mariage, le souci qu'en prend l'Eglise catholique ; elle évoque l'actuel changement de climat des relations entre catholiques et non catholiques et parvient à la conclusion qu'il faut adapter la législation canonique à cette situation nouvelle : il s'agira d'une modification des règles ecclésiastiques et non de changements des impératifs relevant du « droit divin ».

La deuxième partie énumère les nouvelles dispositions. En réalité — nous le constaterons — il s'agit moins d'une législation nouvelle que d'aménagements à l'intérieur de la discipline existante.

L'ensemble de l'Instruction revêt un certain caractère pastoral qui frappe le lecteur peu habitué à trouver cette tonalité dans des documents de ce genre. Par exemple, évêques et prêtres devront veiller à ce que « les familles issues des mariages mixtes mènent une vie sainte ». Les conjoints catholiques sont invités « à affermir et à accroître en eux-mêmes le don de la foi » et l'Instruction ajoute : « En menant toujours une vie familiale conforme aux vertus chrétiennes, ils donneront continuellement à la partie non catholique et à leurs enfants un noble exemple ».

Toutefois ce caractère pastoral vient plutôt de détails de rédaction et de forme que du fond même du document qui demeure très « canonique ». Nous dirions quelque chose d'analogue de la manière dont cette Instruction se situe par rapport aux textes conciliaires concernant les relations entre les chrétiens. On a remarqué que la

Déclaration sur la liberté religieuse, à laquelle faisait explicitement référence le Vœu de 1964, est ici totalement passée sous silence ; l'omission peut difficilement être tenue pour accidentelle : il vaut mieux y voir un signe de l'honnêteté des rédacteurs constatant que le texte du 18 mars ne satisfait pas parfaitement aux exigences de la *Déclaration* conciliaire. Par contre il est fait mention explicite du *Décret sur l'œcuménisme* ; et l'on désire « imprégner d'une charité plus intense les relations entre les catholiques et les non catholiques ». On veut, compte tenu des circonstances, atténuer les rigueurs de certaines normes du droit ecclésiastique « par lesquelles souvent les frères séparés se sentent offensés ». On recommande aux prêtres de toujours tenir compte du respect dû aux non catholiques. Quand il s'agit d'informer ces derniers des positions de l'Eglise catholique, s'il faut le faire — c'est normal — « en termes clairs », il convient aussi que ce soit « avec la délicatesse voulue ».

Cependant nous ne croyons pas que l'esprit du *Décret sur l'œcuménisme* — dans ce qu'il a de plus profond, de plus neuf pour l'Eglise catholique — inspire réellement l'Instruction. Certes on y propose quelques aménagements libéraux qui, pour plusieurs d'entre eux, ne sont que des extensions à l'ensemble de l'Eglise catholique de concessions déjà accordées à tel diocèse ou pays² ; mais on ne semble pas s'être préoccupé de savoir s'ils répondent réellement aux exigences de conscience des non catholiques ; et surtout, la volonté du *Décret* de mettre en évidence et d'honorer les valeurs et les richesses d'Évangile des communions chrétiennes non catholiques ne se retrouve nullement dans l'Instruction. On y manifeste, au contraire, avec insistance le souci « d'éloigner du conjoint catholique le danger pour sa foi », représenté par la présence à son foyer d'un partenaire non catholique qui devra, de son côté, être informé « de la grave obligation pour le conjoint catholique de protéger, conserver et professer sa foi ».

2. Le Vœu et l'Instruction

Suppression de toute référence explicite à la *Déclaration sur la liberté religieuse*, mise en garde insistante contre le danger d'adul­tération de la foi du conjoint catholique : ce sont deux caractéristiques de l'Instruction qui la différencient du Vœu de 1964. A vrai dire, les deux documents sont assez difficilement comparables en tous points, ne serait-ce que parce que le second — nettement plus long que le premier — constitue un tout, alors que les paragraphes traitant du mariage mixte ne formaient qu'une brève section du

2. Cf. E. B[ERGH], dans *Nouvelle revue théologique*, 1966, p. 407-411.

Vœu, consacré au mariage en général. Toutefois nous avons essayé de mettre en évidence quelques-unes des différences dans le tableau comparatif que nous publions en annexe de cette étude. On constatera en particulier que, dans un cas au moins sur lequel nous reviendrons (il s'agit de la dispense de la forme canonique du mariage), on a transféré la compétence pour intervenir, de l'Ordinaire du lieu au Saint-Siège. Dans un autre cas d'exception dont nous aurons à reparler également (lorsque la partie non catholique ne croit pas pouvoir promettre en conscience de ne pas faire obstacle au baptême et à l'éducation catholiques des enfants), l'autorité compétente est également Rome.

Bien que d'autres exceptions — il faut le noter — soient laissées à l'appréciation de l'Ordinaire du lieu, il est clair que le Saint-Siège et, plus précisément, la Congrégation pour la doctrine de la foi, a estimé nécessaire de garder la « haute main » sur ces questions délicates : manque de confiance dans la sagesse des évêques ? Vieille habitude romaine de centralisation, renaissant après le Concile ? Ou plutôt crainte de voir les évêchés locaux adopter des positions très différentes les uns des autres suivant les lieux, avec les perturbations que pareille variété risquerait d'introduire dans la vie de l'Eglise catholique au niveau universel ? Il est difficile de répondre avec certitude : ce qui est sûr, c'est que le Saint-Siège n'ignore pas la diversité de sentiments des évêques puisque cette diversité est apparue au moment de la discussion à Saint-Pierre le 20 novembre 1964 et a persisté durant les mois qui se sont écoulés jusqu'à mars 1966 : c'est précisément, on le sait, l'opposition de certains évêques et de certains évêchés qui a retardé la promulgation de l'Instruction.

On aurait certes pu souhaiter comme une solution meilleure que les évêchés — par régions ou par pays — soient dotés des pouvoirs de décision, toutefois, il ne faut pas ignorer les aspects positifs du parti adopté. La demande ferme (« Que l'Ordinaire soumette le cas »...) qui est faite à deux reprises aux évêques de transmettre les dossiers au Saint-Siège peut avoir l'avantage d'informer la Congrégation pour la doctrine de la foi de problèmes et de situations sur lesquels manifestement — l'Instruction le prouve amplement — ce dicastère n'a encore qu'une documentation partielle et des vues plus théoriques et canoniques que véritablement pastorales.

Mais il est une autre différence encore entre le Vœu et l'Instruction sur laquelle il nous faut insister quelque peu. Le texte de 1964 proposait comme une chose importante de distinguer « les prescriptions concernant le mariage d'un conjoint catholique avec un conjoint baptisé non catholique et celles concernant le mariage d'un conjoint catholique avec un conjoint non baptisé ». Et il suggérait que cette différence se traduise dans la célébration liturgique : le

mariage entre baptisés se serait déroulé normalement dans le cadre d'une messe ; inversement, cette messe n'aurait pu être célébrée dans le cas du mariage d'un catholique avec un non chrétien que si l'évêque, compte tenu des circonstances, l'avait jugé opportun.

Cette différence a totalement disparu de l'Instruction. Certes ce document rappelle et maintient la distinction canonique entre empêchement de « religion mixte » (entre un catholique et un non catholique baptisé) et empêchement de « disparité de culte » (entre un catholique et une personne non baptisée). Mais elle n'entraîne aucune conséquence réelle dans la pastorale. On peut voir là une conséquence de la méconnaissance que nous relevions plus haut des valeurs authentiquement chrétiennes conservées par les Eglises non catholiques. On demeure ainsi dans la fâcheuse conception canonique, source de pratiques pastorales discutables, qui consiste à diviser le monde en deux parties : les catholiques, d'une part ; les non catholiques, qu'ils soient chrétiens, croyants ou athées, d'autre part. On est fort loin de l'esprit du *Décret sur l'œcuménisme* et c'est à juste titre que le Dr Visser't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique des Eglises, a pu écrire à ce sujet : « Ce que les chrétiens ont en commun, malgré leurs divisions, n'est pas reconnu ».

A plus forte raison, aucune différence n'est-elle indiquée entre les mariages dont la partie non catholique est orthodoxe et ceux dont elle est protestante. C'est fâcheux, doctrinalement et pastoralement, car les deux cas ne sont pas identiques et ne doivent pas être traités de la même manière, en particulier en ce qui concerne la liturgie du mariage. De plus, le *Décret conciliaire Orientalium Ecclesiarum* ayant, de son côté, pris une décision concernant le mariage à l'église orthodoxe des catholiques orientaux et d'eux seuls, nous sommes aujourd'hui dans la situation paradoxale suivante : un catholique oriental se mariant, sans dispense, à l'église orthodoxe fait un mariage valide bien qu'illicite ; un catholique latin, dans les mêmes conditions, contracte une union invalide. On ne voit pas comment justifier pareille discrimination.

Un certain nombre d'évêques ont publié pour leur diocèse des directives d'application de l'Instruction. En France, la majorité s'est abstenue dans l'attente d'un document qui doit émaner de l'ensemble de l'épiscopat français, comme cela s'est déjà fait dans certains pays étrangers. Dans ce but Mgr Gouyon, archevêque de Rennes, a élaboré un projet qui a déjà été présenté à l'assemblée plénière du 31 mai 1966 et au Conseil permanent des 21-23 juin. Mais c'est l'assemblée plénière d'octobre qui sera invitée à adopter ce document dans sa teneur définitive. En l'attendant, nous nous contenterons de proposer quelques commentaires et suggestions.

II. COMMENTAIRE DE L'INSTRUCTION

1. *Foi du conjoint catholique et de ses enfants*

Tout le paragraphe 1^{er} de la partie disciplinaire de l'Instruction est consacré à assurer le respect et la protection de la foi du conjoint catholique et de sa progéniture, et la possibilité pour eux de la professer. Dans ce but, le catholique doit s'engager à faire baptiser et élever tous ses enfants dans la religion catholique. Sur ce point la première traduction française du document romain, publiée avec une diligence remarquable par le quotidien *La Croix* dès le 20 mars 1966, contenait un faux-sens d'autant plus fâcheux qu'il portait sur un point important et que cette traduction erronée a été largement reproduite dans la presse religieuse, en particulier protestante, où elle a donné lieu parfois à des commentaires sans fondement. Voici la phrase incriminée, en sa teneur originale : « *Loci Ordinarius vel Parochus partis catholicæ gravibus verbis inculcandam curabit obligationem omnino cavendi de futuræ prolis baptismo et educatione in religione catholica* ». Cette formule avait été traduite dans *La Croix* : « L'évêque local ou le curé de la partie catholique devra avoir soin d'inculquer en termes graves l'obligation du baptême *catholique* et de l'éducation *chrétienne des enfants* ». L'utilisation des deux adjectifs différents, catholique et chrétien, que nous avons mise en évidence, n'a — on le constate — aucun appui dans le texte latin qui n'emploie que *catholique*. S'appuyant sur cette traduction fautive, certains commentateurs ont cru comprendre que, si l'Eglise catholique demeurait inflexible quant au baptême — qui doit avoir lieu en son sein —, elle se montrait plus libérale pour l'éducation qui pourrait éventuellement se faire au sein d'une confession chrétienne autre que le catholicisme. Il n'en est rien.

Si le conjoint catholique doit promettre de faire baptiser et élever tous ses enfants dans le catholicisme, au conjoint non catholique on demandera seulement la promesse — négative — de ne pas y faire obstacle.

Ces deux engagements seront normalement pris par écrit. L'évêque jouit cependant d'une certaine liberté : il peut décider, dans des cas particuliers ou d'une façon générale, de les faire prendre simplement oralement. De même c'est lui qui est juge de la manière dont ces promesses seront mentionnées dans les actes du mariage.

Remplacement de la promesse « positive » de faire baptiser et élever ses enfants dans le catholicisme par une promesse « négative » de n'y point faire obstacle, possibilité de dispenser des engagements écrits : ce sont là deux adoucissements par lesquels la Congrégation pour la doctrine de la foi veut éviter aux frères séparés de

« se sentir offensés ». Mais le but n'est que très partiellement atteint et la difficulté de fond demeure. Certes, la suppression de la promesse écrite constitue un effort louable pour atténuer le caractère « bureaucratique » et pour restreindre la « paperasserie » qui entourent la préparation d'un mariage ; c'est aussi le signe que l'on accorde toute sa valeur et tout son poids à la promesse loyale d'un homme ou d'une femme. Mais cela ne suffit pas, tous les commentateurs protestants l'ont dit : « Le conjoint protestant pourra être dispensé de tout engagement écrit. Cela est charitable », estime le président de la Fédération protestante de France, le pasteur Charles Westphal, « mais comme le conjoint catholique doit se sentir obligé d'élever ses enfants dans son Eglise, la liberté laissée au protestant est illusoire et ne peut que créer des cas de conscience douloureux. Et puis, disons-le clairement, pour nous il n'y a aucune différence entre l'engagement oral et l'engagement écrit. L'éducation des enfants doit relever d'une décision librement prise en commun par les époux ».

De plus, ajouterons-nous, ne demander à la partie non catholique qu'une promesse « négative », n'est-ce pas donner l'impression que seul le conjoint catholique devra se sentir responsable de l'éducation des enfants du couple ? Rien ne serait plus faux et dangereux pour l'équilibre et l'unité du foyer. Il ne peut y avoir de paternité par abstention ni d'unité par cloisonnement. Les deux époux doivent tendre, autant qu'ils le peuvent et malgré tous les obstacles, à ne faire qu'un et ils doivent se savoir et se sentir tous les deux responsables ensemble de l'éducation de leurs enfants. Ou bien, il faut cesser de lire, lors de la célébration des mariages mixtes, les textes bibliques sur le couple.

On notera encore les différences qui existent forcément de ce point de vue — mais que l'Instruction ignore — entre un couple chrétien et un foyer constitué par un catholique et un non baptisé.

Deux difficultés sont envisagées par le document de Rome : tout d'abord le cas où la partie non catholique estimera qu'elle ne peut pas faire la promesse dont nous venons de parler sans blesser sa conscience. Ce cas risque d'être fréquent, du moins en France où la situation n'est certainement pas celle de la Grande-Bretagne telle que le Cardinal Heenan la décrivait naguère au Concile : « L'expérience nous a montré, disait en effet l'archevêque de Westminster, que même les protestants qui vont à l'église sont bien souvent — je ne dis pas toujours — prêts à admettre que leurs enfants recevront une éducation catholique ». Et le Cardinal ajoutait une affirmation que bien peu de pasteurs et de chrétiens protestants français accepteraient de signer : « Nous ne devons pas oublier que l'éducation des enfants dans la religion catholique ne va nullement contre la conscience d'un non catholique. Les autres Eglises ne prétendent pas être

l'unique vraie Eglise »³. Quoi qu'il en soit, dans l'hypothèse d'un refus de la partie non catholique, l'Instruction du 18 mars demande — et il ne s'agit pas d'un simple optatif laissé à l'appréciation plus ou moins bienveillante de l'évêque — que le cas soit soumis au Saint-Siège.

La seconde difficulté se rencontrera moins souvent : dans les régions où l'éducation catholique des enfants est rendue impossible par les lois ou les coutumes, l'évêque pourra « dispenser de cet empêchement », c'est-à-dire autoriser le mariage mixte à condition que les époux soient, en ce qui les concerne, disposés à faire ce qu'ils pourront pour assurer ou permettre cette éducation catholique de leurs enfants. Cette disposition — qui corrige sérieusement un décret du Saint-Office du 14 janvier 1932⁴ — vise sans doute certains régimes socialistes totalitaires ou bien des pays dans lesquels telle religion non chrétienne, en particulier l'Islam, exerce une influence tout à fait prépondérante sur les mœurs et les institutions.

C'est à cette dernière exception qu'a été réduite la portée d'une formule qui, dans le Vœu de 1964, ouvrait bien plus largement la porte puisqu'il était dit que la partie catholique devait promettre sincèrement de pourvoir « autant qu'elle le pourrait » (*in quantum poterit*) au baptême et à l'éducation catholiques de sa progéniture. Il est certain que l'expression « autant qu'elle le pourrait » était délicate à interpréter et, pour cette raison, dangereuse. Mais la réduction opérée par l'Instruction de 1966 est-elle satisfaisante ? On peut en douter. La disposition adoptée risque bien — pour n'alléguer qu'un exemple — d'avoir pour conséquence que des catholiques pourront se marier avec des musulmans sans que soit exigée concrètement l'éducation catholique des enfants, alors que pareille possibilité n'existera pas dans le cas du mariage avec un protestant. N'est-il pas douloureusement paradoxal que le protestantisme soit pénalisé pour être moins contraignant, plus « libéral », plus soucieux de respecter les consciences que telle religion non chrétienne ? Et ne devons-nous pas faire remarquer une fois de plus, en reprenant les termes très forts récemment employés par le P. Kaelin dans un stimulant article qu'« il y a tout de même un abîme entre le danger d'une éducation non chrétienne et celui d'une éducation chrétienne non catholique » ?⁵

Malgré tout, il reste à espérer que l'exception prévue pourra être étendue ultérieurement à d'autres cas. Il est très important qu'une

3. *La docum. cath.*, LXII (1965), col. 310.

4. Cf. E. B[ERGH], *art. cit.*

5. Jean de la Croix KAELIN, o. p., « Les mariages mixtes », dans *Nova et Vetera*, XLI (1966), p. 112-134 ; ici, p. 128.

brèche soit d'ores et déjà pratiquée dans l'application concrète d'un principe considéré comme « de droit divin » : celui de la nécessité de l'éducation catholique des enfants. Si ce principe est réellement « de droit divin », nous convenons que l'Eglise catholique n'a pas le droit de dispenser de l'obligation morale qu'il comporte. Elle peut toutefois constater que, dans un certain nombre de cas, compte tenu des circonstances, il est pratiquement inapplicable, et tirer les conséquences de cette situation de fait. Après tout, ce sont des difficultés de cet ordre qui doivent être résolues par les principes adoptés au Concile du Vatican sur la liberté religieuse et sur l'œcuménisme.

2. Conversion des deux époux à Jésus-Christ

Nous n'avons jusqu'ici envisagé la difficulté de témoignage pour le conjoint non catholique qu'en ce qui concerne les enfants. Mais il faut se poser la question de son cas personnel : dans l'obligation qui lui est faite de respecter la foi de son partenaire catholique, en est-il réduit à ne plus pouvoir être spirituellement lui-même au sein de son foyer ? Certainement pas. Et il nous semble que sur ce point un progrès a été réalisé dans la mesure où l'Instruction du 18 mars n'a pas repris — et ce ne peut être un simple oubli — une injonction qui figure dans le Code de droit canonique : « Le conjoint catholique est tenu de travailler avec prudence (*prudenter*) à la conversion du conjoint non catholique » (canon 1062). Il est vrai que cette recommandation était apparue depuis quelque temps si difficile à accepter que, du moins dans la pratique générale en France, elle n'était plus rappelée aux fiancés, ni par les prêtres chargés de les préparer au mariage ni par les formulaires de cautions les plus répandus. Il est vrai aussi qu'en interprétant avec souplesse le mot « *prudenter* » les canonistes en étaient venus très couramment à une lecture acceptable de ce texte délicat. On trouvera une interprétation de ce genre sous la plume du P. Kaelin qui pense — à tort à notre avis — que cette injonction du Code n'est pas dépassée, à défaut d'être explicitement supprimée, par l'Instruction⁶.

Si, comme l'écrit le P. Kaelin, l'obligation faite par le canon 1062 « est essentiellement remplie par la prière et le témoignage quotidien de la vie », elle devient certes moins redoutable. Toutefois une difficulté profonde subsiste : ne retrouvons-nous pas ici le problème même de la prière pour l'unité ? Et n'avons-nous pas appris de l'abbé Couturier à remplacer les demandes de « conversions » à nos Eglises respectives par des demandes de mûrissement spirituel commun et de conversion toujours plus radicale à Jésus-Christ ? Quelle autre voie proposer aux foyers mixtes ?

6. *Art. cit.*, p. 114-115.

L'effort de convergence, après tout, est l'effort de tout foyer. Chaque fois que deux êtres, venus de deux mondes différents, se rencontrent et, grandis par la force mystérieuse de l'amour, décident librement de tendre, pour toute leur vie, vers l'unité, vers « une seule chair », ils savent bien qu'ils auront à lutter tous les jours contre la diversité d'où ils viennent et les divergences qui les habitent. Mais patiemment, loyalement, joyeusement, ils chercheront, non pas le plus petit commun dénominateur, mais le dépassement de leurs difficultés par le haut.

La démarche religieuse d'un foyer mixte n'est pas différente dans son fond : il ne s'agit pas de la juxtaposition de deux individus, ni de leur démission par l'acceptation passive de compromis qui « réduisent » les divergences en nivelant la vie spirituelle. Il doit s'agir, à partir de l'unité déjà donnée, de marcher d'un même pas vers l'unité plénière, de tendre vers le Christ Jésus qui est toujours quelque peu au delà du point où l'on croit le rencontrer. Il s'agit pour eux de passer ensemble, en s'aidant mutuellement, d'un Christ mal connu et mal aimé à un Christ chaque jour mieux connu et aimé. « Prière et témoignage quotidien de la vie », certes : mais non pas pour se « convertir » l'un l'autre ; en réalité, pour se convertir l'un et l'autre toujours plus profondément à Jésus-Christ en qui toute opposition est dépassée parce que transmuée en une vérité plus haute.

3. *Validité du mariage*

L'observation de la forme canonique — c'est-à-dire la nécessité pour un catholique de contracter mariage en présence de deux témoins et du prêtre habilité pour assister à cette célébration — est maintenue *pour la validité même* du sacrement. Nous avons relevé l'anomalie à laquelle ce principe conduit dans le cas du mariage d'un catholique latin dans une église orthodoxe. Mais le problème est grave aussi dans l'hypothèse d'un mariage au temple protestant : cette union, l'Eglise catholique persiste à la considérer comme invalide, comme est invalide à ses yeux le mariage purement civil. Déjà ce dernier cas pose au pasteur, sinon au théologien, bien des questions : ne constate-t-il pas que, dans certains cas, des couples mariés « à la mairie » bâtissent des foyers plus solides, plus durables, plus soucieux de l'éducation religieuse des enfants et, d'une façon générale, plus profondément chrétiens, que des couples qui ont reçu la bénédiction nuptiale à l'église ? A plus forte raison la constatation peut-elle être faite dans le cas d'un mariage mixte au temple : comment certains canonistes peuvent-ils parler de « concubinage » pour désigner ce couple ? Ne perçoivent-ils pas la différence radicale qui sépare deux partenaires ayant accepté de manière provisoire de vivre ensemble à condition que cela ne les engage pas, étant entendu qu'ils

se sépareront dès qu'il leur plaira, et l'engagement réciproque qu'ont pris l'un vis-à-vis de l'autre deux chrétiens, protestant et catholique, qui ont échangé loyalement leur consentement mutuel pour la vie et ont voulu que cet engagement soit placé sous la bénédiction de Dieu ?

La doctrine communément tenue dans l'Eglise catholique aujourd'hui, telle qu'on la trouve formulée dans plusieurs documents pontificaux et en particulier dans l'Encyclique *Casti Connubii* de Pie XI, considère que c'est l'engagement des deux époux qui constitue le sacrement, dont les deux fiancés sont les ministres. C'est pourquoi la présence du prêtre n'a pas toujours été considérée comme une condition indispensable à la validité ni même à la licéité du mariage. Encore aujourd'hui, l'Eglise catholique reconnaît la validité, et la validité sacramentelle, du mariage au temple de deux protestants baptisés. Pourquoi n'en est-il pas de même lorsqu'il s'agit d'un catholique et d'un protestant baptisés ? Il est véritablement difficile d'admettre qu'une condition juridique extérieure — la présence ou l'absence de tel prêtre — puisse entraîner la validité ou l'invalidité d'un mariage. C'est même, semble-t-il, contradictoire avec la doctrine que nous venons de rappeler. Ou bien n'est-ce pas le signe que cette doctrine reste malgré tout enfermée dans des cadres juridiques et institutionnels qui ne lui permettent pas de reconnaître le sacrement de mariage là où pourtant il y a, dans une volonté de fidélité à l'Evangile, rencontre authentique d'un homme et d'une femme, c'est-à-dire véritable réciprocité d'amour impliquant par le fait même une promesse d'unité et d'indissolubilité ? Si tel est le cas, il reste à souhaiter que ces cadres soient rapidement repensés. C'est le désir de bien des pasteurs et d'un certain nombre de théologiens. Ce sera le nôtre ici. Nous le formulons sans nous cacher les difficultés sous-jacentes à l'évolution de la discipline de notre Eglise sur ce point et à la reconnaissance de la validité du mariage mixte au temple : en particulier le danger de favoriser pour des catholiques peu fervents des solutions « de facilité ». Nous ne méconnaissons pas non plus que le mariage au temple signifie le plus souvent éducation protestante des enfants.

C'est évidemment avec tristesse que tous les commentateurs des Eglises de la Réforme ont relevé le maintien de la position actuelle tenant les mariages mixtes célébrés au temple pour invalides. Toutefois une possibilité d'exceptions est inscrite dans l'Instruction de la Congrégation : en cas de difficultés l'évêque doit transmettre le dossier au Saint-Siège. Nous l'avons déjà noté : dans le Vœu de 1964, c'était, en pareille occurrence, non pas Rome mais l'Ordinaire du lieu qui était maître de la décision et il était explicitement prévu — ce qui n'est plus dit tel quel aujourd'hui — qu'il pourrait « dispenser de la forme canonique ».

4. Célébration du mariage

Les paragraphes IV et V traitent de la manière de célébrer les mariages mixtes dans l'église catholique ; sur ce point, l'Instruction se montre assez libérale.

Ces mariages peuvent dorénavant être célébrés de la même manière que les mariages entre catholiques, avec les « rites sacrés », c'est-à-dire la messe et les autres cérémonies habituelles. Nous avons donné naguère ici-même (*Lumière et Vie*, n° 74, p. 121-124) les raisons qui nous faisaient souhaiter, sur ce point, une différenciation entre les mariages conclus avec des orthodoxes et les mariages conclus avec des protestants : dans le premier cas la célébration de la messe nous paraît une chose excellente et elle devrait, par un accord entre autorités orthodoxes et catholiques, être l'occasion d'une « intercommunion » ou plutôt d'une manifestation de la communion : tous les participants recevant ensemble le corps et le sang du Christ ; dans le second cas il nous paraît préférable en règle générale — mais des exceptions sont possibles — de remplacer le sacrifice eucharistique par une ample et belle célébration de la Parole. Le cas du mariage entre un catholique et un non chrétien constitue une troisième hypothèse pour laquelle il paraît difficile de donner une règle universellement valable. C'est dans les Directoires ou Directives d'application de l'Instruction au plan général ou local que devront trouver place des précisions de cet ordre, selon ce que jugeront bon les autorités responsables.

Le document émanant de la Congrégation pour la doctrine de la foi repousse toute participation rituelle commune du prêtre et du ministre non catholique ; toutefois elle autorise ce dernier, si l'évêque du lieu estime la chose possible, à prononcer quelques mots de vœux ou d'exhortation et à prendre part à la prière commune, après la célébration liturgique du mariage, mais, semble-t-il, dans l'église elle-même. L'intention est certainement charitable et il est possible que, du côté orthodoxe, on juge possible et souhaitable de profiter de cette ouverture. Mais nous ne sommes pas étonné que les commentateurs protestants aient accueilli sans enthousiasme cette mesure et qu'une partie des Eglises de la Réforme aient d'ores et déjà pris officiellement position à ce sujet en demandant à leurs pasteurs de ne pas accepter cette offre. On lira plus loin le texte ferme de l'Eglise Réformée de France, repris mot à mot par l'Eglise Evangélique Luthérienne de France, et l'on notera que le Synode national de la première de ces deux communions est précisément intervenu pour rendre plus impérative une interdiction qui avait d'abord été présentée sous la forme d'une « ferme recommandation ». Les raisons invoquées à juste titre pour ce refus sont, d'une part, la crainte que

les fidèles, souvent peu frottés de théologie, ne voient dans cette pratique la « double bénédiction » que n'acceptent ni l'Eglise catholique ni, en général, les Eglises de la Réforme ; d'autre part, le fait qu'aucune réciprocité œcuménique ne peut être envisagée, par la participation d'un prêtre catholique à la célébration d'un mariage mixte au temple. Comme le dit le pasteur H. Roux, « le ministère pastoral auprès des protestants mariés dans l'Eglise catholique peut s'exercer d'autre manière » ; et le Synode de l'Eglise Réformée de France, de son côté, « encourage les efforts entrepris... pour la mise au point d'une pastorale commune des foyers mixtes ».

5. Levée de l'excommunication

C'est le dernier point de l'Instruction qui a fait la plus forte impression mais qui, malheureusement, a été en même temps la source des plus lourdes équivoques : l'excommunication qui frappait jusqu'ici les catholiques contractant mariage devant un ministre non catholique (agissant comme tel et non pas, comme c'est le cas dans certains pays, en tant qu'officier d'état-civil) est abrogée et les effets de cette abrogation sont rétroactifs.

De ce paragraphe ont été données et, malgré certaines mises au point, continuent d'être données des interprétations fort diverses, voire contradictoires.

Il y a l'interprétation « large » : celle de la majorité des premiers interprètes qui ont imprudemment commenté l'Instruction, sur la foi des dépêches d'agence, avant d'en connaître la teneur exacte et complète⁷. Cette interprétation est encore tenue par quelques personnes et il arrive même qu'on la prête à telle haute personnalité romaine : la levée de l'excommunication ne peut signifier que la réintégration dans la communion. Par conséquent le catholique qui avait été excommunié et qui ne l'est plus a la possibilité de communier, c'est-à-dire de recevoir l'eucharistie (et les autres sacrements).

Cette façon de voir nous paraît insoutenable parce qu'elle ne tient pas compte du paragraphe qui maintient l'invalidité du mariage mixte au temple. Or, normalement, un catholique qui a contracté un mariage invalide ne peut avoir accès au sacrement tant qu'une solution canonique n'est pas intervenue pour valider son mariage. Nous reviendrons plus loin sur ce point en essayant de faire comprendre pourquoi il nous paraît urgent de dépasser, dans certains cas, cette position.

7. De ce point de vue, il est regrettable qu'à part *La Croix*, la presse française n'ait pas publié le texte même de l'Instruction. Des malentendus auraient pu être évités.

Il y a aussi l'interprétation « étroite », qui, elle aussi, a été ou est soutenue par des « autorités ». Elle consiste à dire que l'excommunication supprimée est uniquement celle qu'encourt un catholique qui se marie devant un ministre non catholique, *après s'être marié ou avant de le faire devant un prêtre catholique*. On trouve trace de cette lecture de l'Instruction au début du document que nous publions plus loin de l'Eglise Evangélique Luthérienne de France : « La levée de l'excommunication, y est-il dit, ne s'applique qu'à des situations qui ne se présentent presque plus, et ne concerne pas les conjoints dont le mariage mixte a été béni uniquement à l'église protestante ». Cette appréciation s'éclaire si on la rapproche de la position exprimée par le pasteur M. Sweeting, qui est précisément Inspecteur ecclésiastique de cette Eglise : « Le texte publié le 18 mars dernier par la Congrégation de la foi avait annoncé la levée de l'excommunication. Lorsqu'on se réfère à l'article cité du Droit canon, on s'aperçoit qu'il s'agit d'un cas qui ne se produit pratiquement jamais en France, le cas d'un catholique dont le mariage mixte serait béni dans son Eglise, mais qui, soit avant, soit après ce mariage, se rendrait devant un ministre non catholique pour prendre des engagements de mariage. Une telle attitude valait l'excommunication : c'est cette excommunication qui est levée, et non pas celle que continue à encourir tout catholique dont le mariage mixte est béni hors de son Eglise »⁸.

Cette interprétation « étroite » nous paraît également fautive. Pour la lire dans le Code de droit canonique, il faudrait ne pas tenir compte d'une correction introduite par Pie XII en 1953. Expliquons-nous, bien qu'il faille pour cela pénétrer quelque peu les arcanes du Droit.

L'Instruction de mars 1966 précise que l'excommunication supprimée est celle qui est prévue par le canon 2319 § 1 n. 1. Si l'on se reporte à ce canon, voici ce qu'on lit :

« Sont soumis à l'excommunication latae sententiae réservée à l'Ordinaire les catholiques

1. qui contractent mariage devant un ministre non catholique ;

2. qui se marient avec le pacte explicite ou implicite d'élever tout ou partie de leur progéniture en dehors de l'Eglise catholique ;

3. qui, en sachant ce qu'ils font (scier), osent présenter leurs enfants à des ministres non catholiques pour qu'ils les baptisent ;

8. « Où en est le problème des mariages mixtes ? », dans *L'ami chrétien des familles*, juin 1966, p. 3.

4. *les parents ou leurs tenant-lieu qui, en sachant ce qu'ils font (scier), confient des enfants pour qu'ils soient éduqués ou élevés dans une religion non catholique* ».

Restons-en pour l'instant au n. 1. Jusqu'à 1953 le texte comportait quelques mots de plus : « Qui contractent mariage devant un ministre non catholique, *en contradiction avec le canon 1063 § 1* ». Voici ce dernier canon :

« *Même s'ils ont obtenu de l'Eglise la dispense de l'empêchement de religion mixte, les époux ne peuvent pas, ni après ni avant le mariage à l'église (catholique), se présenter aussi, soit eux-mêmes soit par procuration, devant un ministre non catholique en tant que ministre du culte, pour émettre ou renouveler leur consentement matrimonial* ».

Il est bien clair que le canon 1063 ne vise que le cas d'une double bénédiction : après ou avant le mariage à l'église catholique, les conjoints se présentent devant un ministre non catholique. Etant donné cette référence au canon 1063 dans le canon 2319, certains commentateurs estimaient, jusqu'en 1953, que le délit visé par le canon 2319 ne se produisait pas — et donc qu'il n'y avait pas d'excommunication — si les conjoints ne se présentaient pas devant le prêtre catholique mais se rendaient seulement chez un ministre non catholique. C'est précisément pour couper court à ces interprétations que, par un *Motu proprio* du 25 décembre 1953, Pie XII supprima, dans le canon 2319, la référence au canon 1063. Les termes du pape ne laissent planer aucun doute sur son intention : « Certains interprètes des canons, écrit-il, ... ont affaibli la force du canon 2319 § 1 n. 1 et, en s'appuyant plus qu'il ne convient sur ce qui est dit dans le canon 1063 § 1, ont enseigné que ce n'est pas tout mariage ou toute tentative de mariage devant un ministre non catholique qui est puni de l'excommunication réservée à l'Ordinaire. C'est pourquoi, afin que les chrétiens, libérés de la crainte de la peine, n'osent pas commettre cette faute, Nous décidons... de supprimer du canon 2319 § 1 n. 1 les mots *en contradiction avec le canon 1063 § 1* ».

Après l'intervention de Pie XII on ne peut donc plus hésiter. Comme le dit excellemment le P. E. Bergh : « Il n'est plus douteux que tout consentement matrimonial échangé devant un ministre acatholique dans l'exercice de ses fonctions sacrées, qu'il y ait eu ou non, avant ou après, mariage religieux devant le prêtre catholique, entraîne l'excommunication *latae sententiae* réservée à l'Ordinaire »⁹.

9. *Nouvelle revue théologique*, 1954, p. 531. On trouvera le *Motu proprio* de Pie XII dans les *Acta apost. sed.*, 1954, p. 88.

C'est cette excommunication qui est définitivement supprimée par l'Instruction du 18 mars 1966.

Par contre, on aura noté que le canon 2319 prévoit trois autres cas d'excommunication dans ses n. 2, 3 et 4. Il nous paraît clair, hélas, que l'Instruction romaine n'a pas prétendu lever ces trois autres sanctions qui sont en rapport avec le baptême et l'éducation des enfants. On veillera simplement, dans l'interprétation, à donner tout son poids canonique à l'adverbe *scienter* : la peine n'est encourue que si l'acte est commis en connaissance de cause. Ce n'est certainement pas toujours le cas. Et surtout l'on souhaitera que, très vite, cette triple excommunication soit explicitement abrogée comme l'a été la première.

III. PASTORALE DES FOYERS MIXTES

Entre le Vœu de 1964 et l'Instruction de 1966 seize mois se sont écoulés ; l'attente se faisait de plus en plus lourde et beaucoup de chrétiens, catholiques et non catholiques, s'inquiétaient de ne voir aucune suite donnée à la décision prise par les Pères de Vatican II. C'est pourquoi il faut se réjouir de la publication de ce document romain et tirer parti au mieux d'un certain nombre de mesures libérales que nous venons de détailler. Il n'en reste pas moins que cette Instruction est apparue décevante à de nombreux chrétiens, non catholiques et catholiques. En attendant des améliorations que l'on souhaite prochaines et pour contribuer modestement à les susciter, nous proposerons maintenant quelques réflexions sur la conduite à tenir aujourd'hui, compte tenu de cette Instruction, vis-à-vis des foyers mixtes. Nous compléterons ainsi ce que nous avons écrit dans cette revue il y a quelques mois.

1. Foyers mixtes et vie chrétienne

Notre première remarque commande toutes les autres. Très souvent ceux qui traitent des mariages mixtes pensent à des unions dans lesquelles un des partenaires, sinon les deux, est plus ou moins, et parfois complètement, détaché de son Eglise et ne se sent pas lié par sa foi et sa discipline, ni avide de bénéficier des moyens de grâce qu'elle lui offre. Lorsque c'est le cas d'un seul des deux conjoints, le mariage sera conclu fort naturellement dans l'Eglise de l'autre et aucune difficulté canonique sérieuse ne se posera, bien que le problème de la vie chrétienne d'un pareil couple reste naturellement entier. Cette inquiétude pastorale sera encore plus lourde, mais les obstacles disciplinaires encore plus réduits, si ce sont les deux fiancés qui sont des chrétiens marginaux.

C'est, par exemple, sur l'expérience généralisée du cas où le

conjoint non catholique est pratiquement indifférent que le Cardinal Heenan pense pouvoir s'appuyer. Le 20 novembre 1964, l'archevêque de Westminster disait en effet devant les Pères conciliaires : « Nous devons envisager les problèmes des mariages mixtes avec réalisme. Dans notre pays du moins, la grosse majorité des mariages mixtes sont conclus entre des catholiques et des protestants qui ne sont tels que de nom. Généralement le conjoint non catholique n'a aucune pratique religieuse. Pendant vingt ans, j'ai exercé un ministère dans des paroisses de l'*East End* de Londres et je parle donc d'expérience. Dans les mariages mixtes, j'ai rarement rencontré un conjoint non catholique qui soit vraiment un membre actif d'une communauté religieuse. C'est pourquoi la promesse d'élever les enfants dans la religion catholique faisait rarement difficulté »¹⁰.

Il est vrai que, dans la plupart des pays, les foyers mixtes peu enracinés dans la foi et la vie des Eglises ont été jusqu'à ces dernières années relativement nombreux. Mais, à côté d'eux, existent aujourd'hui en une proportion chaque jour plus forte des ménages formés de chrétiens convaincus appartenant très loyalement à des Eglises différentes et souhaitant, de tout leur cœur, maintenir avec ces Eglises les liens de foi et de vie chrétienne. Par un paradoxe fréquent dans le mystère du salut, c'est pour ces couples convaincus que les difficultés canoniques apparaissent les plus grandes. Mais c'est d'abord pour ces ménages-là et avec eux que s'élaborent les réflexions pastorales qui suivent.

2. Admission à l'eucharistie

Même si l'on estime que, pour telle ou telle raison, l'excommunication prévue aux n. 2, 3 ou 4 du canon 2319 n'a pas été encourue, le catholique marié au temple reste cependant pour le moment dans une situation anormale par rapport à son Eglise puisque l'invalidité de son mariage l'écarte normalement de la participation aux sacrements. Pour un nombre croissant de personnes, cette situation représente une tension douloureuse, voire dramatique. Que faire ? Deux lignes de solution se présentent.

La première, la plus radicale, consiste à convalider ce mariage par une procédure canonique : la « *sanatio in radice* » ou quelque autre voie. Encore faudrait-il qu'aucun obstacle ne s'oppose à cette « régularisation ». Or ces obstacles existent : ils ne proviennent pas, dans le cas des croyants auxquels nous songeons, de doutes sur la persistance du consentement matrimonial et le maintien des exigences fondamentales du mariage. Mais ils sont liés aux enfants. Si la re-

10. *La docum. cath.*, LXII, 1965, col. 309.

connaissance par l'Eglise de ce mariage est assortie d'une exigence concernant l'éducation catholique, au minimum, des enfants à naître, il est difficile, la plupart du temps, d'envisager cette procédure, en tout cas pour de jeunes ménages. D'autre part si les premiers enfants ont déjà été élevés dans le protestantisme, comment envisager d'introduire dans le foyer une nouvelle coupure dramatique en exigeant l'éducation des autres enfants dans le catholicisme ? Ne sommes-nous pas dans le cas prévu par l'Instruction : une situation sociologique qui interdit d'urger sur la nécessité de l'instruction catholique des enfants et suggère au contraire d'admettre une forme d'éducation qui maintienne l'unité de la famille, au moins au niveau des enfants ? Tout au plus pourra-t-on demander — et c'est une indication à laquelle se plieront volontiers les meilleurs des ménages mixtes — que l'éducation des enfants se fasse dans un esprit œcuménique d'ouverture au catholicisme. L'on pourrait même, si l'on y tient — nous ne pensons pas que cela non plus fasse difficulté — s'assurer que, au cas où les enfants devenus grands désireraient librement devenir catholiques, les parents n'y mettraient pas d'obstacle.

Dans bien des cas cependant la convalidation du mariage ne sera pas possible ou pas immédiatement possible ni peut-être souhaitable, ou bien le conjoint catholique restera pour telle ou telle raison (éducation des enfants, par exemple) en situation anormale par rapport à son Eglise. Doit-on alors continuer à priver radicalement de l'eucharistie un catholique de bonne volonté qui désirerait sincèrement communier et souffrirait profondément de son jeûne spirituel ? Nous hésitons à répondre oui. Il nous semble que le cas mérite réflexion et que, tout bien pesé, compte tenu des circonstances et en veillant à ne créer ni scandale ni étonnement, il faudrait pouvoir, dans des cas d'espèces, suggérer des solutions libératrices. Cela nous paraît d'autant plus nécessaire que le catholique marié au temple et désirant du fond de son cœur retrouver la source de la grâce sacramentelle dans la communion est soumis à une tentation parfois très forte : celle d'aller demander l'eucharistie à une autre Eglise que la sienne. L'Eglise Réformée de France a prévu depuis quelques années, de manière officielle, la possibilité d'admettre à la Sainte-Cène des personnes qui ne se rattachent pas à elle et dont cet acte de communion ne fera pas *ipso facto* des membres. Cette décision a été prise dans un souci d'ouverture missionnaire, mais aussi, il faut le dire, en constatant certaines détresses et en prêtant l'oreille à certains appels¹¹. On nous accordera sans doute qu'il y a là une situa-

11. Décision XVI du Synode national d'Orthez (1963) : « II. L'Eglise chrétienne est la communauté des hommes déjà rassemblés dans l'espérance, unis par la Parole du Seigneur et le partage du

tion délicate. Le catholique dont nous parlons risque de ne pas s'arrêter au problème — tragiquement réel pourtant — de la validité sacramentelle de la Sainte-Cène dans les Eglises de la Réforme. D'autre part, quelle est la signification ecclésiologique de cette communion hors de l'Eglise dont on est membre ? Laisser les choses se faire n'est-ce pas introduire une confusion de plus sur un échiquier œcuménique déjà suffisamment complexe et embrouillé et contribuer à obscurcir le lien qui unit eucharistie et Eglise ? Il serait trop facile de nier la difficulté en fermant les yeux : des cas de ce genre existent. Tout compte fait, il nous paraîtrait ecclésiologiquement moins anormal et pastoralement plus positif que ces catholiques, sincères mais désorientés, puissent être autorisés à titre exceptionnel à recevoir l'eucharistie dans l'Eglise qui reste leur mère et devrait pouvoir le leur témoigner. Estimer qu'ils ne peuvent pas participer à la communion dans l'Eglise catholique parce qu'ils refusent cette même participation à leurs enfants qu'ils élèvent dans le protestantisme¹² nous paraît d'une logique plus humaine que réellement évangélique, car elle ne tient pas compte de la situation des personnes. L'on voit bien aussi, nous l'espérons, qu'il s'agit ici de la recherche de solutions pastorales pour le bien des âmes et au nom de certains prin-

même pain. Son premier témoignage sera de vivre au milieu des hommes et pour eux, offrant à tous un visage accueillant et fraternel... Pour mieux manifester cette Eglise ouverte aux hommes, nous nous réjouissons d'accueillir à la communion du Seigneur tous ceux qui, membres ou non de notre Eglise, veulent s'en approcher, en discernant dans la Cène le corps et le sang du Christ ».

Le pasteur Gérard Delteil, qui avait introduit devant le Synode cet ordre du jour, l'avait commenté ainsi sur le point qui nous intéresse : « A l'égard des (conjoints non protestants des mariages mixtes) notre attitude est commandée par une discrétion louable en soi... C'est juste et nécessaire. Mais nous devons être conscients du malaise qui en résulte pour beaucoup d'entre eux. En désaccord avec la discipline de leur Eglise d'origine, privés des sacrements, ils ne se sentent plus tout à fait catholiques (peut-être même ne l'ont-ils jamais été vraiment) ; mais il ne se sentent pas non plus protestants... Des deux côtés ils se sentent donc étrangers... Nous devons, avec le tact et le discernement que nous donnera le Saint-Esprit, leur offrir dès les premières années de leur mariage la liberté de vivre pleinement la vie de notre Eglise, sans restriction ni contrainte, ce qui suppose la liberté d'y communier... Nous avons à accueillir sans la moindre réticence à la Sainte-Cène les conjoints non protestants des mariages mixtes ».

12. Cf. Jean de la Croix KABLIN, *art. cit.*, p. 129.

cipes ecclésiologiques, et non pas du souci d'empêcher quelque catholique de « devenir protestant » : dans les cas auxquels nous pensons il n'est pas question de ce « passage » même si parfois le vertige peut s'en faire sentir, et l'Eglise Réformée de France, de son côté, ne prétend pas — nous l'avons dit — « annexer » de force ces catholiques, sacramentellement et souvent spirituellement déracinés.

On se préoccupe heureusement à l'heure actuelle dans le catholicisme de la pastorale des « marginaux », des « non sacramentalisables ». Si certaines choses deviennent possibles pour des divorcés remariés, par exemple, à plus forte raison, pensons-nous, pour des catholiques vivant fidèlement leur mariage et élevant de leur mieux leurs enfants, mais qui ont contracté au temple, parfois depuis des années, un mariage que nous considérons aujourd'hui comme invalide sans être convaincus qu'une telle appréciation sera maintenue longtemps.

3. *Théologie du mariage*

L'Instruction du 18 mars laisse entendre à deux reprises au moins qu'il y a entre catholiques et non catholiques, en ce qui concerne le mariage, des différences qui se situent au niveau proprement doctrinal : « Comme on le sait, écrit-elle, parmi les non catholiques on trouve des opinions diverses tant sur la nature du mariage que sur ses propriétés, en tout premier lieu l'indissolubilité et par conséquent le divorce et les remariages après le divorce (civil) ». C'est pour cette raison que, plus loin, la Congrégation pour la doctrine de la foi prévoit que « la partie non catholique devra être informée... de la doctrine catholique touchant la dignité du mariage et surtout les principales propriétés de celui-ci : l'unité et l'indissolubilité ».

Si par « non catholiques » il faut entendre tous les hommes à l'exception des catholiques, les remarques de la Congrégation sont d'une évidente vérité. Mais si on les applique aux autres chrétiens sont-elles aussi rigoureusement exactes ? Il est certes possible, à envisager les choses au niveau mondial, que des incertitudes doctrinales ou des flottements pastoraux se manifestent dans des communautés se rattachant à la Réforme. Mais, dans notre pays comme dans plusieurs autres, les grandes Eglises protestantes professent l'unité et l'indissolubilité du mariage, dans leur doctrine, leur catéchèse, leur liturgie. Un exemple suffira : le rituel de l'Eglise Réformée de France est nettement plus explicite que le rituel catholique sur le caractère indissoluble de l'union des deux époux : le pasteur leur demande en effet de « confirmer devant Dieu et devant son Eglise leur « résolution d'être *indissolublement* unis par le mariage ». Et, après l'échange des promesses, il conclut : « En conséquence de

vos déclarations et de vos promesses, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, vous êtes unis par les liens *indissolubles* du mariage ». De plus, dans le texte que nous reproduisons en annexe, le Synode National de la même Eglise prend soin de recommander aux pasteurs, qui doivent s'occuper de « fiancés mixtes », de « rappeler les principes et les règles actuellement en vigueur dans la mesure où ils soulignent l'unité, la sainteté et l'indissolubilité du mariage ». Enfin l'on peut légitimement espérer que les Synodes luthériens et réformés français qui ont mis à leur ordre du jour pour l'année 1966-1967 la question du mariage ne manqueront pas de donner une réponse autorisée à la question que leur posent certains catholiques : « Quelle est votre doctrine du mariage et, en particulier, de son caractère indissoluble ? ».

Il est vrai que cela ne suffira sans doute pas encore à lever toutes les ambiguïtés car elles jaillissent à nouveau de la pratique des Eglises de la Réforme — comme d'ailleurs aussi de l'Eglise orthodoxe — de remarier religieusement des personnes dont un premier mariage a déjà été béni. Que ceci ne se fasse que dans des cas précis et limités et, en général, après une sérieuse enquête au niveau national, ne suffit pas à supprimer la difficulté aux yeux d'un théologien catholique. Il suffit que quelques cas existent pour qu'il ose poser la question suivante à ses amis protestants : « Lorsque, annonçant la miséricorde et le pardon de Dieu, vous remariez au temple une personne dont la première union a abouti à un échec et à une rupture, considérez-vous que l'infidélité de l'homme ou de la femme a réellement dissous ce premier lien ou bien est-ce, de votre part, une tolérance inspirée par la charité chrétienne et estimez-vous que, d'une certaine façon, la fidélité de Dieu engagée dans le premier mariage persiste malgré l'infidélité de l'homme ? » On le pressent : la réponse à cette question ne va pas sans introduire des nuances importantes dans la conception de l'indissolubilité et dans la notion même du mariage comme signe de la grâce ou sacrement.

Mais la pratique catholique est-elle pure de tout reproche ? Certes nous n'acceptons pas, dans l'Eglise d'Occident, le remariage d'un chrétien qui a déjà contracté un mariage religieux et dont le premier conjoint est toujours vivant ; nous ne pensons pas qu'une pareille pratique, même limitée à des cas très précis, puisse prendre appui sur l'incise si mystérieuse de saint Matthieu (5, 32 et 19, 2). Mais, devant le fiasco humain, il nous arrive de chercher à nous convaincre que le premier mariage était invalide. Si cette façon de procéder peut apparaître plus satisfaisante en ce qui concerne la reconnaissance du caractère indissoluble du sacrement, est-elle à l'abri de toute critique ? Savons-nous discerner cette limite à ne pas franchir au-delà de laquelle nous nous livrons à cette « casuistique sub-

tile » qui « frise l'acrobatie », pour parler comme Mgr Zoghby au Concile ? Et dans cette façon de procéder, ne manifestons-nous pas une fois de plus notre conception très juridique du mariage, qui nous empêche parfois de discerner les signes de Dieu et la présence de sa grâce dans des situations canoniquement discutables ?

Pour améliorer la situation des foyers mixtes, du point de vue de la discipline ecclésiastique, il faut enrichir et élargir notre notion du mariage. Cet effort, nous ne pourrons le faire seuls : nous avons besoin des remarques de nos frères chrétiens comme ils ont besoin de nos propres réflexions. Ce n'est que tous ensemble que nous parviendrons à dépasser nos limites. Nous le ferons, non seulement en nous expliquant mutuellement nos doctrines et en les référant ensemble à l'Évangile, mais aussi en mettant en commun nos inquiétudes et nos recherches pastorales.

Dans cette perspective de travail en commun, l'expérience des foyers mixtes et leur animation spirituelle par des pasteurs et des prêtres sont importantes. Dans une directive d'application de l'Instruction du 18 mars les évêques allemands mettaient récemment leurs fidèles en garde contre « cette mauvaise interprétation selon laquelle les mariages mixtes permettraient de hâter le rapprochement des Eglises. L'Eglise catholique, ajoutaient-ils, est unanime avec les autres Eglises et communions chrétiennes pour dire que c'est là un malentendu, aussi répandu qu'il puisse être aujourd'hui »¹³. Se contenter de dire cela, c'est, à notre avis, n'affirmer qu'un aspect de la vérité : certes, il faut mettre en garde — et toutes les Eglises le font — contre l'illusion grave qu'il y aurait à vouloir fonder un foyer mixte *pour* hâter la réunion des disciples du Christ. Mais — et c'est l'autre aspect des choses — la recherche parfois douloureuse, souvent exaltante, des foyers mixtes vraiment croyants et convaincus est un élément moteur dans la quête de l'Unité. Et pour bien des raisons : d'abord parce qu'en face de la désunion toute souffrance, assumée et offerte, est une grâce ; ensuite parce que les exigences légitimes de ces foyers contraignent théologiens et pasteurs à progresser avec eux, dans la foi, bien que les chemins soient apparemment sans issue ; enfin parce que la recherche qui s'effectue au sein des ménages mixtes est, d'une certaine façon, exemplaire pour l'effort œcuménique de toutes les Eglises comme corps constitués.

Dans le catholicisme, les foyers mixtes ne sont certes pas les seuls qui ne devraient pas laisser théologiens, canonistes et pasteurs en paix ; bien d'autres qu'eux posent à ces hommes des questions qui devraient mettre en cause leurs routines intellectuelles et spiri-

13. *La docum. cath.*, LXIII (1966), col. 1096.

tuelles en leur faisant comprendre que, trop souvent, ils ont, du mariage, une conception juridico-institutionnelle, fort peu « théologique » au grand sens du mot, et qui doit être dépassée parce qu'elle ne rend pas compte de la complexité du réel et surtout parce qu'elle n'épuise pas — loin de là ! — la richesse du message évangélique. Mais les foyers mixtes offrent cette valeur supplémentaire d'associer dans une volonté commune de plus grande fidélité à Jésus-Christ des chrétiens appartenant à plusieurs Eglises. Cette dimension œcuménique, aujourd'hui, est un don et une espérance¹⁴.

René BEAUPÈRE, o. p.

14. Pour compléter la bibliographie donnée dans le n° 74, p. 150-151, outre les articles cités au cours de cette étude, signalons (l'astérisque désigne les auteurs non catholiques) : Elisabeth DECOUDUN, « Réflexions sur la nécessité d'une pastorale des mariages mixtes », dans *Lumen Vitæ*, XIX (1964), p. 99-110 ; * Pierre-Yves EMERY, « La pastorale des foyers mixtes », dans *Aujourd'hui*, n° 12 (nov. 1965), p. 1-3 ; * *Problèmes œcuméniques. Les mariages mixtes en l'ouverture catholique* (Dossier des Cahiers d'études du Centre protestant de rencontres et de recherches du Nord, 15, rue Jeanne-d'Arc, Lille) ; et, parmi les commentaires de l'Instruction du 18 mars : Edmond CHAVAZ, « Les mariages mixtes. Un pas en avant », dans *Choisir*, avril 1966, p. 15-16 ; Yves CONGAR, « Mariages mixtes », dans *Signes du temps*, juin 1966, p. 10-12. Nous avons nous-même déjà publié quelques réflexions dans *Réforme* (9 avril 1966), *Vers l'unité chrétienne* (mars-avril 1966) et *Fraternité évangélique* (juin 1966). Enfin signalons que, dans le Canton de Vaud, une Commission interconfessionnelle vient de publier une brochure, *Ensemble devant le Seigneur. Prières pour foyers mixtes* (s'adresser soit à l'Echo illustré, 41, rue de la Synagogue, 1200 Genève, soit au pasteur P. Guex, 1681 Chesalles-sur-Moudon).

D O C U M E N T S

I. Instruction "Matrimonii sacramentum" (18 Mars 1966)

Le sacrement du mariage, que Notre Seigneur Jésus-Christ a institué comme symbole de son union avec l'Eglise, pour qu'il puisse exercer pleinement son efficacité sanctifiante et devienne ainsi pour les conjoints ce grand mystère (cf. *Eph.*, 5, 32) en vertu duquel leur communion de vie intime représente l'amour avec lequel le Christ s'offrit pour le salut des hommes, exige plus que tout autre chose la concorde pleine et parfaite des conjoints, spécialement sur le plan religieux. « Car le lien des cœurs se rompt d'ordinaire, il se relâche tout au moins, quand interviennent dans les choses suprêmes que l'homme vénère, c'est-à-dire dans les vérités et les sentiments religieux, la dissemblance des esprits et la diversité des volontés » (Pie XI, encyclique *Casti connubii*). Pour ces raisons, l'Eglise estime qu'il est de son grave devoir de sauvegarder et de maintenir le bien de la foi aussi bien chez les conjoints que chez les enfants. C'est pour cela précisément qu'elle s'emploie par tous les moyens à faire en sorte que les catholiques ne se marient qu'avec des catholiques.

Une preuve évidente de cette sollicitude de l'Eglise est la discipline ecclésiastique des mariages mixtes, sanctionnée dans les dispositions du Code de droit canonique, qui se réalise de façon concrète dans le double empêchement de religion mixte et de disparité de culte. Le premier de ces empêchements interdit les mariages des catholiques avec des non-catholiques baptisés, le mariage demeurant valide (canons 1060-1064). Le deuxième empêchement rend invalide le mariage contracté par un catholique avec une personne non baptisée (canons 1070-1071).

Une autre marque évidente du souci de l'Eglise de préserver la sainteté du mariage chrétien, c'est la forme juridique de la manifestation du consentement. En effet, bien que dans le passé il y eût des règles différentes à ce sujet, on a toujours veillé à ce que ne fussent pas permis les mariages clandestins.

Guidés par cette même sollicitude, tous les pasteurs devront veiller à instruire les fidèles sur l'importance et l'excellence de ce sacrement. Qu'ils les avertissent des difficultés et des dangers que présente le mariage d'un catholique avec un chrétien non catholique, et à plus forte raison avec un non chrétien. Que par tous les moyens

opportuns, ils font en sorte que les jeunes gens se marient avec des catholiques.

On ne saurait toutefois nier que les conditions caractéristiques de notre temps, qui ont rapidement amené des transformations radicales dans la vie sociale et familiale, rendent plus difficile que par le passé l'observance de la discipline canonique concernant les mariages mixtes.

En vérité, dans les circonstances actuelles, les relations entre catholiques et non catholiques sont beaucoup plus fréquentes, les modes de vie et les usages se sont rapprochés, de sorte que naît plus facilement entre eux l'amitié dont découle de plus fréquentes occasions de mariages mixtes, comme le montre l'expérience.

C'est pourquoi la sollicitude pastorale de l'Eglise exige aujourd'hui plus que jamais que la sainteté du mariage, en conformité avec la doctrine catholique, et la foi du conjoint catholique soient pleinement sauvegardées également dans les mariages mixtes, et que l'éducation catholique des enfants y soit assurée avec les plus grandes diligences et efficacités possibles. Cette sollicitude pastorale est d'autant plus nécessaire que, comme on le sait, parmi les non catholiques, on trouve des opinions diverses tant sur la nature du mariage que sur ses propriétés, en tout premier lieu l'indissolubilité et, par conséquent, le divorce et les remariages après divorce (civil). Par conséquent l'Eglise considère qu'il est de son devoir de prémunir ses fidèles afin qu'ils n'aient pas à courir des dangers touchant la foi ou à subir des dommages aussi bien d'ordre spirituel que d'ordre matériel. Que l'on veille par conséquent à instruire comme il faut les fiancés sur la nature, les propriétés et les obligations du mariage, ainsi que sur les dangers à éviter.

(Instruction)

De plus on ne peut aucunement ignorer ici l'attitude que les catholiques doivent maintenant avoir avec les frères séparés de l'Eglise catholique, attitude qui a été solennellement tracée par le Concile œcuménique Vatican II dans le Décret sur l'œcuménisme. Elle suggère que soient atténuées les rigueurs de la législation en vigueur sur les mariages mixtes, non pas certes pour ce qui est du droit divin, mais pour certaines normes du droit ecclésiastique par lesquelles sou-

(Vœu conciliaire)

5. En ce qui concerne les mariages mixtes, étant sauves les exigences du droit divin, afin que les lois canoniques tiennent compte de manière plus opportune de *la condition des personnes*, selon l'esprit du Décret sur l'œcuménisme et de *la Déclaration sur la liberté religieuse*,

(Instruction)

vent les frères séparés se sentent offensés.

Il est aisé de comprendre que ce très grave problème n'a échappé en aucune façon au Concile œcuménique Vatican II qui fut convoqué par notre prédécesseur Jean XXIII d'heureuse mémoire, précisément pour répondre aux besoins actuels du peuple chrétien. De fait, les Pères conciliaires ont exprimé à ce propos différents avis qui ont été pesés attentivement, comme il se devait.

Par conséquent, après avoir consulté les Pasteurs sacrés intéressés à la matière, et après avoir attentivement évalué toutes les circonstances, les deux empêchements de religion mixte et de disparité de culte étant maintenus (mais la faculté étant accordée aux Ordinaires des lieux d'en dispenser, conformément aux dispositions contenues dans la lettre apostolique *Pastorale munus*, numéros 19 et 20, lorsqu'il existe des causes graves, et à condition que soient observées les prescriptions de la loi), et la législation propre à l'Eglise orientale étant sauve, en vertu de l'autorité de S. S. le Pape Paul VI, les dispositions suivantes sont prises et, si l'expérience est positive, elles seront définitivement introduites dans le Code de droit canonique dont la révision est actuellement en cours.

(Vœu conciliaire)

il est surtout à souhaiter qu'on distingue les prescriptions concernant le mariage d'un conjoint catholique avec un conjoint baptisé non catholique et celles concernant le mariage d'un conjoint catholique avec un conjoint non baptisé.

En conséquence, que l'on observe les points suivants :

(Instruction)

(Vœu conciliaire)

I

§ 1. On ne devra jamais perdre de vue qu'il est nécessaire d'éloigner du conjoint catholique le danger pour sa foi et qu'il faut veiller avec diligence à l'éducation des enfants dans la religion catholique (cf. canon 1060).

§ 2. L'Ordinaire du lieu ou le curé de la partie catholique devra avoir soin d'inculquer en termes graves l'obligation d'assurer pleinement le baptême et l'éducation des enfants dans la religion catholique. L'accomplissement de cette obligation sera garanti par une promesse explicite de la part du conjoint catholique, c'est-à-dire par le moyen des cautions.

§ 3. La partie non catholique devra être informée, avec la délicatesse voulue, mais en termes clairs, de la doctrine catholique touchant la dignité du mariage et surtout les principales propriétés de celui-ci qui sont l'unité et l'indissolubilité.

Cette même partie devra être informée de la grave obligation pour le conjoint catholique de protéger, conserver et professer sa foi, et de faire baptiser et élever en elle les enfants à naître.

Etant donné que cette obligation doit être garantie, la partie non catholique doit être invitée à promettre, ouvertement et sincèrement, qu'elle ne fera pas obstacle à l'accomplissement de ce devoir. Si la partie non catholique pense qu'elle ne peut pas faire cette promesse sans blesser sa conscience, que l'Ordinaire soumette ce cas au Saint-Siège avec tous ses éléments.

§ 4. Bien que normalement ces promesses doivent être faites par

a) Dans tout mariage mixte, pour obtenir dispense de l'empêchement, la partie catholique, sa conscience étant gravement obligée, devra faire la promesse sincère de pourvoir, *autant qu'elle le pourra*, au baptême et à l'éducation catholique de tous ses enfants.

La partie non catholique devra être avertie en temps opportun de ces promesses que doit faire la partie catholique, et il faudra s'assurer qu'elles ne lui répugnent pas ;

de même la partie non catholique devra être informée des fins et des propriétés essentielles du mariage qui ne peuvent être exclues par aucune des deux parties.

(Instruction)

écrit, l'Ordinaire a le pouvoir de décider — soit par des règles de caractère général, soit pour des cas particuliers — si ces promesses de la partie catholique ou de la partie non catholique, ou des deux, doivent être faites ou non par écrit. Il peut de même indiquer comment on doit en faire mention dans les actes de mariage.

II

S'il arrive, comme c'est parfois le cas dans certaines régions, que l'éducation catholique des enfants soit rendue impossible, non pas tant par la volonté délibérée des conjoints que par les lois ou les coutumes des peuples, auxquelles les parties ne peuvent se soustraire, l'Ordinaire du lieu, tout bien considéré, pourra dispenser de cet empêchement, à condition que la partie catholique soit disposée, dans la mesure où elle le sait et le peut, à faire tout son possible pour que les enfants qui naîtront soient baptisés et élevés catholiquement et que soit garantie la bonne volonté de la partie non catholique.

En accordant ces atténuations, l'Eglise est animée aussi de l'espoir que soient abrogées les lois civiles contraires à la liberté humaine, telles que celles qui interdisent l'éducation catholique des enfants ou l'exercice de la religion catholique, et que par conséquent en cette matière on reconnaisse la force du droit naturel.

III

Dans la célébration des mariages mixtes, on doit observer la forme canonique prescrite par le

(Vœu conciliaire)

b) Les mariages mixtes doivent être contractés selon la forme canonique.

(Instruction)

canon 1094. Cela est requis pour la validité.

Mais si des difficultés se présentent,

que l'Ordinaire soumette le cas au Saint-Siège avec ses éléments.

IV

Quant à la forme liturgique, par dérogation aux canons 1102, 3 et 4 et 1109, 3, il est concédé aux Ordinaires des lieux d'autoriser, même pour la célébration des mariages mixtes, l'usage des rites sacrés avec les bénédictions habituelles et l'allocution.

V

Il faut absolument éviter toute célébration d'un mariage devant un prêtre catholique et un ministre non catholique qui accomplissent ensemble chacun son propre rite. Cependant, rien n'empêche qu'après la cérémonie religieuse, le ministre non catholique adresse des paroles de vœux et d'exhortation et que l'on récite en commun des prières avec les non catholiques. Toutes ces choses sont permises avec l'approbation de l'Ordinaire du lieu et en prenant les précautions voulues pour éviter le danger d'étonnement.

VI

Les Ordinaires des lieux et les curés veilleront attentivement à ce que les familles issues de ma-

(Vœu conciliaire)

Mais si de graves difficultés font obstacle à l'observation de cette forme, pour que des mariages célébrés publiquement avec un consentement vraiment matrimonial ne soient pas privés de validité, qu'on donne aux Ordinaires des lieux la faculté de dispenser de la forme canonique.

c) Que le mariage mixte entre baptisés soit célébré au cours de la messe, à moins qu'une juste cause ne dispense de la célébration de la messe.

Le mariage entre un conjoint catholique et un conjoint non baptisé pourra être célébré avec messe et bénédiction nuptiale si l'Ordinaire du lieu, compte tenu des circonstances, le juge opportun.

(Instruction)

riages mixtes mènent une vie sainte, conformément aux promesses faites, spécialement pour ce qui est de l'instruction et de l'éducation catholique des enfants.

VII

L'excommunication prévue par le canon 2319, § 1, n° 1, pour ceux qui contractent mariage devant un ministre non catholique, est abrogée. Les effets de cette abrogation sont rétroactifs.

**

En établissant ces règles, l'Église, comme nous l'avons dit plus haut, se propose de mieux répondre aux besoins actuels des fidèles et d'imprégner d'une charité plus intense les relations entre les catholiques et les non catholiques.

Que ceux qui ont mission d'enseigner aux fidèles la doctrine catholique, les curés surtout, se consacrent à cette tâche de toute leur âme et avec une sollicitude constante. Qu'ils s'efforcent de s'en acquitter, en faisant preuve de la plus grande charité envers les fidèles et en tenant compte toujours du respect dû aux autres, c'est-à-dire aux non catholiques et aux convictions qu'ils professent de bonne foi.

Les conjoints catholiques devront veiller enfin à affermir et à accroître en eux-mêmes le don de la foi. En menant toujours une vie familiale conforme aux vertus chrétiennes, ils donneront toujours à la partie non catholique et aux enfants un noble exemple.

(Vœu conciliaire)

d) L'excommunication portée dans le Droit actuel contre ceux qui contractent mariage devant un ministre non catholique est abrogée.

II. Eglise réformée de France

Le Synode national,

ayant pris connaissance de l'Instruction *Matrimonii sacramentum* du 18 mars 1966, publiée par la Congrégation de la doctrine de la foi, et de divers commentaires tant catholiques que protestants à son sujet,

— constate avec regret que ce document ne répond que très imparfaitement aux « vœux » exprimés en 1964 par le Concile, en vue de réelles modifications à la législation romaine des mariages mixtes et se borne à de simples aménagements dans l'usage de cette législation ;

— déplore que les mesures édictées, en dépit de leurs intentions, ne reflètent que très insuffisamment les principes énoncés dans le Décret sur l'œcuménisme (§ 3) et ne tiennent pas compte de la Déclaration sur la liberté religieuse ; de ce fait, elles se présentent comme des concessions faites aux « circonstances actuelles » ou comme des « atténuations » à la rigueur d'une position juridique qui demeure inchangée.

Néanmoins le Synode,

prenant acte du caractère expérimental et provisoire de cette Instruction,

— espère qu'à la suite des problèmes soulevés par son application, la révision actuellement en cours du Code de droit canon s'orientera vers la reconnaissance de la validité des mariages mixtes célébrés dans nos Eglises et qu'en particulier sera clarifiée la nature et la portée de la « levée de l'excommunication » mentionnée au § VII ;

— considère que les difficultés mêmes que rencontre l'Eglise catholique dans ses efforts pour prévenir les inconvénients des mariages mixtes montrent que ces inconvénients relèvent moins de palliatifs d'ordre juridique que d'une saine catéchèse et constituent pour nos Eglises un sérieux appel à approfondir, de leur côté, à la fois la doctrine chrétienne du mariage et la discipline qui en découle, ainsi d'ailleurs que se préparent à le faire les prochains Synodes réformé et luthérien de France.

En conséquence, le Synode décide :

A. Au sujet des mariages mixtes célébrés dans nos Eglises :

1) Il y a lieu de rappeler les principes et les règles actuellement en vigueur dans la mesure où ils soulignent l'unité, la sainteté et l'indissolubilité du mariage ainsi que les conséquences qui en résultent quant à la responsabilité commune des époux dans l'éducation chrétienne des enfants.

2) Les futurs époux devront être explicitement avertis des dispositions respectives de l'Eglise catholique et de l'Eglise protestante, tant par le pasteur appelé à célébrer le mariage que, le cas échéant, s'ils le désirent, par un prêtre.

B. Au sujet des mariages mixtes célébrés dans l'Eglise catholique :

1) Il appartient au pasteur consulté par des protestants qui envisagent de faire célébrer leur mariage dans l'Eglise catholique d'attirer leur attention sur les conséquences du consentement exigé d'eux (oralement ou par écrit) quant au baptême et à l'éducation catholique de leurs enfants.

Si un tel consentement ne les prive pas personnellement de participer à la communion de leur Eglise, par contre, il met en péril leur liberté de témoigner de leur foi dans leur foyer, dans le respect mutuel des consciences et la coopération à l'éducation chrétienne des enfants.

(L'Instruction du 18 mars prévoit d'ailleurs la possibilité d'un recours au Siège romain dans le cas où le conjoint protestant ne pourrait souscrire, en conscience, aux exigences de l'Eglise catholique, soit quant aux « cautions », soit quant à l'obligation de la « forme canonique »).

2) Dans l'état actuel de la législation romaine, les pasteurs doivent s'abstenir de toute participation, en tant que pasteurs, à une célébration de mariage catholique. Une telle pratique, même autorisée dans des intentions charitables, ne peut que favoriser les malentendus et les confusions en laissant croire à une « double bénédiction ». De plus, la réciprocité ne peut être envisagée dans l'état actuel des choses.

3) Par contre, le Synode, attentif à promouvoir toute recherche du dialogue œcuménique dans la clarté, souhaite que soient poursuivies toutes les conversations utiles dans ce domaine et encourage les efforts entrepris par la Commission de la Fédération protestante pour la mise au point d'une « pastorale commune des foyers mixtes » susceptible d'aider l'exercice du ministère pastoral que réclame l'édification et l'union spirituelle de ces foyers.

(Décision V du Synode national de Clermont-Ferrand, 30 avril - 2 mai 1966)

III. Eglise évangélique luthérienne de France

Le Synode général de l'Eglise évangélique luthérienne de France, ayant pris connaissance de l'Instruction catholique du 18 mars 1966 sur les mariages mixtes :

1) constate que ce texte provisoire améliore extrêmement peu les dispositions canoniques actuelles de l'Eglise romaine, notamment, la levée de l'excommunication ne s'applique qu'à des situations qui ne se présentent presque plus, et ne concerne pas les conjoints dont le mariage mixte a été béni uniquement à l'église protestante,

espère que la révision actuellement en cours du Code de droit canon s'orientera vers une reconnaissance de la validité des mariages mixtes célébrés dans nos Eglises,

et souhaite que soient poursuivies, sur ce thème des mariages mixtes, des conversations officielles avec les autorités catholiques en France de manière à rechercher dans un loyal dialogue des solutions conformes au bien spirituel des couples.

2) rappelle et précise les responsabilités des pasteurs :

— la préparation d'un mariage mixte doit toujours inclure une claire exposition des dispositions catholiques et protestantes. Elle insistera en particulier sur le fait que l'unité fondamentale du mariage implique pour les époux la responsabilité de choisir librement et en commun l'Eglise à laquelle ils s'adresseront pour la bénédiction de leur mariage et l'éducation des enfants.

— les pasteurs, consultés par les protestants qui, dûment avertis et éclairés quant aux règles de l'Eglise catholique romaine, envisageront cependant de faire célébrer leur mariage dans cette Eglise, attireront leur attention sur les points suivants :

a) bien que célébré dans l'Eglise catholique, leur mariage n'en est pas moins un vrai mariage. Il ne saurait donc les priver de la participation à la vie et à la communion de leur Eglise qui continuera à les aider dans l'accomplissement de leur vie chrétienne.

b) celle-ci implique le devoir de veiller pour que soit sauvegardée à leur foyer la liberté de témoigner de leur foi sur le fondement de l'amour et du respect mutuel des consciences dans la coopération à l'éducation chrétienne des enfants.

— dans l'état actuel de la législation romaine, les pasteurs doivent s'abstenir de toute participation, en tant que pasteurs, à une célébration de mariage catholique. Une telle pratique, même autorisée dans des intentions charitables, ne peut que favoriser les malentendus et les confusions en laissant croire à une « double bénédiction ».

3) encourage vivement les paroisses à continuer l'étude du questionnaire sur le mariage, élaboré par les deux Eglises luthériennes et deux Eglises réformées, et qui doit aboutir en 1967, après l'étude qui sera faite par les Synodes, à un document commun. En effet, à l'arrière-plan des problèmes posés par les mariages mixtes, se trouve la doctrine chrétienne du mariage, la nécessité de préciser comment doivent être vécues aujourd'hui son unité, sa sainteté et son indissolubilité.

*(Décision du Synode général de Montbéliard,
17-18 juin 1966)*

L'abondance des matières nous oblige à reporter au prochain numéro le panorama des livres.

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE

Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)

Dépôt légal : 3^{me} trimestre 1966

LUMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRÉTIENNE

publiée cinq fois par an
par un groupe de dominicains

COMITE DE DIRECTION

René Beaupère, *directeur*

Martin Allègre, Marie-François Berrouard, Réginald Cren,
Christian Duquoc, Régis-Claude Gerest, Jean-Yves Jolif,
Henri Laxague, René Luquet, Yves-Bernard Trémel

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1^{er} janvier

France : 21 francs. Abonnements de soutien : 30 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Belgique et Luxembourg : 275 francs belges
La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance,
Bruxelles, C. C. P. 1291.52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem
C. C. P. : 85843

Italie : 3500 liras
Pia Societa San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome
C. C. P. : 1.18976

Canada et U. S. A. : 7,50 dollars
Periodica, 5090, avenue Papineau, Montréal 34

Suisse : Columban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg
C. C. P. : Ha 1975

Autres pays : 25 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038-78

*
**

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne
bande 3 timbres de 0,30 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser
doivent être envoyés impersonnellement à

LUMIÈRE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2^e

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

LUMIÈRE ET VIE

Cahiers disponibles

8. Crise de la morale ..	2,50 f.	51. La confirmation	3,50 f.
11. La fin du monde est-elle pour demain? .	4,00 f.	52. Le ciel	3,50 f.
19. Chrétiens séparés devant l'œcuménisme	2,50 f.	53. La tentation	3,50 f.
24. De l'immortalité de l'âme	2,50 f.	54. Cinéma et vie chrétienne	3,50 f.
25. L'Islam	2,50 f.	55. Les Eglises d'Orient	4,00 f.
28. Où en est le communisme français? ..	2,50 f.	56. Marie et le salut du monde	4,00 f.
32. Suicide et euthanasie	2,50 f.	57. Le Christ-Roi	4,00 f.
33. Réflexions sur le miracle	2,50 f.	58. Jour de fête, jour d'ennui	4,00 f.
34. L'évolution humaine	2,50 f.	59. Concile et réforme dans l'Eglise	4,00 f.
35. Transmission de la foi et catéchèse	4,00 f.	60. L'amour et le temps	4,00 f.
36. Le Rédempteur	3,00 f.	61. Liberté du chrétien	5,00 f.
37. Israël	3,00 f.	62. Jésus, fils de l'homme	4,00 f.
38. La guerre	3,00 f.	63. Laïcs et mission de l'Eglise, I	4,00 f.
39. L'argent, I	3,00 f.	64. La communion anglicane	4,00 f.
40. Aspects du protestantisme	3,00 f.	65. Laïcs et mission de l'Eglise, II	4,00 f.
41. L'espérance	3,50 f.	66. Dieu se tait	4,00 f.
42. L'argent II	3,50 f.	67. L'Esprit et les Eglises	4,00 f.
43. Conception chrétienne de la femme	3,50 f.	68. La mort	4,00 f.
44. Amour de Dieu, amour des hommes	3,50 f.	69. La liberté religieuse	5,00 f.
45. Le Concile œcuménique	3,50 f.	70. Sacrement de pénitence	5,00 f.
46. La prédication	3,50 f.	71. Théologiens et mission de l'Eglise ...	5,00 f.
47. La conversion	3,50 f.	72. Christ, notre Pâque ..	5,00 f.
48. Création et créature	3,50 f.	73. L'Eglise et le monde	5,00 f.
49. Autorité et pouvoir	3,50 f.	74. Après le Concile, I ..	5,00 f.
50. Vivre dans le monde	3,50 f.	75. La prière	5,00 f.
		76-77. Les prêtres	9,00 f.
		78. Satan	5,00 f.

Cahiers à paraître

79. Chrétiens en pèlerinage

| 80. Christianisme et religions

Prix indiqués valables pour la France et la Communauté.
Pour l'étranger, les majorer de 0,50 f.

PRIX : France, **5,00 f.**
Etranger, **5,50 f.**